

عین الہدیہ

اردو شرح ہدیہ

از

مولانا سید امیر علی حسینی

مترجم فتاویٰ عالمگیری

مکتبہ رحمانیہ

اقرار سند اردو بازار لاہور

عین الہدایہ

اردو شرح ہدایہ نصف دوم

از

مولانا سید امیر علی (مرحوم)

مترجم فتاویٰ عالمگیری



مکتبہ رحمانیہ

اقرا سنٹر، غزنی سٹریٹ، اردو بازار، لاہور

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
	حرم کے جانور کا دودھ دوہا۔ غیر ماکول اللحم کا قتل دلیل شافعی	۱۳۶۹	میں رمی جمار نہ کیا دلیل قیاسی اس کے اعادہ کا وقت و اس کی کیفیت
۱۳۸۰	دلیل حنفیہ 'تقدیر جزاء' دلیل حدیث سے دلیل قیاسی اضطرار کی حالت میں قتل صید 'دلیل النفس	""	ایک روز کی رمی جمار چھوڑی۔ ترک رمی جمرہ عقبہ یوم نحر سات کنکریوں سے چار یا زیادہ چھوڑیں
۱۳۸۱	پالتو جانور کا ذبح کرنا کبوتر کو مارا، قتل پالتو ہرن، دلیل قیاسی ذبیحہ محرم کا حکم		دلیل 'تاخیر طلق' تاخیر رمی حلق قبل رمی، نحر قارن قبل رمی حلق قبل ذبح، دلیل صاحبین
۱۳۸۲	دلیل شافعی، دلیل حنفیہ، محرم نے اپنے ذبیحہ سے کھایا ایک محرم نے دوسرے محرم کے ذبیحہ سے کھایا	""	دلیل امام ابو حنیفہ 'حدیث سے دلیل قیاسی، غیر حرم میں حلق، ایام نحر میں عمرہ کر کے حرم سے خارج ہو کر حلق و قصر کیا
۱۳۸۳	دلیل قیاسی، حلال کے ذبیحہ سے محرم کا کھانا دلیل مالک، دلیل حنفیہ صید حرم کو حلال نے ذبح کیا۔ دلیل حدیث سے	۱۳۷۱	دلیل ابو یوسف، دلیل طرفین حلق قارن قبل ذبح، دلیل قیاسی فصل احرام میں شکار وغیرہ
۱۳۸۹	حرم میں مع صید داخل ہوا۔ دلیل شافعی، دلیل حنفیہ صید کو حرم میں لا کر بیچا۔ حالت احرام میں احرام باندھتے وقت محرم کے گھریا اس کے ساتھ بنجرہ میں صید ہو	""	حرم صید برد و حلت صید بحر، دلیل قرآنی تعریف صید برد صید بحر قتل صید و اشارہ بجانب صید
	دلیل شافعی، دلیل حنفیہ	۱۳۷۳	دلیل قرآنی، دلیل حدیث سے دربارہ اشارہ دلیل قیاسی قسم دلالت معتبرہ۔ فراموشی و عمد
۱۳۹۰	حرم میں داخل کرنے کے بعد ہاتھ سے نہ چھوڑا اور باہر لا کر بیچا، بنجرہ ہاتھ میں ہونے کی صورت حلال نے صید پکڑا پھر احرام باندھا اور دوسرے		شرح جزاء صید صید ہرن۔ خرگوش، جنگلی چوہا، شتر مرغ، جمار وحشی کی جزا، دلیل قرآنی صبح میں جن کی نظیر نہیں موجود ہے
۱۳۹۰	نے اس کے ہاتھ سے رہا کیا دلیل امام ابو حنیفہ، محرم نے صید پایا اور دوسرے نے اس کے ہاتھ سے چھڑا دیا۔ دلیل قرآنی	۱۳۷۵	اختیار یا قتل صید دربارہ ہدی و طعام و روزہ دلیل شیعین، دلیل محمد و شافعی قرآن سے اعتبار موضع دربارہ قیمت صید
۱۳۹۱	صید محرم کے ہاتھ میں اور دوسرے محرم نے اس صید کو مار ڈالا دلیل قیاسی، ہری گھاس و درخت غیرہ مملوکہ کا نا دلیل حدیث سے	۱۳۷۶	مقدار طعام، روزہ کی تقدیر صید کو زخمی کیا یا بال نوچے یا پر اکھاڑے یا ٹانگ وغیرہ کاٹی، دلیل
۱۳۹۲	خشک گھاس کا نا، پتھر مٹی وغیرہ باہر لانا مصرف تاوان گھاس وغیرہ حرم کے درخت مملوکہ	""	شتر مرغ کے انڈے توڑے، دلیل انڈا توڑا اور بچہ مردہ نکلا ہرنی وغیرہ کو مارا پس وہ بچہ ڈال گئی اور مرغی کو بچل بھیڑیے و بچھو و چوہے کتے کٹے و سانپ کے مار ڈالنے
	خود رو درخت کسی کی ملک میں جما اور دوسرے نے کاٹ لیا۔ سوکھے درخت کا حکم اخر کا حکم۔ دلیل ابو یوسف، دلیل حنفیہ	۱۳۷۸	کا حکم، دلیل حدیث سے جانور پالتو و وحشی کا حکم، گھوہ و جنگلی چوہا حکم ہوام و حشرات الارض جوں مارنا، دلیل قیاسی ٹیڑی مارنا، دلیل قیاسی، کچھوے کو ذبح کیا
۱۳۹۵	بیان حکم قارن دربارہ جنایات دو محرموں نے شریک ہو کر ایک صید کو قتل کیا دلیل قیاسی، دو حلال نے مل کر صید حرم کو مارا	۱۳۷۹	
۱۳۹۶	دلیل قیاسی، صید زندہ یا مذبوہ کو محرم نے بیچا دلیل قرآنی کسی نے حرم سے ہرنی باہر نکالی اور وہ جنی اور مع		

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۱۳۲۴	ابو یوسف کی دلیل حدیث سے۔ دلیل طرفین	۱۳۰۸	بچہ مرگئی۔ دلیل قیاسی بعد اداء جزا و جزی
۱۳۲۶	قارن روکا گیا		ایک حلال کے دوسرے حلال کا صید غصب کر
۱۳۲۷	مقام ذبح ہوئے احصار۔ دلیل امام ابو حنیفہ		کے ہاتھ میں لئے ہوئے احرام باندھا
۱۳۲۸	عمرہ سے احصار۔ دلیل حدیث سے		حل میں صید کو تیر مارا اور وہ بھاگا پس حرم میں جا
۱۳۲۹	محصر نے ہدی بھیج کر ذبح کا دن مقرر کیا پھر عذر جاتا رہا		کر اس کے تیر لگا
۱۳۳۰	دلیل قیاسی	۱۳۰۹	باب بغیر احرام میقات سے تجاوز کرنے کا
	مکہ میں احصار		کوئی بستان بنی عامر میں آیا اور عمرہ کا احرام باندھ کر
۱۳۳۱	باب القوات	"	اپنے میقات پر واپس گیا اور تلبیہ کہایا نہ کہا
"	حج کا احرام باندھا اور وقف عرفہ فوت ہوا		زفر کی دلیل قیاسی دلیل حنفیہ
۱۳۳۲	دلیل حدیث سے	۱۳۱۲	اس نے حج کا احرام باندھ کر ایسا کیا۔ قبل احرام
	فوت عمرہ۔ وہ ایام جن میں عمرہ کرنا مکروہ ہے		کے ایسا
۱۳۳۵	دلیل اثر سے۔ دلیل قیاسی عمرہ کی سنت وغیرہ		غصہ حاجت بستان مذکور میں داخل ہوا۔ پھر مکہ کا
	دلیل شافعی		قصد کیا۔ حکم بستانی
	دلیل حنفیہ		بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونے کا حیلہ
۱۳۳۶	باب الحج عن الغیر		ایک شخص بغیر احرام مکہ میں داخل ہوا اور پھر میقات
۱۳۳۸	دلیل حدیث سے	۱۳۱۳	پر جا کر احرام حج کا باندھا
۱۳۴۰	بحث ایصال ثواب صدقہ مال وغیرہ	۱۳۱۴	دلیل زفر دلیل حنفیہ
	مذمت رسوم بدعات در بارہ میت		میقات بغیر احرام تجاوز کر کے احرام عمرہ کا باندھ کر فاسد کیا
	تحقیق مقام		اسی حال میں حج کا احرام باندھ کر فاسد کیا
۱۳۴۲	حج فریضہ میں نیابت حج نفل میں نیابت	۱۳۱۵	دلیل حنفیہ مکی نے حج کا ارادہ کر کے حل میں جا کر
	دو شخصوں نے ایک شخص کو اپنا نائب حج کیا		احرام باندھا اور حرم کو نہ لوٹا اور وقف عرفہ کیا
۱۳۴۳	ایک نے حج کے واسطے اور دوسرے نے عمرہ کے		دلیل قیاسی متمتع عمرہ سے فارغ ہو کر حرم سے
	واسطے نائب کیا		نکالا اور احرام باندھ کر وقف عرفہ کیا
۱۳۴۵	قرآن کی اجازت۔ دم حکم	۱۳۴۱	باب اضافۃ الاحرام
۱۳۴۶	نیابت کی صورت میں دم الاحصار۔ دلیل ابو یوسف	"	مکی نے احرام عمرہ کا باندھا اور طواف ایک پھیر کر کے
۱۳۴۸	دلیل طرفین میت کی طرف سے حج میں دم الاحصار وغیرہ		حج کا احرام باندھا دلیل صامنین
	میت نے حج کی وصیت کی اور ورثانے ایک نائب	۱۳۱۷	دلیل امام ابو حنیفہ
۱۳۴۹	اس کی طرف سے مقرر کیا پھر راہ میں وہ مر گیا یا مال	۱۳۲۰	حج کا احرام باندھ کر یوم النحر کو دوسرے حج کا احرام باندھا
"	چوری کیا۔ دلیل ابو یوسف۔ دلیل امام ابو حنیفہ	۱۳۲۱	عمرہ سے فارغ ہوا مگر قصر باقی تھا کہ پھر عمرہ کا احرام باندھا
	توجیہ قول امام۔ توجیہ قول صامنین	۱۳۲۲	حج کا احرام باندھ کر عمرہ کا احرام باندھا دلیل قیاسی
۱۳۵۰	والدین کی طرف سے کسی نے حج کا تلبیہ کہا۔ دلیل قیاسی		بعد طواف قدوم عمرہ کا احرام باندھا۔ دلیل قیاسی
۱۳۵۱	فروع غیر کی طرف سے مامور ہونے کی صورت		جس کا حج فوت ہوا اور اس نے عمرہ یا حج کا احرام باندھا
	مامور بعد فراغ حج مکہ میں ٹکتر بند رہ روز اقامت کی نیت کرے	۱۳۲۳	باب الاحصار
	مامور کے پاس قریب مکہ یا مکہ میں نفل کم ہوا	"	عمرہ بعد و یا دشمن کی وجہ سے روکا گیا
	مامور کے پاس سے راہ میں مال لٹ گیا اور اس		دلیل شافعی دلیل حنفیہ اصلہ کا حکم
	نے اپنے ذاتی مال سے خرچ کیا		دلیل قرآنی

ابواب و فصول و مسائل و دلائل

نائب کا دعوت کرنا و صدقہ و قرضہ وغیرہ دینا
اجرت خادم و دیگر ضروریات

نائب نے پیدل حج کیا اور خرچہ سواری خود رکھا
میت نے وصیت کی کہ میرا یہ اونٹ ایسے شخص
کو دیا جائے کہ وہ میری طرف سے حج کرے اور
اس نے اونٹ کرایہ پر دیا

مامور نے کہا میں نے حج کر دیا اور موکل نے اس
کی تکذیب کی

والدین کی طرف سے حج کی فضیلت

جس نے اپنی ذات کی طرف سے حج نہ کیا اس کی نیابت

باب الہدی

صفت ہدی۔ قسم ہدی۔ دلیل حدیث سے

جن صورتوں میں بکری کی ہدی کافی نہیں

ہدی میں سے کھانا

دلیل قیاسی۔ دلیل حدیث سے۔ ہدی میں سے

صدقہ دینا۔ کن ہدی میں سے کھانا نہ چاہئے

دلیل حدیث سے

ہدی تطوع و متعہ و قرآن کا وقت ذبح

دلیل قیاسی۔ دلیل قرآنی

ذبح بقیہ ہدایا کا وقت۔ دلیل شافعی۔ دلیل حنفیہ

مقام ذبح۔ دلیل حدیث

مصرف گوشت ہدایا۔ دلیل قیاسی تعریف ہدایا

دلیل قیاسی

افضیلت نحر و ذبح۔ دلیل حدیث سے

ذبح و نحر میں نائب غیر اذن کے نام کے ذبیحہ کی حرمت

جھول۔ دلیل دباگ دور کا صدقہ ہدایا سے

اجرت قسب کی نعت۔ قربانی کے جانور پر

سواری۔ دلیل قیاسی۔ دلیل حدیث سے

سواری کی وجہ سے اس میں نقصان قربانی کے

جانور کا دودھ وادون

ہدی راہ میں مرنے لگی

عیب کثیر آگیا۔ دلیل

تقلید ہدی تطوع و متعہ و قرآن وغیرہ دلیل

فروع شرکت قربانی۔ مجتمع کے ہدی خریدنے کے

بعد شرکت۔ ہدی کا بدنہ بچے بنے۔ شریک ہدی مر

گیا۔ شریکوں میں کافریا بہ غرض و بیک شریک۔ جانور

مشترک کا ذبح۔ غلطی سے باہم ایک نے دوسرے

صفحہ

""

ابواب و فصول و مسائل و دلائل

کی ہدی ذبح کر دی۔ بلا نیت بدنہ چلایا

مسائل مشورہ اہل عرفہ کے وقوف کیا و قوم نے شہادت

دی کہ آج یوم النحر ہے۔ دلیل قیاسی

دلیل دیگر

عرفہ کے آخری وقت رویت ہلال کی شہادت

گیارہویں ذی الحجہ کو حجرہ اولی کو چھوڑ کر دوسرے و

تیسرے کی رمی کی

دلیل حنفیہ پیدل حج کرنا لازم کیا

پیدل چلنے کی نذر بجانب بیت المقدس وغیرہ

تعلیق حج برضائے دیگر۔ غلام و باندی کا احرام بدوں

اجازت آقا

محرمہ باندی کا فروخت کرنا اور اس سے مشتری کو نفع

لینے کا اختیار

دلیل زفر۔ دلیل حنفیہ

فضائل حج اپنے اوپر ہدی واجب کرنا

مکہ میں مجاور ہونا مسجد الحرام میں نماز کا ثواب

مدینہ منورہ میں اقامت کی بشارت

زیارت مزار پاک کے فضائل

آداب زیارت مزار پاک سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم

دعا وغیرہ

مقامات متبرکہ وغیرہ کا بیان

تفصیل مقامات

فصل طریق واپسی بجانب وطن

آداب رجوع

ملفوظات حج کا سوائے حقوق العباد کے دیگر

کبار کا کفارہ ہونا۔ لباس کعبہ کو خریدنا و پہننا

آب زمزم سے غسل و استنجا کرنے کا حکم۔ حرم

مدینہ منورہ کا بیان

بزرگی زمین مرتعہ پاک سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم

چونکہ فہرست میں مجمع مسائل و دلائل کا لانا طوالت کثیر بلکہ غیر

ممکن تھا لہذا جس باب سے متعلق اصل مسئلہ تھا اشارہ کیا گیا اور جب

کسی مسئلہ کی ضرورت ہو اسی باب کے مسائل سے تلاش کر کے استخراج

کرنا چاہئے اور دلائل پر اصول و فروع کے آگاہی کے ساتھ غور کرنا

چاہئے کیونکہ جو شخص غور سے اس کے دلائل سمجھ لے وہ فقہ میں ماہر ہو

سکتا ہے اور بہت سے مسائل متعلق آداب و اخلاق جلد چہارم میں سے

ملیں گے اور اس میں بھی انشاء اللہ تعالیٰ فہرست ضروریات شامل ہوگی۔

نقطہ

کتاب الزکوۃ

چونکہ قرآن پاک میں نماز کے بعد زکوۃ ملائی گئی۔ کما قولہ تعالیٰ۔ اقيموا الصلوة واتوا الزکوۃ الایہ۔ اور حدیث اسلام کے پانچوں ارکان میں بھی اقام الصلوة وایتا الزکوۃ۔ اور بعد ہجرت کے دوسرے سال زکوۃ فرض ہوئی تو مصنفؒ نے بعد نماز کے زکوۃ کو بیان کیا۔ عرف شرع میں وہ جزو مال ہے جو خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ ادا کیا جاتا ہے۔ اور فقہاء کی اصطلاح میں اس مال کے ادا کا نام زکوۃ ہے کیونکہ زکوۃ واجب ہونے سے بھی فعل وجوباً بجا لانا مراد ہے نفسی وغیرہ نے کہا کہ مالک کر دینا اپنے مال میں سے ایک جزو کا کسی مسلمان فقیر کو جو ہاشمی یا اس کا غلام نہ ہو خالصاً لہ تعالیٰ بشر لیکہ مالک اس سے اپنی ہر طرح کی منفعت قطع کرے مع۔ واضح ہو کہ زکوۃ دین کے کھلے ہوئے ارکان میں سے ہے اور جب کوئی شخص اللہ تعالیٰ و محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا تو وہ دل و زبان سے ہر فرائض کا مقرر ہو ا معنی نماز کے تو ظاہر کہ فرض میں ہے اور اقرار زکوۃ کے یہ معنی کہ اگر مال ہو گا تو ادا کر دوں گا۔ جیسے حرام سے اجتناب کے یہی معنی کہ جب موقع پیش آوے گا باز رہوں گا پس یہ وجوب تو ہر شخص پر ہے اور وجوب الاداء بعد مال کے ہے۔ اور اجماع ہے کہ انبیاء طیبہم السلام پر فرض نہیں کیونکہ ملک مالی نہیں ہے۔ مفع۔ حضرت ابوذرؓ کی حدیث میں ہے کہ مال کی ہمت کرنے والے برباد ہوئے اور فرمایا کہ جس کسی اونٹ و گائے والے نے اس کی زکوۃ نہ دی اور مر گیا تو قیامت میں یہ جانور نہایت بزرگ و موٹے تازے آکر اس کو سینگوں و کھروں سے ماریں گے اور دوسرا وار کرنے تک پہلا بھر جائے گا یہی حال رہے گا یہاں تک کہ لوگوں کے فیصلہ ہو۔ (رواہ الترمذی وغیرہ دہو حدیث صحیح)۔ الزکاة واجبة۔ زکوۃ واجب۔ فے یعنی قطعی ہے حتیٰ کہ اس کا منکر کافر ہے۔ بالا جماع۔ سات شروط کے ساتھ چار مالک میں اور تین مال میں چنانچہ فرمایا کہ وہ فرض ہے۔ علی المحر۔ آزاد پر۔ فے خواہ عورت ہو یا مرد ہو لہذا غلام پر نہیں پس ایک تو آزاد ہو۔ دوم۔ العاقل عاقل ہو۔ فے پس مجنون پر نہیں سوم۔ البالغ۔ بالغ ہو۔ فے پس طفل پر نہیں ہے۔ چارم۔ المسلم مسلمان ہو۔ فے پس کافر پر نہیں ہے اگرچہ آفرت میں وہ کفر پر انواع عذاب پاوے گا۔ پس مسلمان عاقل بالغ آزاد پر وجوب۔ اذا ملک نصاباً جب کہ وہ مالک نصاب ہو۔ فے اور نصاب اقسام اموال میں سے اس قدر جس پر زکوۃ ہونا آئندہ بیان ہو گا پس ایک تو یہ مال بقدر نصاب ہو۔ دوم۔ ملکاً تاماً۔ مالک ہونا بملک نام ہو۔ فے یعنی مالک ہونے کے سبب آثار پر قدرت ہو حتیٰ کہ قرضدار یا مکاتب کا مال نہ ہو اور کسی پر ضمانت کی وجہ سے یا عورت پر صلح کا عوض یا عورت کا مہر جو ہنوز وصول نہیں ہوا ہے۔ سوم۔ وحال علیہ الحول۔ اور اس پر ایک سال گزر جاوے۔ فے پس بدون سال گزرنے کے زکوۃ ادا کرنا واجب نہیں ہے اگرچہ زکوۃ کا سبب یعنی مال ہو جو ہے۔ بیان ہر ایک کا یہ ہے۔ اما الوجوب فلقولہ تعالیٰ واتوا الزکوۃ۔ رہا واجب ہونا زکوۃ کا تو تین دلیل سے اول قولہ تعالیٰ۔ فے یعنی حکم کے صیغہ سے اور یہ صیغہ موجب یعنی فرض کرنے والا

ہے۔ وبقولہ علیہ السلام اور ازکوۃ اموالکم۔ اور روم بدلیل قولہ علیہ السلام اور ازکوۃ اموالکم فی حدیث
صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ حجتہ الوداع میں فرمایا۔ اتقوا اللہ وصلوا بحکمہ وصوموا بشہرکم وادوا زکوۃ
اموالکم واطیعوا اللہ اذا امرکم تدخلوا جنہ دیکم۔ اس کو ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ حسن صحیح
ورواہ ابن حبان والحاکم عن ابی امامہ اور ابوالدر وارضی اللہ عنہم کی حدیث میں حج البیت بھی ہے (رواہ الطبرانی)
وعلیہ اجماع الامۃ۔ اور دلیل سوم یہ کہ اسی پر اجماع امت ہے۔ فی حدیث کہ جو منکر ہو کافر ہے اور
جو اقرار کرے مگر ادا نہ کرے وہ فاسق ہے۔ واضح ہو کہ ابتدائے اسلام میں جس نے زکوۃ ادا نہ کی اس سے
حاکم قدر زکوۃ مع اس کے مثل یعنی دو چند بطور جرمانہ لیتا تھا اور وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آل و
اولاد پر حرام ہے۔ (کمانی حدیث ابوداؤد والنسائی)۔ پھر یہ نسخ ہو گیا اور جس نے ادا نہ کیا ہو وہ
قدر مقروض ادا کرے اور یہی ائمہ اربعہ وجمہور علماء کا قول ہے۔ مع۔ اگر کہا جاوے کہ دلائل سے تو فرض
ہونا مقطوع ہوا پھر کتاب میں واجب کیوں کہا جواب یہ کہ المراد بالوجوب الفرض لانہ لاشبہۃ فیہ
مراد واجب سے فرض ہے کیونکہ اس میں کچھ شبہ نہیں ہے۔ فی خلاصہ یہ کہ شرع میں واجب وہ کہ
جو بندہ کے ذمہ اس کا کرنا قطعاً لازم ہو پھر ہم کو جس دلیل سے ثبوت پہنچا اگر قطعی بلاشبہ ہو تو ہم اس
کو فرض کہتے ہیں اور اگر کچھ شبہ ہو تو واجب کہتے ہیں اور یہاں مصنف نے اس اصطلاح پر کلام نہیں کیا بلکہ
شرعی اطلاق کیا۔ اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر ان کو آگاہ کر
کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر ان کے اموال میں زکوۃ فرض فرمائی ہے جو ان کے تو نگروں سے لے کر انھیں کے
فقیروں کو تقسیم ہوگی۔ (کمانی السنن وغیرہ)۔ تو فرض کا اطلاق موجود ہے۔ م۔ واشتراط الحمیۃ۔ اور
آزادی کا شرط ہونا۔ لان کمال الملک بہا۔ اس واسطے سے کہ کامل ملکیت اسی کے ساتھ ہوتی ہے۔ فی
اور امام جصاص نے شرح الطحاوی میں اسی اسناد کے ساتھ جابرؓ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ مکاتب کے مال میں زکوۃ نہیں یہاں تک کہ آزاد ہو۔ ع۔ حالانکہ مکاتب کی گردن ملوک ہے اور
ہاتھ خود مختار ہے تو محض غلام جس کی گردن و ہاتھ دونوں ملوک ہیں اس پر زکوۃ بدرجہ اولیٰ نہیں اور آزاد
ہونے پر زکوۃ مصرح ہے۔ م۔ والعقل والبلوغ لما تذکرہ اور عقل وبلوغ شرط ہونا اس دلیل سے
جس کو ہم ذکر کریں گے۔ والاسلام لان الزکوۃ عبادۃ۔ اور اسلام شرط ہونا اس وجہ سے ہے کہ
زکوۃ ایک عبادت جنت ہے۔ ولا یتحقق العبادۃ من الکافر۔ اور کافر سے کوئی عبادت متحقق نہیں ہوتی
فیہ ورنہ وہ ثواب جنت کا مستحق ہو اور یہ باطل ہے۔ ولا بد من ملک مقدس النصاب۔ اور
ملک بھی بقدر نصاب ہوتا ضرور ہے۔ فی یعنی کوئی مقدار جو اس قسم کے مال میں مقدر ہو۔ لان البنی
صلی اللہ علیہ وسلم قدس السبب بہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سبب زکوۃ کو قدر نصاب کے ساتھ
مقدر کر دیا ہے۔ فی چنانچہ فرمایا کہ فرما کے پانچ وسق سے کم میں زکوۃ نہیں اور پانچ۔ اس اونٹ سے کم
میں زکوۃ نہیں ہے۔ کما رواہ البخاری عن ابی سعیدؓ مع۔ بلکہ حدیث معاذ میں مصرح ہے کہ تو نگروں سے
لے کر فقیروں پر تقسیم ہوگی تو ضرور ہوا کہ کس قدر مال پر تو نگر ہوگا اور وہ حدیث سے بیان ہوا۔ پھر آیا ہر
روز واجب ہو تو ضرور ہے کہ تو نگر فقیر ہو جاوے یا کوئی حد ہے کہ اس میں تو نگر لینے مال و حاصلات سے

مقدار حاصل کرے تو زیا کہ۔ ولابد من الحول لانه لابد من مدة يتحقق فيها النماء. اور سال گزرنا ضرور ہے کیونکہ اتنی مدت کی ضرورت تھی بس میں نمو اور بڑھاؤ ہو۔ وقدس ما الشرع بالحول. اور شرع نے اس مدت کو ایک سال مقدر کیا ہے۔ فے اور اسی پر اجماع سلف و خلف واقع و متواتر پلا آیا ہے۔ لقوله عليه السلام لا زکوۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول. بدلیل حدیث کہ کسی مال میں زکوۃ نہیں یعنی واجب الاداء نہیں یہاں تک کہ اس پر سال گزر جاوے۔ فے چنانچہ وارقطنی وابن عدی نے ابن مسعود سے اور وارقطنی نے ابن عمر سے اور ابن ماجہ نے عائشہ سے اور ابو داؤد نے حضرت علیؓ سے روایت کی اور اسناد ابو داؤد میں عاصم بن ضمرہ کو ابن معین وابن المدینی و نسائی نے ثقہ کہا تو حدیث حسن ہے اور باقی روایات کی اسانید اگرچہ ضعیف ہیں مگر مؤید اور قوی ہو گئیں۔ علاوہ بریں اس پر اجماع ہے تو افادہ ہوا کہ کبھی تین ثابت کی اسناد ضعیف ہوتی ہے جیسے شرط حول۔ ولانہ ممکن بہ من الاستثناء اور اس وجہ سے کہ یہ تالو دینے والا ہے بڑھاؤ رکا۔ فے یعنی سال کے اندر آدمی کو وقت ملتا ہے کہ تجارت وغیرہ سے مال کو بڑھاوے پس فقراء کی خبر گیری کو زکوۃ نکالے۔ لاشتمالہ علی الفصول المختلفة۔ کیونکہ سال تو مختلف فصلوں میں سب کو شامل ہے۔ والغالب تفاوت الاسعار فیہا۔ اور ان فصلوں میں غالباً نرخوں کا تفاوت ہوتا ہے۔ فے تو آدمی کو تجارت میں نفع حاصل ہو کر مال بڑھ جاتا ہے پس مدار اگرچہ نمو اور بڑھاؤ پر ہے اور وہ سال میں ہو جاتی ہے۔ فادیر المحکم علیہ۔ تو حکم اولے زکوۃ کا مدار اسی پر کر دیا گیا۔ فے اگر کہا جاوے کہ جس نے مال و فینہ کر دیا اس پر بھی زکوۃ ہے حالانکہ وہاں کچھ بھی بڑھاؤ نہیں۔ جواب یہ کہ مالک کی حماقت ہے کہ اس نے زمین کے حوالہ کیا حالانکہ اس کو اپنے مال پر تجارت وغیرہ کی قدرت حاصل ہے تو اس کی قدرت معتبر ہوئی اور حماقت معتبر نہ ہوئی۔ م۔ رہا یہ کہ جب زکوۃ بعد سال کے واجب الاداء ہوئی تو آیا فی الفور ادا کرنی واجب ہے یا تاخیر جائز ہے۔ تو ظاہر الروایہ کچھ مذکور نہیں اور اس میں اختلاف مشائخ ہے چنانچہ فرمایا ثم قیل هو واجبہ علی الفوس۔ پھر کہا گیا کہ وہ علی الفور واجب ہے۔ فے حتی کہ تاخیر میں گنہگار ہوگا۔ لانہ مقتضی مطلق الامر۔ کیونکہ یہی مقتضائے امر ہے جب امر مطلق ہو۔ فے لیکن اصول میں قول مختار یہ کہ امر مطلق تو فی الفور یا تاخیر کسی کو مقتضی نہیں بلکہ خارجی دلیل چاہیے پس یہاں خارج سے ظاہر ہے کہ زکوۃ کو فقیر کی حاجت روائی کے لیے ہے تو فوراً ادا کرنی واجب ہے۔ (رکنا فی الفقہ)۔ اور یہی قول اصح ہے۔ (التهذیب ۷)۔ یہی عامہ اہل حدیث کا قول ہے۔ ع۔ اور نوادر میں امام محمدؒ نے کہا کہ جو تاخیر کرے اس کی گواہی مردود ہے (المحیط)۔ وقیل علی التراخی۔ اور کہا گیا کہ زکوۃ ادا کرنے میں دیری جائز ہے۔ لان جمیع الہم وقت الاداء۔ کیونکہ تمام مہر اس کے اداء کا وقت ہے فے یعنی اگر فی الفور ادا نہ کی تو جب کبھی عمر میں ادا کرے تو ادا ہوگی قضا نہ ہوگی تو معلوم ہوا کہ اس کے ادا کا وقت موت تک ہے۔ ولہذا لا یضمن بھلاک النصاب بعد التفریط۔ اور اسی وجہ سے جب واجب الاداء زکوۃ دے دینے میں تقصیر پھر کل مال تلف ہو گیا تو وہ مقدار زکوۃ

کا ضامن نہیں ہوتا۔ نہ یہی قول صحیح ہے پس اگر فی الفور واجب ہوتی تو ضامن ہوتا۔ اور بعض کے نزدیک زکوۃ کا ضامن ہے اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد کا ہے۔ مع۔ اور اگر خود تمام مال صرف کر دیا تو مقدار زکوۃ کا بالاتفاق ضامن ہے۔ اور حق یہ کہ اگر فی الفور ادا نہ کرے تو ترک واجب کہ گنہگار ہے اور دینے کا وقت نہیں گیا حتیٰ کہ جب دے دے ادا ہوگی۔ پھر عقل و بلوغ شرعاً ہے۔ و لیس علی الصبی والمجنون زکوۃ۔ اور طفل یعنی غیر بالغ پر اور مجنون پر زکوۃ نہیں ہے۔

میں یہی ایک جماعت سلف سے مرئی ہے اور حسن بصری نے اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع نقل کیا۔ مع۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف قول شافعی کے فہمے کہ ان کے نزدیک غیر بالغ اور مجنون کے مال پر زکوۃ ہے اور یہی قول مالک و احمد ہے بدلیل حدیث عمر بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ پڑھا اور فرمایا کہ جو شخص کسی مالدار یتیم کا متول ہو تو اس کے مال کو تجارت میں لگائے اور بیکار نہ چھوڑے کہ اس کو صدقہ کہا جاوے۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث ضعیف ہے اور امام احمد نے کہا کہ صحیح نہیں اور اس کے مانند طبرانی کی حدیث النسخ میں ہے شمس الائمہ سرخسی وغیرہ نے جواب دیا کہ صدقہ سے مراد نفقہ ہے کیونکہ حدیث میں اس کو بھی صدقہ فرمایا ہے اور یوں ہی صدر الفطر اور یہ اس وجہ سے کہ زکوۃ تمام مال کو نہیں کھاتی ہے علاوہ بریں یہ روایات ضعیف ہیں۔ مع۔ فانہ یقول

ہی عن امة مالیه فتقرب بسائر کنفقة النوجات و صار کالعشر والخراج۔ اور شافعی کہتے ہیں کہ زکوۃ تو مال پر ایک حق لازمی ہے تو باقی مؤنت پر قیاس ہوگی جیسے جو روں کا نفقہ اور یہ حق مانند عشر اور خراج کے ہو گیا۔ ولنا انما عبادة فلا تنادي الا بالاختيار تحقيقا لمعنى الابتلاء ولا اختيار لهما لعدم العقل۔

اور ہماری دلیل یہ کہ زکوۃ ایک عبادت ہے تو یہ عبادت نہ ادا ہوگی مگر با اختیار تاکہ ابتلاء کے معنی تحقق ہوں اور طفل و مجنون کے لیے کچھ اختیار نہیں بوجہ عقل نہ ہونے کے۔ فہمے حاصل یہ کہ مال دینے میں نفس تنگی کرتا ہے جب سمجھ ہو پھر جب اختیار کے ساتھ دے دے تو نفس کی نفی و عبودیت ہے اور خود اختیاری بعد بلوغ و عقل کے ہوتی ہے۔ بخلاف الخراج لانہ مؤنت الاساض۔ بخلاف خراج کے کہ وہ تو زمین کی مؤنت ہے۔ وكذلك الغالب في العشر معنى المؤنت ومعنى العبادة تابع۔ اور اسی طرح عشر میں بھی مؤنت کے معنی غالب ہیں اور عبادت کے معنی تابع ہیں۔ فہمے اسی واسطے خراج و عشر تو پیداوار ہے اور سال گذرنے پر نہیں ہے اور عشر میں نقرہ پر خرچ کیے جائے سے معنی عبادت ہیں۔ مع۔ پھر یہ تو ایسے مجنون میں جو سال بھر میں برابر مجنون رہا۔ ولو افاق بعض السنة اور اگر اس کو سال کے بعض وقت میں افاقہ ہو گیا۔ فہمے اگرچہ قلیل ہو اور وہ ابتداء سال و آخر میں نصاب کا مالک رہا تو اس پر اس سال کی زکوۃ واجب ہوگی۔ مع۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ الکافی ہوا لا صح۔ فہو بمنزلة افاقۃ فی بعض الشهر فی الصوم۔ تو یہ بمنزلہ اس کے کہ ماہ رمضان کے بعض وقت میں اس کو افاقہ ہوا۔ فہمے خواہ دن یارت میں چنانچہ تمام مہینے کے روزے اس پر واجب ہو جاتے ہیں اگرچہ قضاء کرے یا کفارہ دے۔ مع۔ ومن ابی یوسف انه یعتبر اکثر الحول۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ انہوں نے سال کا اکثر وقت اعتبا

کیا۔ فے پس اگر اکثر وقت مجنون رہا تو سال بھر مجنون ہے اور افاقہ رہا تو مفیق ہے لیکن ظاہر الروایۃ اول ہے۔ پھر جنون دو قسم ہے ایک یہ کہ مجنون ہی بالغ ہوا اور یہ اصلی ہے۔ دوم یہ کہ بجا لیت عقل وہ بالغ ہوا تھا پھر جنون طاری ہو گیا اور یہ عارضی ہے۔ ولا فرق بین الاصلی والعارضی اور حکم جنون اصلی میں و عارضی میں کچھ فرق نہیں ہے۔ فے یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ع۔ حتی کہ جس جنون میں سال کے اندر کچھ افاقہ ہو زکوۃ واجب ہوگی۔ وعند ابی حنیفہ انہ اذا بلغ مجنوناً۔ اور ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ مجنون جب مجنون ہی بالغ ہوا۔ فے پھر کسی وقت اس کو افاقہ ہوا۔ يعتبر الحول من وقت الافاقۃ۔ تو افاقہ کے وقت سے سال شروع ہونا معتبر ہوگا۔ بمنزلۃ الصبی اذا بلغ۔ بمنزلۃ طفل کے جب بالغ ہوا۔ فے تو وقت بلوغ ہی سے سال شروع ہوتا ہے۔ پس امام کے مذہب پر سال شروع ہونا تو معتبر ہو گیا پس اگر سال میں سے ایک روز بھی افاقہ میں رہا تو زکوۃ واجب ہوگی۔ م۔ اور جو بار بار مجنون و مفیق ہوتا ہے وہ بمنزلۃ عاقل کے ہے۔ ع۔ اگر تمام سال اغمار رہا تو بھی زکوۃ واجب ہے (قاضی خاں)۔ پھر ملک تمام یعنی کامل یہ ہے کہ ملک و قبضہ دونوں مجتمع ہوں ورنہ تمام نہیں جیسے عورت مے ہر معین پر قبضہ نہیں پایا اگرچہ ملک ہے یا مکاتب یا قرضہ دار کے قبضہ میں مال ہے مگر ملک مولیٰ یا قرض خواہ کی ہے (السراج)۔ اگر خریدی ہوئی چیز پر قبضہ نہ کیا ہو تو صحیح یہ کہ وہ قبضہ نصاب ہے۔ (محیط السرخسی)۔ ولیس علی المکاتب زکوۃ۔ اور مکاتب پر زکوۃ نہیں۔ لاندہ لیس مالک من کل وجہ لوجود المتانی وهو الهاق۔ کیونکہ وہ ہر وجہ سے مالک نہیں کیونکہ ملک کے سنانی بات پائی جاتی ہے اور وہ رقیبت ہے۔ فے اور حدیث میں ہے کہ مکاتب پر جب تک ایک درم رہے وہ غلام ہے ولہذا لم یکن من اہل ان یعتق عبده اور اسی وجہ سے مکاتب ایسے لوگوں سے نہیں کہ کرے۔ فے مثلاً مکاتب نے کماٹی کر کے ایک غلام خریدا تو وہ اس غلام کو آزاد نہیں کر سکتا۔ م۔ جس غلام کو مولیٰ نے تجارت کی اجازت دی اگر اس پر قرضہ نہ ہو تو صحیح یہ کہ جب مولیٰ نے اس سے مال لے لیا تب زکوۃ ادا کرنا لازم ہے (محیط السرخسی)۔ ومن کان علیہ دین یحیط بمالہ۔ اور جس شخص پر اس قدر قرضہ ہو کہ اس کے تمام مال کو محیط ہو۔ فے اور اس قرضہ کا کوئی بندہ مطالبہ کرنے والا ہو خواہ یہ قرضہ بندوں کا ہو یا اللہ تعالیٰ کے واسطے ہو جیسے چرنے والے جانوروں کی زکوۃ بر خلاف نذر و کفارات، وغیرہ کے جن کا مطالبہ امام نہیں کرتا ہے۔ فلا زکوۃ علیہ۔ تو ایسے مقرض پر کچھ زکوۃ نہیں ہے۔ فے یہی قول ایک جماعت سلف و خلف کا اور مذہب امام احمد کا ہے۔ مع۔ وقال الشافعی یجب۔ اور شافعی نے کہا کہ اس مقرض پر بھی زکوۃ واجب ہے۔ فے یہی ان کا اہل قول ہے۔ لتحقق السبب وهو ملک نصاب نام۔ کیونکہ سبب موجود اور وہ ملک ہونا نصاً نامی نا۔ زیہ یعنی ایسے نصاب کا جس میں ثروت نمود یعنی بڑھاوڑ ہے۔ ولنا انہ مشغول بجاۃ الاصلیۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اس کا مال اس کی اصل حاجت میں مشغول ہے۔ فے اور وہ ادا سے قرضہ ہے کیونکہ قرضہ دینا و آفرت میں مہلک ہے۔ فاعتبر معدوماً۔ تو یہ مال گویا

معدوم شمار ہوا۔ کالماء المستحق بالعطش۔ جیسے وہ پانی معدوم شمار ہوتا ہے جو پیاس بجھانے کے لیے مستحق ہے۔ فے پس اس کے ہوتے ہوئے تیمم جائز ہے۔ و کتاب البذلتہ۔ اور جیسے ضروری روزمرہ کے کپڑے۔ والمعنۃ۔ اور کار خدمت کے کپڑے۔ فے کہ ان کا ہونا زکوٰۃ کے حق میں کالعدم ہے۔ مع۔ اگر مرد پر زوجہ کا ہر میعاد یانی الحال ادا کرنے والا واجب ہو تو بھی زکوٰۃ واجب نہیں (محیط السرخسی)۔ اور یہی صحیح و ظاہر المذہب ہے اور مشائخ نے کہا کہ اگر دین مہر ادا کرنے کی نیت ہی نہ ہو تو یہ زکوٰۃ سے مانع نہیں کیونکہ اس کا مطالبہ نہیں ہوتا اور یہ قول خوب ہے۔ (الجواہر) مترجم کہتا ہے کہ بلکہ یہاں اسی پر فتویٰ رہے گا۔ م۔ یہ سب اس وقت کہ وجوب زکوٰۃ سے پہلے اس پر قرضہ ہو گیا ہو اور اگر زکوٰۃ واجب ہو جانے کے بعد اس پر یہ قرضہ ہوا تو زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی۔ (الجواہر)۔ یہ اس وقت کہ مطالبہ کا قرضہ اس کے سب مال کو محیط ہو۔ وان کان مالہ اکثر من دینہ۔ اور اگر اس کا مال اس کے قرضہ سے زائد ہو۔ فکی افاضل۔ تو قرضہ کی مقدار سے جو بڑھتی ہے اس کی زکوٰۃ ادا کرے۔ اذ ابلغ نصابا۔ بشرطیکہ یہ بڑھتی قدر نصاب کو پہنچ جاوے۔ بالفراغۃ عن الحاجة۔ مع حاجت کے فارغ ہونے کے۔ فے یعنی نصاب بھی ہو اور اس کی حاجت اصلی سے فارغ بھی ہو تب زائد میں زکوٰۃ واجب ہے۔ والمراد بہ۔ اور دین سے مراد۔ دین لہ مطالب من جهة العباد۔ ایسا قرضہ ہے جس کا کوئی مطالبہ کرنے والا بندوں کی طرف سے ہو۔ فے اگرچہ اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے بندہ مطالبہ کرے جیسے چرائی کے جانوروں کی زکوٰۃ کو امام المسلمین ہی مطالبہ کرتا ہے۔ تو ایسا قرضہ وجوب زکوٰۃ سے روکتا ہے ورنہ نہیں۔ حتی لا یمنع دین النذر والكفارة حتی کہ جس پر نذر و کفارہ کا قرضہ ہے وہ وجوب زکوٰۃ سے مانع نہیں۔ فے مثلاً ایک کے پاس دو سو درم ہیں اور اس کے کسی قدر درم خیرات کرنے کی نذر کی یا اس پر قسم کا کفارہ لازم ہے اور اس نے نذر یا کفارہ ادا نہ کیا حتیٰ کہ سال گزر گیا تو اس پر دو سو درم کی زکوٰۃ واجب ہوگی اس لئے کہ نذر و کفارہ وہ خود ادا کرے اور امام المسلمین یا قاضی اس پر مطالبہ نہیں کرے گا۔ و دین الزکوٰۃ۔ اور رہا دین زکوٰۃ۔ فے پس اگر چہ نے وائے جانوروں کی زکوٰۃ اس نے نہیں دی تھی تو یہ قرضہ مانع حال بقاء النصاب لانه ینتقص بہ النصاب۔ وجوب زکوٰۃ سے مانع ہے ورنہ لیکہ فقط قدر نصاب باقی ہوں کیونکہ زکوٰۃ کے جانور نکال کر نصاب کم ہو جائے گا۔ فے اور اس میں اتفاق ہے۔ اور اگر اسباب تجارت وغیرہ کی زکوٰۃ نہ دی تھی وہ اس پر قرضہ ہے اور لہ صرف ایک نصاب ہے کہ نکالنے سے کمی آتی ہے تو بھی ظاہر الروایۃ میں وجوب زکوٰۃ سے مانع ہے۔ و کذا بعد الاستهلاك اور یہی حکم بعد تلف کرنے کے ہے۔ فے یعنی اگر نصاب مع حصہ زکوٰۃ کے سب اس نے تلف کر دیا حتیٰ کہ زکوٰۃ اس کے ذمہ قرضہ رہی پھر فقط دو سو درم پائے اور ان پر سال گزر گیا تو بھی ظاہر الروایۃ میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ اگر اس میں سے قرضہ مذکور طرح دین تو باقی نصاب سے کم ہے۔ مع۔ اور دیری میں ہے کہ اگر چرائی کے جانوروں کی زکوٰۃ نہ دی پھر جانور تلف ہوئے تو صحیح یہ کہ ضامن نہ ہوگا۔ ع۔ خلافاً لفرق فیہما۔ زفر نے دونوں صورتوں میں

خلاف کیا۔ جسے یعنی زکوٰۃ دین ہو یا اس نے تلف کر دی ہو وجوب زکوٰۃ سے مانع نہیں ہے۔ ولابی یوسف فی الثانی۔ اور خلاف کیا ابو یوسف نے دوسری صورت میں۔ جسے جب کہ مال کو تلف کر ڈالے تو وجوب زکوٰۃ سے مانع نہیں۔ علی ماری عنہ۔ بنا براس روایت کے جو ابو یوسف سے مروی ہوئی۔ جسے یعنی غیر ظاہر الروایۃ میں ورنہ ظاہر الروایۃ میں تو بدون ذکر خلاف کے بھی مروی ہے کہ دونوں صورتوں میں وجوب زکوٰۃ سے مانع ہیں۔ لان لم مطالباً۔ کیونکہ دین الزکوٰۃ کا مطالبہ کرتے والا بندہ موجود ہے۔ وهو الامام فی السوائم وناثبہ فی اموال التجارة۔ اور وہ بندہ چرائی والے جانوروں کی زکوٰۃ میں امام المسلمین سے اور دیگر اموال تجارت میں امام کا نائب ہے۔ جسے اگر کہا جاوے کہ سوائے چرائی کے جانوروں کے نقد اموال و تجارت کی زکوٰۃ مانگنے امام کا کوئی نائب نہیں آتا اور یہ تو معروف ہے۔ جواب یہ کہ امام نے خود مالکوں کو اجازت دے دی۔ فان الملاك نوابہ۔ پس مالکان مال خود نائبان امام ہیں۔ جسے پس مالک مال زکوٰۃ نکالنے میں صاحب زکوٰۃ ہے اور یہ زکوٰۃ فقیروں کو ادا کرنے میں امام کا نائب ہے۔ ہم اصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ اخذ من اموالهم صدقة الآية۔ سے ان کے مالوں میں سے زکوٰۃ کو اخذ ہر مال میں سے امام کو زکوٰۃ لینے کا حکم ہے لہذا حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و حضرت ابوبکرؓ جانوروں و نقود و اموال تجارت سب کی زکوٰۃ لے کر مصارف کے حق میں صرف کرتے تھے یہاں تک کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا وقت خلافت ہوا تو آپ نے دیکھا کہ اہل اسلام میں زکوٰۃ معروف ہو چکی لیکن آئندہ ایک زمانہ ہوگا کہ سلاطین لوگوں کے مالوں پر ہوس کا ہاتھ پھیریں گے پس مالکان مال کو نائب کر دیا کہ خود ادا کریں اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق کیا۔ مع۔ کسی نے بیع میں ضمان درک کر لی پھر وہ بیع و تحقیقت استحقاق میں لی گئی اور مشتری کے ٹمسی کی ضمان اس ضامن پر آئی تو مشائخ نے کہا کہ سال کے اندر ہوا تو مانع ہے۔ اور اگر بعد سال کے ہوا تو مانع نہیں۔ (البدائع)۔ اگر قرضہ جو وجوب زکوٰۃ سے مانع تھا ساقط ہو گیا مثلاً قرض خواہ نے اس کو معاف کر دیا تو جس وقت سے سقوط ہوا اُنسی وقت سے زکوٰۃ واجب ہونے کا سال شروع ہوگا۔ (الفتح)۔ اگر ایک شخص کے پاس چار سو درم ہیں اور ان قرضوں کے اقسام سے سو درم ہیں تو دو سو درم پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور اگر صرف دو سو درم ہوں تو زکوٰۃ بالکل واجب نہ ہوگی۔ ہم۔

واضح ہو کہ زکوٰۃ اس مال نصاب پر واجب ہوتی ہے جو اصل حاجت سے بھی فارغ ہو لہذا فرمایا۔ وليس فی دور السكنى وثياب البدن واثاث المنزل ودواب الركوع وعبید الخدمۃ وصلاح الاستعمال زکوٰۃ۔ یعنی زکوٰۃ واجب نہیں رہتی کے گھروں میں اور بدن کے کپڑوں میں اور گھر کے اثاثہ میں (جیسے چار پائی برتن چکی وغیرہ) اور سواری کی غرض کے جانوروں میں اور خدمت کے غلاموں میں اور استعمال کے ہتھیاروں میں۔ جسے اور اہل و عیال کے کھانے کے اناج و طعام میں اور زینت و مجل کے ظروف میں جب کہ سونے و چاندی کے نہ ہوں اور یوں ہی موتیوں و یاقوت و ہیرے و لعل وغیرہ زیوروں میں جب کہ تجارت کے واسطے نہ ہوں اور اسی طرح ان فلوس میں جو خرچ کے واسطے خریدے ہوں۔ (المبسوط) جسے ضمان الدرک یہ کہ ایک نے مشتری سے کہا کہ تو یہ چیز بے خوف خرید لے اگر یہ کسی دوسرے کی ملک لگی تو میں تیرے دھرم کا ضامن ہوں۔ ۱۲۰

لانہا مشغولة بالحاجة الاصلية. کیونکہ یہ چیزیں اصلی حاجت میں گھری ہوئی ہیں۔ فے اور اصلی حاجت اس کو کہتے ہیں کہ جس سے انسانی ہلاکت و تکلیف دور ہو خواہ حقیقتہً یا تقدیراً۔ مع۔ اور یہ چیزیں اسی قسم سے ہیں۔ ولیست بنامیۃ ایضاً۔ اور یہ چیزیں بڑھاور والی بھی نہیں ہیں۔ فے یعنی جب تجارت کے واسطے ہوں تو اشیائے تجارت میں مقدار نصاب پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور جب یہ چیزیں استعمال و صرف میں ہیں تو کچھ نمونہ نہیں ہے۔ و علی ہذا کتب العلم لادھلھا۔ اور اسی حکم پر علم کی کتابیں اہل علم کے واسطے ہیں۔ فے شمس الائمہ سرخسی نے شرح بسوط میں کہا کہ ہمارے مشائخ کا قول ہے کہ فقہیہ کتابوں میں سے اس قدر مال ہے کہ مال عظیم کو پہنچتی ہیں لیکن اس کو ان کتابوں کی احتیاج ہے تو فقہیہ کو صدقہ لینا حلال ہے مگر جب کہ حاجت سے زائد ہے۔ (الفتح)۔ اگر یہ کتابیں اہل علم کے پاس نہ ہوں بلکہ کسی جاہل کے پاس ہوں مگر وہ تجارت کے واسطے نہیں ہیں تو ان میں بھی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ نمونہ نہیں ہے لیکن اس کو زکوٰۃ لینا بوجہ ان کتابوں کے حلال نہ ہوگا جب کہ ان کی قیمت بقدر نصاب ہو۔ (کذا فی شرح الکافی)۔ اگر یہ کتابیں تجارت کے واسطے ہوں تو کسی کے پاس ہوں نصاب پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ و الاآت المحترفين۔ اور اسی حکم اہل حرفہ کے آلات ہیں۔ لما قلنا۔ بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کیا۔ فے کہ یہ چیزیں اصلی حاجت میں مشغول ہیں جیسے باورچیوں و حلوائیوں و رنگریزوں کی دیکیں و کڑھاء وغیرہ اور عطاروں و بڑھیوں وغیرہ کے آلات۔ اور ذخیرہ میں ہے کہ اگر نیت ہو کہ آخر میں ان کو فروخت کر دوں گا تو اس نیت کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ اگر کارنگیروں نے ایسی چیزیں خریدیں جن کا اثر باقی نہیں رہتا۔ جیسے دھوبی نے صابون و اشنان و ریہ و ریٹھا خرید اور نانوائی نے ٹکڑی و نمک روٹیوں کے لیے خریدا اور دباغ نے چمڑے کے لیے چربی و تیل خریدا تو چاہے جس قدر روپیہ کے ہوں ان میں زکوٰۃ واجب نہیں اور اگر ایسی چیزیں ہوں جن کا اثر بنائی ہوئی چیز میں رہتا ہے جیسے رنگریز نے کسم و زعفران و رنگ خریدا اور باورچی نے تلخ کے تل خریدے تو ان میں زکوٰۃ ہے۔ مع۔ اصل یہ کہ نقد و اور سونا چاندی اور ان کے ظروف و زیور اور اس زمانہ میں کاغذ زر یعنی نوٹ۔ ان چیزوں کے سوائے باقی اسباب و اموال میں ان میں زکوٰۃ کے لیے تجارت کی نیت یا چلور ہوں تو جنگل میں چرائی معتبر ہے اور اطلاق فارغہ یعنی گھر و زمین میں حساب حاصلات ہے۔ مع۔ اگر مال کسی پر قرضہ ہو تو اس میں کئی صورتیں ہیں چنانچہ فرمایا۔ و من له علی آخر دین۔ اور جس شخص کا دوسرے پر قرضہ ہے۔ فحجہ سنہ اور اس نے کئی برس اس قرضہ سے انکار رکھا۔ ثم قامت بہ بینه۔ پھر اس کے گواہ کھڑے ہو گئے۔ فے حالانکہ پہلے نہ تھے حتیٰ کہ یہ قرضہ اب ایسا قرضہ ہوا کہ جس کے گواہ ہیں۔ لم یزکہ لما مضی۔ تو وہ گذرے ایام کی زکوٰۃ اس قرضہ کی نہ دے گا۔ فے اور مصنف نے جو کہا کہ۔ قامت له بنیۃ۔ یہ کلام بہت جامع ہے۔ معناه صارت له بنیۃ۔ اس کلام کے معنی یہ کہ اس کے گواہ ہو گئے۔ بان اقرار عند الناس بایں طور کہ مدیوں نے لوگوں کے نزدیک قرضہ کا اقرار کر دیا۔ فے تو یہ اس کے اقراری گواہ ہو گئے۔ و بایں طور کہ اہل عدل کو اس نے مخفی کر کے مدیوں سے باتیں کیں اور اس نے تنہا سمجھ کر اقرار کیا جس کو اہل عدل نے سنا اور مدیوں کو بے شبہ پہچان لیا یا دیکھ لیا۔ تو بغیر تفصیلی حال کے یہ لوگ گواہی

دیں۔ (المترجم)۔ یوں ہی جب گواہ بھول گئے تھے پھر ان کو اپنی گواہی یاد ہو گئی۔ یا کہیں باہر گئے تھے وہاں سے آگئے۔ مع۔ اگر قرضہ پر ابتداء سے گواہ عادل ہوں تو گزرے ایام کے زکوۃ بھی واجب ہو گی۔ (المبسوط۔ شیخ الاسلام)۔ اور اگر گواہ غیر عادل ہوں تو بھی بقول صحیح زکوۃ واجب ہوگی اور اگر مدیون مقرر ہو تو خواہ وہ تو نگر ہو یا تنگ دست ہو یا مفلس ہو بہر حال زکوۃ واجب ہوگی۔ (انکافی)۔ اگر قاضی نے اعلان کرا دیا ہو کہ فلاں مفلس ہے اور اس مفلس پر اس کا قرضہ ہو جو بعد چند سال کے وصول ہو گیا تو شیخین کے قول میں گزرے ایام کی زکوۃ واجب ہے۔ شرح الجامع الصغیر بقاضی خاں۔ امام محمد کے نزدیک قرضدار منکر کے قرضہ پر زکوۃ نہیں اگرچہ گواہ ہوں کیونکہ گواہ کبھی قبول نہیں ہوتے اور یہی صحیح ہے۔ ابن ملک۔ د۔ دھبی مسئلۃ المال الضار۔ اور یہ مال الضار کا مسئلہ ہے۔ فے مال ضار ہر وہ مال جو اصل میں ملک جو قبضہ سے باہر اور اس سے نفع اٹھانے کی امید نہ ہو۔ (المحیط بہ) اور اگر امید ہو تو ضار نہیں ہے۔ نفع۔ و فیہ خلافا زفر و الشافعی۔ اور مال ضماریں زفر و شافعی کا خلاف ہے۔ فے چنانچہ اس مسئلہ میں ان کے نزدیک گزرے ایام کی زکوۃ واجب ہے اور یہی ایک روایت احمد ہے۔ مع۔ ومن جملة المال المفقود والآبق والفضال والمغصوب اذا لم یکن علیہ بینة والمال الساقط فی البحر والمدفون فی المغارة اذا نسی مکانہ والذی اخذہ السلطان مصادرة۔ اور منجملہ ضمار کے وہ مال ہے جو مفقود ہو گیا اور وہ غلام جو بھاگ گیا۔ اور وہ جانور و غلام جو بہک کر گم ہو گیا اور وہ مال جس کو کسی نے غصب کر لیا بشرطیکہ غاصب پر گواہ نہ ہوں اور وہ مال جو سمندر میں گر پڑا اور وہ مال جس کو جنگل میں وینہ کر دیا جب کہ اس کی جگہ بھول گیا ہو اور وہ مال جس کو سلطان نے مالک سے جدا کر لیا ہو۔ فے پھر بعد کئی سال کے یہ چیزیں ملیں تو گزرے ایام کی زکوۃ نہیں۔ م۔ اور اگر چرائی کے جانور غصب کر لیے تو مالک پر زکوۃ نہیں اگرچہ غاصب مقرر ہو۔ (البحر)۔ و وجوب صدقة الفطر بسبب الآیق والفضال والمغصوب علی هذا الخلاف۔ اور بھاگے غلام و بھٹکے غلام و غصب کیے ہوئے غلام کی طرف سے صدقة الفطر واجب ہونا اسی اختلاف پر ہے۔ فے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک نہیں واجب اور زفر و شافعی کے نزدیک واجب ہے۔ لہذا ان السبب قد تحقق وفوات البد غیر مغل بال وجوب کمال ابی السبیل۔ زفر و شافعی کی دلیل وجوب یہ ہے کہ صدقة فطر کا سبب تو تحقق موجود ہے اور یہ قبضہ نہ ہونا تو وہ وجوب کا نخل نہیں ہے جیسے مسافر کا مال۔ فے کہ حالت سفر میں اس کے قبضہ میں نہیں حالانکہ بالاتفاق اس پر صدقة فطر بلکہ زکوۃ واجب ہے۔ ولنا قول علی کرام اللہ وجہ لان زکوۃ فی مال الضار۔ اور ہماری دو دلیلیں عدم وجوب کے ہیں ایک تو قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ کہ مال ضماریں زکوۃ نہیں ہے۔ فے یوں ہی ہمارے مشائخ نے ذکر کیا اور زرعی نے علم الروایۃ میں نہیں پایا۔ ولکن ابو عبیدہ قاسم بن سلام نے کتاب الاموال میں کہا کہ حد ثنائید بن ہارون عن ہشام بن حسان عن الحسن البصری قال اذا حضر الوقت الذی یودی فیہ الرجل زکوۃ ادی عن کل مال ومن کل دین الاماکان ضمار الامیر جوہ یعنی حسن نے فرمایا کہ جب کسی شخص کا وہ وقت آوے جس میں وہ اپنی زکوۃ ادا کرتا ہے تو ہر مال سے و ہر قرضہ سے زکوۃ ادا کرے سوائے اس مال

کے جو شمار ہے کہ اس کی امید نہیں رکھنا۔ ف۔ اسناد صحیح۔ م۔ ابن۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیثاً
 عبد الرحمن بن سلیمان عن عمرو بن میمون قال اخذ الولید بن عبد الملک النہ۔ یعنی عمرو بن میمون
 نے کہا کہ ولید بن عبد الملک بادشاہ نے اہل کوفہ میں سے ایک شخص ابو عاتشہ نام کا بیس ہزار مال
 لے کر بیت المال میں ڈال دیا پھر جب عمر بن عبد العزیز خلیفہ ہوئے تو اس شخص کے فرزند ان نے
 آکر خلیفہ سے اپنے مظلمہ کی نالیش کی پس آپ نے میمون کو لکھا کہ ان لوگوں کا مال ان کو دے دے
 اور ان سے اسی سال کی زکوۃ لے لے کیونکہ اگر وہ مال شمار نہ ہوتا تو ہم ان سے گذرے برسوں کی
 زکوۃ وصول کرتے۔ انا ابو اسامہ عن هشام عن الحسن قال علیہ ذکوۃ ذلک العام۔ یعنی حسن لہری
 نے کہا کہ ضار وائے پر اسی سال کی زکوۃ ہے امام مالک نے موطاء میں ایوب اسخفانی سے روایت
 کی عمر بن عبد العزیز نے ایسے مال کی نسبت جس کو بعض سلاطین نے ظلم لیا تھا یوں لکھا کہ وہ واپس دے
 دو اور گذرے برسوں کی زکوۃ لے لو پھر پیچھے سے دوسرا فرمان بھیجا کہ اس میں سے صرف ایک سال
 کی زکوۃ لی جاوے کیونکہ وہ مال ضار تھا۔ اسناد میں ایوب نے عمر بن عبد العزیز کو نہیں پایا لیکن ہمارے
 نزدیک مضر نہیں ہے۔ شافعی تو قول صحابی کو حجت نہیں رکھتے اور تو تابعین کا قول ہے۔ لیکن ہمارے
 نزدیک اثبات مذہب کے واسطے دلیل ہے۔ ولان السبب هو المال التامی۔ اور دلیل دوم یہ کہ
 سبب زکوۃ تو وہ مال ہے جو نمو والا ہو۔ ولا نمار الا بالقدسۃ علی التصرف۔ اور نمونہ نہیں مگر جب کہ
 تصرف کی قدرت ہو۔ ولا قدسۃ علیہ۔ اور تصرف کی قدرت مال شمار پر حاصل نہیں۔ فے تو اس
 میں زکوۃ بھی نہیں ہے پھر قدرت تصرف خواہ بذات خود ہو یا بذریعہ نائب ہو اور خواہ حقیقتاً قبضہ
 سے ہو یا ظہراً بذریعہ امکان قبضہ ہو پس یہ قدرت تو مال مسافر و مدفون و مقروض سب کو شامل ہے
 چنانچہ فرمایا۔ وابن السبیل بقدر ما بنائے۔ مسافر کو اپنے نائب کے ذریعہ سے قدرت تصرف حاصل
 ہے۔ فے تو اس پر زکوۃ واجب ہے۔ والمدفون فی البیت۔ اور جو مال کہ کوٹھری میں دفن ہو۔
 فے یا ایسی جگہ جہاں آسانی سے مل سکتا ہے۔ نصاب لیتسبہ الوصول الیہ۔ وہ نصاب زکوۃ
 ہے کیونکہ اس کو قبضہ تصرف میں لانا آسان ہے حتی کہ اگر اس کو یا اس کی جگہ بھول گیا تو بعد سال
 کے زکوۃ واجب ہوئی۔ وفي المدفون فی الارض او اکرم اختلاف المشائخ۔ اور جو مال کہ زمین کھیت
 یا باغ میں دفن ہو تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ فے جب کہ جگہ بھول گیا۔ بعض نے کہا کہ
 سب کھودنا ممکن تو وہ بمنزلہ کوٹھری کے ہو گیا۔ تاج الشریعہ۔ حتی کہ غیر کی زمین و دار ہو تو بھی شمار
 نہیں۔ (البحر)۔ اور بعض نے کہا کہ سب کھودنا متعذر اور جرح عظیم ہے جو شرع نے دور کیا تو وہ نصاب
 نہیں ہے۔ تاج الشریعہ۔ ع۔ اقول اسی جرح سے بندے نے اس کو تصرف میں لانے سے چھوڑا تو
 اللہ تعالیٰ اعلیٰ و اجل ہے کہ حق الزکوۃ ساقط نہ کرے پس اظہر قول دوم ہے۔ واللہ اعلم۔ پس جب
 کبھی ہاتھ آوے تو اسی سال کی زکوۃ واجب ہوگی۔ م۔ ولو کان الدین علی مقبلی او معسر عجب
 النکوۃ۔ اور اگر قرضہ ہو پس اگر قرضہ کسی قرضدار مقرب ہو خواہ وہ مقرب مالدار ہو یا تنگ دست ہو زکوۃ
 واجب ہوگی۔ لا مکان الوصول الیہ ابتداء۔ کیونکہ قرضہ وصول کر لینا ممکن ہے یا تو ابتداء میں۔

فے جب کہ مدیوں مذکور مالدار ہے۔ ابو اسطیة التحصیل۔ یا بواسطہ تحصیل کے۔ فے جب کہ
 تنگ دست ہو یعنی اس کی کمائی سے بحکم قاضی یا باہمی رضامندی حاصل کرے پس ایسے قرضہ پر اس
 کو حکماً قدرت حاصل ہے۔ یہ اس بنا پر کہ فرض میں میعاد لازم نہیں ہے۔ دکان وکان علی جلد
 اور یوں ہی اگر قرضہ کسی منکر پر ہو۔ وعلیہ بینة۔ اور اس پر گواہ موجود ہوں۔ فے تو زکوۃ واجب
 ہے اگرچہ گواہ غیر عادل ہوں یہی صحیح ہے۔ (الکافی ص ۱۰۰)۔ امام محمد نے اصل میں کہا کہ قرضہ پر زکوۃ نہیں
 واجب یعنی اگرچہ گواہ عادل ہوں۔ تحفہ اور مبسوط شمس الاثمہ میں کہا کہ یہی صحیح ہے کیونکہ ہر گواہ قبول
 نہیں ہوتے اور ہر قاضی عادل نہیں ہے۔ مفع۔ او علم القاضی بہ لما قلنا۔ یا قاضی کو اس قرضہ کا علم
 ہو بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کیا۔ فے یعنی وصول ممکن ہے کیونکہ قاضی اپنے علم کے موافق اموال میں
 حکم کر دے گا۔ ع الکافی۔ لیکن فتویٰ یہ کہ قاضی اپنے علم پر حکم نہ دے اور شاید یہ سولے اموال کے
 حدود میں ہو مگر اصح و اوفق یہ کہ امام محمد کے قول پر فتویٰ دیا جاوے۔ واللہ اعلم بم۔ وکان علی مقص
 مفلس۔ اور اگر قرضہ کسی مدیوں مقرر مفلس پر ہو۔ فے یعنی قرضہ اقرار کرتا ہے مگر قاضی نے اس مرد
 کی افلاس کا حکم دیا اور اعلان کر دیا ہے۔ فہو نصاب عند ابی حنیفۃ لان تفلیس القاضی لا یصح عندہ
 تو یہ قرضہ بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک نصاب زکوۃ ہے کیونکہ قاضی کا اس کو مفلس کرنا امام کے نزدیک
 صحیح نہیں ہے۔ فے کیونکہ یہ ایک قسم کی ممانعت و محجوری ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک تفلیس القاضی
 صحیح ہے تو امام محمد اپنی اصل پر رہے چنانچہ کہا۔ وعند محمد لا یجب لتحقق الافلاس عندہ
 بالتفلیس۔ اور امام محمد کے نزدیک ایسے قرضہ کی زکوۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ امام محمد کے نزدیک تفلیس
 القاضی سے افلاس متحقق ہو جاتا ہے۔ و ابو یوسف مع محمد فی تحقیق الافلاس۔ اور ابو یوسف
 افلاس متحقق ہونے میں امام محمد کے موافق ہیں۔ ومع ابی حنیفۃ فی حکم الزکوۃ رعایتہ لجانب الفقراء
 اور زکوۃ واجب ہونے میں ابو حنیفہ کے موافق ہیں بنظر رعایت فقراء کے۔ فے کیونکہ جب زکوۃ واجب
 ہوئی تو فقیروں کو ان کی حاجت روائی پہونچے گی۔ م۔ ابن رحم نے امام محمد سے روایت کی کہ ایک نے دوسرے
 کو ودیعت دی جس کو اس نے کئی سال نہیں پہچانا پھر یاد کیا تو مالک و ودیعت پر گزری ایام کی زکوۃ
 واجب ہے۔ قدیری نے کہا کہ یہ صحیح ہے۔ م۔ ع۔ ومن اشتری جاریۃ للتجارة۔ اور جس شخص نے
 تجارت کے لیے خریدی ایک باندی۔ فے یا اور کوئی چیز۔ وندھا للخدمة۔ اور خدمت کے لیے
 اس کی نیت کر لی۔ فے پس اگر یہ نیت ہو کہ اس تجارتی باندی سے سال و سال خدمت بھی لوں گا
 تو وہ تجارتی ہے اور اگر یہ نیت ہو کہ تجارت سے خارج کر لی تو اس کا حکم فرمایا کہ بطلت عنها الزکوۃ۔
 تو اس باندی سے زکوۃ باطل ہو گئی۔ فے (الخلاصہ)۔ کیونکہ وہ باندی خدمت کے واسطے ہو گئی۔ لا تقال
 الذیۃ بالعمل وھو ترک التجارة۔ کیونکہ نیت متصل بعمل ہوئی اور وہ ترک تجارت ہے۔
 فے واضح ہو کہ نیت جب کارآمد ہوتی ہے کہ کام سے متصل ہو جاوے پس جب کسی باندی یا کسی
 چیز کے حق میں خدمت کی نیت کر لی تو اس چیز میں تجارت ترک کی پس نیت مذکور اس فعل یعنی ترک تجارت

وہ مینی لے لیا کہ اس شخص کو نہیں پہچانا جس کے پاس ودیعت ہے حتیٰ کہ ہنزہ مال خلد ہو گیا۔ ۱۲۰۔ فافہم۔

سے ملی تو کار آمد ہوئی اور وہ تجارت سے خارج ہو گئی پس زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ وان نواھا للتجارة بعد ذلك لم تکن للتجارة۔ اور اگر بعد اس کے یعنی باندی کی خدمت کی نیت کر لینے سے کے بعد پھر باندی کی تجارت کے واسطے نیت کی تو وہ باندی تجارت کے واسطے نہ ہو جائے گی۔ فے اس لیے کہ تجارت کا فعل ابھی نہیں ہوا۔ حتیٰ بيبعها۔ یہاں تک کہ اس باندی کو فروخت کرے۔ فے یعنی وہ کرے جو تجارت کا فعل ہے۔ فیکون فی ثمنها زکوٰۃ۔ تو اب اس باندی کے ثمن میں زکوٰۃ ہے۔ فے حاصل یہ کہ خالی نیت سے تجارت کی نہ ہوئی اور بعد فعل تجارت کے ہو گئی۔ لان النیۃ لم تتصل بالفعل اذ هو لم يتجر فلم تعتبر۔ کیونکہ جب تک خالی نیت تھی تو نیت کسی عمل تجارت سے متصل نہ ہوئی کیونکہ اس نے تجارت کا کوئی فعل نہیں کیا تو نیت معتبر نہ ہوئی۔ فے اور یہی کل نیت کا حال ہے۔ ولہذا یصیر المسافر مقیمًا بحجۃ النیۃ۔ اور اسی وجہ سے مسافر خالی نیت سے مقیم ہو جاتا ہے فے کیونکہ اقامت کا فعل یہی کہ سفر ترک کرے تو درحقیقت خالی نیت نہیں بلکہ فعل سے متصل ہے۔ ولا یصیر المقيم مسافرًا بالنیۃ الا بالسفر۔ اور مقیم فقط نیت سے مسافر نہ ہوگا لیکن سفر کے ساتھ۔ فے جب کہ چلنا شروع کرے۔ یوں ہی روزہ دار خالی نیت سے افطار کرنے والا نہ ہوگا اور خالی نیت سے روزہ دار ہو جائے گا۔ مسلمان خالی نیت سے کافر ہو جائے گا جب کہ کفر کا معتقد ہو اور کافر خالی نیت سے مسلمان نہ ہوگا مگر جب کہ اسلام لاوے۔ مع۔ وان اشتری شیئًا ونواھا للتجارة کان للتجارة۔ اور اگر کوئی چیز خریدی اور تجارت کے واسطے اس کی نیت کی تو وہ تجارت کی ہوگی۔ لا اتصال البتہ بالفعل۔ کیونکہ نیت متصل فعل ہے۔ فے یعنی خریداری کیونکہ تجارت بھی خرید و فروخت ہے۔ بخلاف ما اذا ورت ووزع للتجارة۔ بخلاف اس کے اگر میراث میں کوئی چیز پائی اور اس کی نیت تجارت کے لیے کر لی۔ فے تو وہ تجارت کے واسطے نہ ہوگی جب تک کہ اس کو فروخت نہ کرے۔ لانه لا عمل منہ۔ کیونکہ نیت کے ساتھ اس سے کوئی عمل نہیں ہوا۔ ولو ملکہ بالہبتہ او بالوصیۃ او بالنکاح او الخلع او الصلح عن الفود ونواھا للتجارة کان للتجارة عند ابی یوسف لاقتراانہا بالفعل۔ اور اگر وہ ہبہ سے کسی چیز کا مالک ہوا یعنی کسی نے اس کو ہبہ مقبوضہ کر دیا۔ یا وصیت سے مالک ہوا یا نکاح کے ذریعہ سے مہر کے غلام یا اسبب کا مالک ہوا یا صلح کے ذریعہ سے مالک ہوا یا قصاص کے عوض صلح کیے مالک ہوا اور اس چیز کی نیت تجارت کر لی تو ابو یوسف کے نزدیک وہ تجارت کے واسطے ہو جائے گی کیونکہ نیت متصل بعمل ہے۔ فے یعنی ہبہ و فیروہ جب اس نے قبول کیا تب ہی مالک ہوا تو نیت اس کے فعل قبول سے متصل ہوئی۔ اور ایجاب وقبول تجارت یعنی بیع کے رکن ہیں۔ وعند محمد لا یصیر للتجارة لانہا لم تقارن عمل التجارة۔ اور امام محمد کے نزدیک یہ چیز تجارت کے واسطے نہیں ہوگی کیونکہ نیت تو کسی عمل تجارت سے متصل نہ ہوئی۔ فے اور قبول مخصوص تجارت کا فعل نہیں ہے کیونکہ سولے خرید و فروخت کے دیگر عقود بھی ایجاب وقبول ہوتا ہے۔ وقیل الاختلاف علی عکسہ۔ اور کہا گیا کہ اختلاف اس کے برعکس ہے۔ فے یعنی ابو یوسف کے نزدیک وہ تجارت کے لیے نہ ہوگی اور امام محمد کے نزدیک ہو جائے گی۔ الحاصل ملہ قولہ مالک ہوا مرد اس طرح کہ اس نے اپنی باندی کا کسی کے ساتھ نکاح کیا اور عورت اس طرح کہ اس نے خود اپنا مہر وصول کیا۔ ۱۲۰۔

درم و دینار تو بذات خود نہیں ہیں تو ان میں زکوٰۃ ہر طرح واجب ہوگی چاہے جیسے رکھے اگرچہ خرچ کرنے کی نیت سے روکے۔ اور جانوروں میں زکوٰۃ اس وقت کہ مفت کے جنگل میں چرائے جاویں اور عرض و اسباب میں اس وقت کہ تجارت کی نیت ہو خواہ وہ خرید کے وقت ضرور ہے کہ صریح نیت کہ یا تجارتی مال کے عوض کوئی مال عین بدلے یا تجارتی گھر کو کسی اسباب کے عوض اجارہ پر دے دے تو یہ عین و اسباب دلالت نیت سے تجارت کے لیے ہوں گے۔ ہاں مضارب نے اگر کوئی چیز خریدی تو ہر حال میں تجارت کی ہوگی اور جو چیز اس کی زمین خراجی یا عشری سے یا اجارہ پر مانگے لی ہوئی سے پیداوار ہوئی تو اس میں تجارت کی نیت صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں ایک حق تو عشر یا خراج موجود ہے پھر زکوٰۃ لازم نہ ہوگی۔ و لا يجوز اداء الزکوٰۃ الا نیتہ مقارنة للاداء۔ اور ادائے زکوٰۃ نہیں جائز مگر ایسی نیت کے ساتھ جو اداء سے متصل ہو۔ فے یعنی اداء کے ساتھ موجود ہو۔ او مقارنة لعزل مقدار الواجب۔ یا ایسی نیت کے ساتھ جو مقدار واجب نکالنے سے متصل ہو۔ فے یعنی جس قدر زکوٰۃ واجب ہوئی ہے اس کو نصاب میں سے جدا کرنے کے وقت زکوٰۃ کی نیت ہو۔ پھر چاہے فقراء کو دینے کے وقت نیت نہ ہو تو اول کافی ہے۔ لان الزکوٰۃ عبادة۔ کیونکہ فعل زکوٰۃ تو عبادت ہے۔ فے اور اگر زکوٰۃ مقدار مال کا نام ہو تو کہو کہ وہ مال ادا کرنا عبادت ہے۔ فکان من شرطها النیت۔ تو اس کی شرط میں سے نیت بھی ہوئی۔ فے تاکہ وہ دوسرے صدقہ سے ممتاز ہو۔ والاصل فیہا الاقتران۔ اور نیت میں اصل اقران ہے۔ فے یعنی اصل یہ کہ فعل زکوٰۃ کے ساتھ ملی ہوئی نیت ہو۔ الا ان الدفع يتفرق۔ اور بات اتنی ہے کہ مقدار واجب فقیروں کو دینا متفرق واقع ہوتا ہے۔ فے پس ہر بار نیت کرنے میں جرح شدید ہے فاکتفی بوجودها حالة العزل۔ تو مقدار واجب کو نصاب سے جدا کرنے کے وقت نیت ہونے پر اکتفا کیا گیا۔ تیسیراً۔ بغرض آسانی دینے کے۔ فے یعنی بغرض اس کے کہ جرح شرع نے دور کیا ہے تو آسانی لازم ہے اور وہ اسی طرح کہ جدا کرتے وقت زکوٰۃ کی نیت کرے۔ کتقدیم النیت فی الصوم۔ بیٹے روزہ میں تقدیم نیت کافی ہے۔ فے کیونکہ طلوع صبح کے ساتھ ہی نیت شرط کرنے میں جرح شدید ہے م۔ واضح ہو کہ نیت کا فعل کے ساتھ ہونا جیسے حقیقتاً ویسے حکماً بھی کافی ہے۔ مثلاً فقیر کو بغیر نیت دیا خواہ اپنا مال یا غیر کی طرف سے غیر کا مال اور ابھی وہ فقیر کے قبضہ میں اسی طرح قائم ہے پس زکوٰۃ کی نیت کی یا غیر نے اجازت دی تو جائز ہے یا وکیل مسلمان یا ذمی کافر کو مقدار واجب بہ نیت زکوٰۃ دیا کہ فقیروں میں تقسیم کر دے پھر وکیل نے تقسیم کی وقت نیت نہ کی تو جائز ہے کیونکہ موکل ہی کی نیت معتبر ہے۔ اگر وکیل کو کچھ مال دیا کہ یہ صدقہ یا کفارہ قسم وغیرہ ہے پھر وکیل نے ہنوز فقراء کو تقسیم نہ کیا تھا کہ موکل نے زکوٰۃ کی نیت کر لی تو صحیح ہے۔ وکیل نے اگر دو موکلوں کی زکوٰۃ میں غلط کر دی تو وکیل ضامن ہوا اور موکلین اپنی اپنی زکوٰۃ ادا کریں۔ لیکن اگر فقیروں نے کسی کو اپنی طرف سے مال زکوٰۃ وصول کرنے کا وکیل کیا تو اس صورت میں ملانا جائز ہے اور ضامن نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے لوگوں کو خیرات بطور چندہ وصول کیں اور سب کو غلط کر دیا تو وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ضامن ہے اور جواز کا طریقہ یہی ہے کہ فقراء اس کو وکیل کر دیں۔ جیسا کہ آخر کتاب الوقف ہند یہ میں ہے۔ وکیل کو کہا کہ جہاں چاہے صرف کر تو اس کو اختیار ہے

کہ خود لے لے جب کہ فقیر ہو۔ اگر یہ نہیں کہا تو خود نہیں لے سکتا مگر اپنے فرزند بالغ کو دے سکتا ہے۔
 م ع د۔ جس نے مقدار واجب جدا کی تو عہدہ زکوۃ سے بری نہ ہوگا یہاں تک کہ فقراء کو دے دے۔
 اگر کہا جو کچھ آخر سال تک صدقہ دوں وہ میں نے زکوۃ میں سے نیت کی تو جائز نہیں ہے۔ (السر اجبیہ)۔ ومن
 تصدق بجميع ماله لانيوسى الزکوۃ سقط فرضها عنه۔ اور جس نے اپنا تمام مال زکوۃ صدقہ کر دیا حالانکہ
 نیت زکوۃ نہیں ہے تو فرض زکوۃ اس سے ساقط ہو گیا۔ هذا استحسان۔ یہ حکم بدلیل استحسان ہے
 لان الواجب جن و منه۔ کیونکہ واجب تو اس میں سے ایک جزو ہے۔ فے یعنی چالیسواں حصہ بکان
 متعینا فیہ۔ تو وہ نصاب میں متعین تھا۔ فلا حاجۃ الی التبعین۔ تو معین کرنے کی کچھ حاجت نہیں
 ہے۔ فے پس کل کے صدقہ کرنے میں وہ متعین جزو زکوۃ بھی ادا ہو گیا۔ یہ اس وقت کہ کچھ نیت
 نہ تھی یا نفل صدقہ کی نیت تھی۔ اور اگر کسی واجب مانند نذر وغیرہ کی نیت ہو تو جس کی نیت ہے وہی واقع
 ہوگا اور مقدار زکوۃ کا ضامن رہے گا۔ (التبیین)۔ ولو ادى بعض النصاب۔ اور اگر اس نے نصاب کا
 بعض حصہ دیا ہو تو۔ سقط زکوۃ المودى۔ ویسے ہوئے کے حصہ زکوۃ بھی ساقط ہو گئی۔ عند محمد
 یہ حکم امام محمد کے نزدیک ہے۔ لان الواجب شائع فی السکل۔ کیونکہ جس قدر مقدار واجب تھی وہ کل
 نصاب میں پھیلی ہوئی تھی۔ فے مثلاً دو سو درم میں ۵ درم تھے اور اس نے چالیس درم صدقہ کر دیے
 تو ان میں ایک درم زکوۃ بھی نکل گیا اور یہی روایت امام ابو حنیفہ سے بھی ہے اور یہی الشبہ ہے
 (کافی التراہدک)۔ وعند ابی یوسف لا یسقط لان البعض غیر متعین۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک
 اس حصہ کی زکوۃ ساقط نہ ہوگی کیونکہ زکوۃ کے لیے نصاب کا یہ ٹکڑا کچھ متعین نہ تھا۔ لکون الباقی محلا
 للواجب۔ کیونکہ جس قدر باقی رہا وہ بھی زکوۃ واجبہ کا محل ہے۔ فے تو کل مقدار یعنی مثلاً ۵ درم
 اسی میں سے ادا ہو سکتے ہیں۔ بخلاف الاول۔ بخلاف مسئلہ اول کے۔ فے جب کہ کل مال دے
 دیا کیونکہ قدر واجب تو لا محالہ اس میں داخل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فروع | دوسرے پر قرضہ تھا اور بعد سال بھر کے کل قرضہ سے جو قدر نصاب تھا قرضدار
 کو بری کیا تو اس میں زکوۃ بھی ادا ہو گئی۔ ف۔ اور اگر قرضدار خود صاحب نصاب
 ہو تو قرض خواہ زکوۃ کا ضامن ہوگا۔ یہی اصح ہے۔ المحیطہ ع۔ زکوۃ کو اعلان سے ادا کرنا چاہئے بخلاف
 دوسرے صدقات کے (القاضیوں، مف)۔ اگر فقیر کو معلوم نہ ہوا کہ یہ زکوۃ ہے تو جائز ہے کیونکہ
 زکوۃ دینے والے کی نیت مقبرہ ہے۔ شیخ الاسلام۔ عیدین میں جو اپنے عزیز و اقارب فقراء اور لوگوں
 و مبارکباد دینے والوں یا نیا پھل لانے والوں کو جب کہ مسلمان ہوں جو کچھ دیتا ہے اگر زکوۃ کی نیت
 کرے تو وہ زکوۃ ہوگی کیونکہ ان میں سے کوئی چیز واجب نہیں ہے۔ عیدوں و خوشی کے ایام میں جو
 مرد عورتیں کام کاج کرتی ہیں اور ان کو اجرت پر مقرر نہیں کیا ہے تو سوائے اجرت کے جو کچھ دے اگر
 زکوۃ کی نیت کرے تو ادا ہوگی۔ جمع العلوم والمجتبیٰ ع۔ اپنے پاس جو مال ہے اس کی زکوۃ کی نیت سے
 فقیر کو اپنا قرضہ جو فلان پر ہے دلویا تو ہمارے نزدیک جائز ہے یعنی جب کہ فقیر کو وصول ہو جائے
 (البحر)۔ اور اگر ایسی صورت میں خود قرضدار کو بہہ کیا تو نہیں جائز ہے (الکافی) زکوۃ میں سال قمری

کا اعتبار ہے۔ (التقیہ)۔ اور سال کے اول و آخر میں نصاب پورا ہونا کافی ہے اگرچہ درمیان میں کم ہو جاوے جیسا کہ کتاب میں آتا ہے اور اگر نفوذ یا مال تجارت کو اسی کے جنس سے یا غیر جنس سے بدل لیا تو سال کا حکم نہیں قطع ہوگا اور اگر چرائی کے جانوروں کو جنس یا غیر جنس سے بدلا تو سال کا حکم بدل گیا اور اب سے نیا سال شروع ہوگا حتیٰ کہ اس کے گزرنے پر زکوۃ واجب ہوگی۔ (محیط السرخسی) اور جو مال درمیان سال میں ملا اگر اسی جنس کا ہو تو آخر میں سب ملا کر سب کی زکوۃ دے خواہ ملنے والا مال نفع سے ملا ہو یا میراث و ہبہ وغیرہ تجارت میں لگا یا ہو یا نقد ہو بشرطیکہ پہلے سے قدر نصاب سے کم نہ ہو ورنہ نہیں۔ (البدائع)۔ اور اگر بالکل غیر جنس ملا جیسے اونٹ تھے اور بکریاں ملیں تو طایانہ جاوے اور اس پر جدید سال شروع ہوگا۔ (الجوہرہ)۔ اور جو بعد ختم سال کے بالاتفاق نہیں طایا جائے گا۔ (شرح الطحاوی)۔ نصاب چاندی و سونے و جانوروں کا بیان ہوتا ہے۔ م۔

باب صدقۃ السوائم

(باب زکوۃ سوائم کے بیان میں)

سوائم جمع سائمہ وہ جانور جو مباح جنگلوں میں چرائے جاتے ہیں تو ان کے نروادہ اور ملے ہوئے ہیں زکوۃ واجب ہے بشرطیکہ مقصود دودھ اور نسل یعنی بچوں کی برصاورد اور موٹائی و داموں کی زیادتی ہو۔ حتیٰ کہ اگر یہ نہیں بلکہ سواری یا گوشت مقصود ہو تو زکوۃ نہیں۔ (المحیط البدائع)۔ اور اگر تجارت مقصود ہو تو ان میں زکوۃ السوائم نہیں بلکہ زکوۃ التجارة ہوگی۔ (البدائع)۔ مترجم کہتا ہے کہ مباح جنگل کی قید ضرور ہے حتیٰ کہ اگر قیمت دینی پڑے جیسے ہمارے وقت میں خلاف طریقہ اسلام کے حاکم کا عمل درآمد ہے تو ان میں زکوۃ نہیں رہی۔ ملحوظ۔ پھر میں نے درختاریں شمنی سے مصرح پایا فالحمدر اللہ العلام الغیوب۔ (المترجم) پھر سال بھر مباح میں چرنے والے بقصد مذکور سائمہ ہیں اور اگر سال میں اکثر حصہ چرائی پر رہے اور باقی دنوں باندھ کر کھلائے گئے تو وہ بھی سائمہ ہیں۔ (محیط السرخسی)۔ اور اگر نصف سال باندھ کر چارہ دیا ہو تو سائمہ نہیں۔ (التبیین) اور اگر تجارت کے واسطے ہیں پھر ان کو چھ مہینے یا زیادہ چرائی پر رکھا تو سائمہ نہ ہو جاویں گے مگر جب کہ ان کو سوائم کر دے جیسے تجارت کے واسطے غلام تھا اور چاہا کہ کئی سال اس خدمت خدمت لے اور یہی کیا تو وہ بجال خود تجارت کا غلام ہے مگر جب کہ نیت کرے کہ اس کو تجارت سے خارج کر کے خدمت کے لیے کر لیا۔ (الخلاصہ)۔ اور اگر چاہا کہ سوائم کو باندھ کر چارہ دے اور کام میں لاوے مگر ارادہ پورا نہ کیا حتیٰ کہ چرائی پر سال گذر گیا تو ان میں زکوۃ السوائم واجب ہے۔ (قاضی خاں)۔ اور اگر ان کو تجارت کے لیے خرید لیا تھا پھر درمیان میں سائمہ کر دیا تو جب سے کیا ہے اسی وقت سے سال شروع ہوگا۔ (محیط السرخسی)۔ سوائم وقف اور عیال وقف میں زکوۃ نہیں۔ الجوہرہ۔ د۔

فصل فی الابل - فصل سواٹم اونٹ کی زکوٰۃ میں - لیس فی اقل من خمس ذود صدقۃ - پانچ
 اس اونٹ سے کم میں کچھ زکوٰۃ نہیں ہے - فے اور نصاب میں قیاس کو دخل نہیں ہے - فاذا بلغت
 خمس - پس جب مقدار پانچ ہو چکے - فے تو نصاب ہوا - سائمتہ - در حالیکہ یہ سائمتہ ہوں - و حال
 علیہا الحول - اور ان پر سال پٹ جاوے - فقیہا شاة الی تسع - تو پانچ میں ایک بکری ہے نو تک
 فے بکری مادہ لی جاوے جو پورے سال کی ہو کہ دوسرے میں لگی ہو - (الجوسرہ) اور پانچ کے بعد نو
 تک عفو ہے وہی ایک بکری رہے گی - فاذا کانت عشرا - پھر دس ہو جاویں - فقیہا شاتان الی
 اربع عشرة - تو دس میں دو بکریاں ہیں چودہ تک - فاذا کانت خمس عشرة ففیہا ثلاث شیاہ الی تسع
 عشرة - پھر جب پندرہ ہو جاویں تو پندرہ میں تین بکریاں ہیں ۱۹ تک - فاذا کانت عشرين ففیہا اربع
 شیاہ الی اربع وعشرين - پھر جب ۲۰ ہو جاویں تو ۲۰ میں چار بکریاں ہیں ۲۴ تک - فے پس ۲۰
 تک ہر پانچ میں ایک بکری رہی اور چار عفو ہوں گی - فاذا بلغت خمس وعشرين - پھر جب اونٹ ۲۵
 تک ہو چکے جاویں - فقیہا بنت مخاض توان میں ایک نیت مخاض ہے - وھی التي طعنت فی الثانية
 اور بنت مخاض وہ مادہ بچہ جو دوسرے سال میں لگی ہو - فے مخاض حاملہ تو بنت مخاض اس واسطے
 ہوئی کہ جب دوسرے سال میں لگتی ہے تو اس کی ماں کا بھن ہو جاتی ہے - پس یہ بنت مخاض پچیس
 میں واجب ہوگی - الی خمس وثلثین - ۲۵ تک - فے تو درمیان میں دس عفو رہے - فاذا کانت ستا
 وثلثین - پھر جب ۳۶ ہو جاویں - فقیہا بنت لبون - تو ۳۶ میں ایک نیت لبون ہے - وھی التي
 طعنت فی الثالثہ - اور نیت لبون مادہ بچہ جو تیسرے سال میں لگی ہو - الی خمس واربعمین - ۴۰ تک
 فے پس ۳۶ سے ۴۰ تک ۹ عفو ہیں - فاذا کانت ستا واربعمین - پھر جب اونٹ ۴۰ ہو جاویں
 ففیہا حقۃ - توان میں ایک حقہ ہے - وھی التي طعنت فی الرابعۃ - اور حقہ وہ مادہ بچہ جو چوتھے
 سال میں لگی ہو - الی ستین - ۶۰ تک - فے تو ۴۰ سے ۶۰ تک ۱۴ عفو ہیں - فاذا کانت احدى
 وستین - پھر جب ۶۱ ہو جاویں - فقیہا جذۃ - تو ۶۱ میں جذمہ ہے - وھی التي طعنت فی
 الخامسۃ - اور جذمہ وہ مادہ بچہ جو پانچویں سال میں لگی ہو - الی خمس وسبعین - ۷۵ تک یہی
 جذمہ دینا پڑے گی - فاذا کانت ستا وسبعین - پھر جب ۷۶ ہو جاویں - فقیہا ینتالبون الی تسعین
 تو ۷۶ میں دو نیت لبون ہیں ۹۰ تک - فاذا کانت احدى وتسعین - پھر جب ۹۱ ہو جاویں - ففیہا
 حقتان الی مائۃ وعشرين - تو ۹۱ میں دو حقہ ہیں ۱۲۰ تک - بهذا اشتهرت کتب الصدقات
 من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - جس طرح مذکور ہوا اسی کے زکوٰۃ کے ساتھ فرمان حضرت رسول
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مشہور ہوئے - فے جیسا کہ صحیح بخاری میں حضرت انسؓ سے بلکہ صحیح ابن خبان
 میں حدیث عمرو بن حزمؓ میں مذکور بلکہ عامدا عصار سلف و خلف میں معمول و مشہور ہیں - ثم اذا ذات
 علی مائۃ وعشرين تستالف الفریضۃ - پھر جب ۱۲۰ سے بڑھیں تو فریضہ دہرایا جاوے از سر نو -
 فے یہ پہلا دہرانا شروع ہوا - فیکون فی الخمس شاة وحقان - تو پانچ کی زیادتی پر ایک بکری اور دو

حقہ ہوں گی، فے یعنی یک صد و بست کے دو حقہ اور پانچ کی ایک بکری پس ۱۲۵ پر دو حقہ و ایک بکری ہوئی تو پانچ کی زیادتی پر ایک بکری ہے۔ و فی العشر شاتان۔ اور دس میں دو بکریاں۔ فے یعنی ۱۳۰ پر دو حقہ و دو بکریاں اسی طرح دو حقہ کے اوپر ہر پانچ پر ایک بکری کے حساب سے بڑھے گا۔ چنانچہ و فی خمس عشرة ثلث شیاہ و فی العشرين اربع شیاہ۔ اور پندرہ میں تین بکریاں اور بیس میں چار بکریاں فے یعنی ۱۳۵ پر دو حقہ تین بکریاں اور ۱۴۰ پر دو حقہ چار بکریاں۔ و فی خمس وعشرين نبت مخاض۔ اور پچیس میں نبت مخاض۔ فے یعنی ۱۴۵ میں دو حقہ و ایک نبت مخاض ہوئیں پھر یہ دوسرا انا چلا جائے گا۔ الی مائتہ و خمسين۔ ایک سو پچاس تک۔ فے جب ایک سو پچاس پورے ہوئے۔ فیکون فیہا ثلث حقا۔ تو ایک سو پچاس میں تین حقہ ہو جاویں گے۔ ثم تستأنف الفریضہ۔ پھر فریضہ دوسرا یا جاوے۔ فے یہ دوسرا دوسرا شروع ہوا۔ فیکون فی الخمس شاة۔ پس پانچ میں ایک بکری ہو گی۔ فے یعنی ۱۵۰ پر پانچ بڑھے تو ۱۵۵ پر تین حقہ و ایک بکری ہوئیں ہر پانچ پر ایک بکری چنانچہ کہا۔ و فی العشر شاتان و فی خمس عشرة ثلث شیاہ و فی العشرين اربع شیاہ۔ اور دس بڑھنے میں دو بکریاں اور پندرہ میں تین بکریاں اور بیس میں چار بکریاں ہوئیں۔ فے پس ۱۵۰ پر ۲۰ بڑھے تو ۱۷۰ پر تین حقہ و چار بکریاں ہوئیں۔ و فی خمس وعشرين نبت مخاض۔ اور پچیس میں نبت مخاض۔ فے تو ۱۷۵ پر تین حقہ و ایک نبت مخاض۔ و فی ست و ثلاثين نبت لبون۔ اور ۱۸۰ میں نبت لبون۔ فے تو ۱۸۶ میں تین حقہ و ایک نبت لبون ہے۔ فاذا بلغت مائتہ و ستا و تسعين۔ پھر جب دس بڑھ کر ۱۹۶ تک پہنچے ففیہا اربع حقا۔ تو ۱۹۶ میں چار حقہ ہیں۔ الی مائتین۔ دوسو تک۔ فے اور اگر چاہے تو بجائے چار حقہ کے پانچ نبت لبون دے دے۔ (قاضی خاں)۔ ثم تستأنف الفریضۃ ابدًا کما تستأنف فی الخمسين التي بعد المائتہ و الخمسين۔ پھر فریضہ ہمیشہ ہر پچاس کے واسطے اس طرح دوسرا یا جا کرے گا جیسا کہ ایک سو پچاس کے بعد پچاس کے لیے دوسرا یا گیا تھا۔ فے یعنی دوسو کے بعد ہر پچاس کا حساب رہے گا اس طرح کہ ہر پانچ کے واسطے ایک بکری ۲۴ تک پھر ۲۵۔ پر نبت مخاض اور ۳۶ پر نبت لبون اور ۴۶ پر حقہ پچاس تک۔ تو دو سو پچاس پر پانچ حقہ ہوئے پھر آئندہ پچاس کے واسطے بھی اسی طرح ہر پانچ پر بکری یہاں تک کہ ۲۵ پر نبت لبون آخر ۴۶ پر حقہ پچاس تک پس تین سو پر چھ حقہ ہوئے غرض کہ ہر پچاس کا حساب ہوتا رہے گا۔ م۔ و هذا عندنا۔ اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔ فے واضح ہو کہ ایک سے ۱۲۰ تک تو اتفاق ہے اور بعد اس کے اختلاف ہے۔ و قال الشافعی اور شافعی نے کہا۔ فے اور یہی قول ائمہ ہے کہ اذا زادت علی مائتہ و عشرين واحدة ففیہا ثلث بنات لبون۔ جب ایک تلو بیس پر ایک بڑھے تو اس میں تین بنات ہوں دینی پڑیں گی۔ فے کیونکہ یہ چالیس کا سہ چند ہے۔ اور اصل ان کے نزدیک یہ کہ ہر چالیس پر نبت لبون اور ہر پچاس پر ایک حقہ ہے۔ چنانچہ کہا کہ۔ فاذا صارت مائتہ و ثلاثين ففیہا حقۃ و بنتا لبون پھر جب ۱۳۰ ہو جاویں یعنی دس بڑھیں تو اس میں ایک حقہ و دو نبت لبون ہیں۔ فے یعنی ۱۳۰ دو چالیس و ایک پچاس ہے تو دو نبت لبون و ایک حقہ دینی پڑیں گی۔ پھر دس بڑھیں ۱۴۰ ہوں تو دو حقہ و ایک نبت لبون اور ۱۵۰ پر تین حقہ ہوئے اور ہمارے نزدیک بھی ۱۵۰ پر تین حقہ ہیں اور آگے معلوم ہو گا کہ دریا میں وجہ اختلاف کیا ہے۔ م۔ ثم یدار الحساب علی الام بنات و الخمسينات بعد اس کے امام شافعی کے

نزدیک حساب گھومایا جائے گا ہر چلے وپچاسے پر۔ فیجب علی کل اربعین بنت لبون و فی کل خمسین حقۃ
تو ہر چالیس پر ایک بنت لبون اور ہر پچاس پر ایک حقۃ واجب ہوا کرے گا۔ لما روى انه عليه السلام
كتب اذا زادت الابل على مائة وعشرين ففی کل خمسین حقۃ و فی کل اربعین بنت لبون۔
کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمان میں تحریر فرمایا کہ جب اونٹ ایک بیس سے
بڑھیں تو ہر پچاس میں ایک حقۃ اور ہر چالیس میں ایک بنت لبون ہے۔ فسے یہ صحیح بخاری کی اسی قدش
انس میں جس کا حوالہ اوپر گذرا ہر چالیس و پچاس کا حساب مذکور ہے۔ من غیر شرط عود ما دونها۔
بدون شرط عود اس سے کم کے۔ فسے یعنی حدیث میں اربعینات سے کم کی صورت میں ابتدائی فریضہ کا
عود کرنا شرط نہیں فرمایا کہ ہر پانچ میں بکری و ہر ۲۵ میں بنت مخاض بھی ہو تو اس سے مفہوم ہوا کہ کمتر ب
عفو ہے۔ مترجم کہتا ہے بلکہ حدیث معتدل ہے کہ ۱۲۰ کے بعد مجموعہ چالیس زیادہ ہوں تو بنت لبون ہے
یا ایک زیادہ ہو تو بنت لبون چالیس تک اور اکتالیسویں سے حقہ پچاس تک ہے لیکن ابو داؤد کی روایت
ابن المبارک من یونس عن الزہری میں دوسرے معنی مصرح ہیں۔ م۔ ولنا انه عليه السلام كتب فی آخر ذلك
فی کتاب عمرو بن حزم۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم کو جو فرمان دیا
اس میں اس بیان کی آخر میں لکھا۔ فما كان اقل من ذلك۔ پس جو اس سے کم ہو۔ فسے یعنی پچاس
و چالیس سے کم ہو۔ ففی کل خمس ذود شاة۔ تو ہر پانچ اس میں ایک بکری ہے۔ فنعمل بالزيادة۔ پس
ہم لوگ اس زیادت پر عمل کرتے ہیں۔ فسے کیونکہ چالیس و پچاس کے حساب سے یہ نفی نہیں کہ کم میں
کچھ نہ ہو۔ پس ہم نے چالیس و پچاس میں موافق فرمان انسؓ کے اور کم میں موافق فرمان عمرو بن حزم
کے عمل کیا۔ مطع۔ میں کہتا ہوں کہ شارحین کی یہ تقریر تو صحیح نہیں جب کہ استدلال شافعی کے تحریر میں نے
بیان کر دی کہ مراد حدیث یہ کہ ایک سو بیس کے بعد جب زیادہ ہوں تو ایک سے چالیس تک بنت لبون
کیونکہ ابو داؤد کی روایت زہری میں ہے کہ پھر جب ایک سو بیس کے بعد ایک زیادہ ہوں تو تین بنت لبون
۱۲۹ تک ہیں پھر جب پورے ۱۳۰ ہو جاویں تو دو بنت لبون و ایک حقہ ہے الخ۔

پس تحقیق جواب یہ ہے کہ یہ روایت مرسل ہے جو تفسیر طہرائی گئی اور فرمان عمرو بن حزم جس کا مصنف
نے حوالہ دیا ہے اس کو ابو داؤد نے مراسیل میں اور اسحق بن راہویہ نے مسند میں اور طحاوی نے مشکل الآثار
میں حاد بن سلمہ سے روایت کیا کہ میں نے قیس بن سعد سے محمد بن عمرو بن حزم کا فرمان مانگا تو مجھے دے
کر کہا کہ میں نے اس کو ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم سے لیا اور مجھ سے ابو بکر نے کہا کہ یہ فرمان رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم نے میرے دادا کے واسطے لکھا تھا جب یمن بھیجا ہے پھر آخر تک روایت ذکر کی۔ اس میں ہے
کہ پھر جب ۱۲۰ سے بڑھیں تو اعادہ کیا جاوے اول فریضہ اونٹ کا الخ۔ پھر اگر عبدالرزاق و نسائی و ابن
حبان کی روایت فرمان عمرو بن حزم میں یہ زیادت نہیں ہے تو کچھ مضر نہیں۔ کیونکہ زیادت ثقہ مقبول ہے
بلکہ مؤید اس کی حدیث سفیان ثوری عن ابی اسحاق عن عامر عن علی رضی اللہ عنہ ہے جو بالکل اس کے
موافق ہے۔ (رواہ ابن ابی طیبہ)۔ اور اس میں دیگر آثار بھی ہیں پس معلوم ہوا کہ دو جو حدیث میں آیا
کہ پھر جب ۱۲۰ سے بڑھیں تو ہر چالیس پر بنت لبون اور ہر پچاس پر حقہ ہے اس کے معنی ہیں کہ جب

چالیس تک پہنچے ورنہ ایک بڑھنے سے بنت لبوں چالیس تک جیسا کہ ابو داؤد کی مرسل زہری میں ہے وہ ابو داؤد کے مرسل حماد بن سلمہ سے متعارض ہے اور مرسل حماد بن سلمہ عن قیس بن سعد اس وجہ سے مزج ہے کہ اول تو اس کے مؤید قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ وغیرہ۔ دوم یہ کہ اس سے خاص نقل فرمان ثبوت ہوتا ہے۔ سوم جمیع روایات میں موافقت ہو جاتی ہے۔ چہارم اصل یہ کہ عفویں نص ہے نقیال پنجم یہ محکم ہے اور وہ محتمل۔ تو یہی مزج ہے لیکن ضرور ہے کہ حساب چالیس و پچاس کا بعد ۱۵۰ کے تاویل کریں اور موافق قول شافعی کے حدیث عمرو بن حزم کا ترک لازم آتا ہے تو ہر ایک نے اپنے اجتہاد کو لیا۔ پس یہ انتہائے تحقیق المقام ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

پھر اختلاف دو مقام پر ہے اول تو ۱۲۰ سے لے کر ۱۵۰ تک کیونکہ یہ مقدار صرف (۳۰) ہے پھر ۱۵۰ سے لے کر ۲۰۰ تک میں چالیس و پچاس کا حساب درست مگر چالیس سے کم میں ہمارے نزدیک مثل ابتداء کے اور شافعی کے نزدیک نہیں ہے۔ بالجلد نصاب اونٹ کی زکوۃ کا یہ ہے جو مذکور ہوا۔ والبحت والعراب سواء۔ اور بختی و عربی دونوں برابر ہیں۔ فے یعنی اونٹ کسی قسم کے ہوں جب حد و نصاب کو پہنچیں زکوۃ واجب ہوگی۔ لان مطلق الاسم یقنا ولہما۔ کیونکہ اہل کالفظ دونوں کو شامل ہے۔ فے توجب حدیث میں اہل پر زکوۃ ہے تو بختی ہوں یا عربی یا مختلط ان پر زکوۃ ہے۔ کم مکر عمر کا بچہ جو نصاب میں شمار ہو البوصیفہ و محمد کے نزدیک بنت خاض ہے (شرح الطحاوی) اور اندھا و بچہ شمار ہو گا مگر زکوۃ نہ لیا جائے گا اور واضح ہو کہ زکوۃ لینے والا ایسی اونٹنی نہیں لے گا جو بچہ کو دو روہ پلائی ہو یا گوشت کے لیے مونی کی گئی یا حاملہ ہو اور اونٹوں کی زکوۃ میں مادہ کے سوائے نہ نہیں لے گا (محیط المفسر م)

فصل فی البقر: (فصل جس گائے کی زکوۃ میں)۔ واضح ہو کہ بقر اسم جنس ہے نہ مادہ پر بولا جاتا ہے اور بقرہ ایک راس اور کہا گیا کہ ثوث ہے۔ اس کا نصاب (۳۰) ہے چنانچہ فرمایا۔ لیس فی اقل من ثلاثین من البقر صدقة۔ ۳۰ بقرے کم میں زکوۃ نہیں۔ فاذا كانت ثلاثین سائمة وحال حیہا المحول فہی تابعہ او تبیعہ۔ پھر جب ۳۰ ہو جاویں در حالیکہ سائمہ ہوں اور ان پر سال گزر جاوے تو ان میں ایک تبیع اور تبیعہ واجب ہے۔ وہی التي طعنت فی الثانیہ۔ اور تبیع یا تبیعہ وہ بچہ جو دوسرے سال میں لگا ہو۔ فے اور ہیاں و بکریوں میں کچھ مادہ بچہ دینا متعین نہیں۔ ف۔ اور یہی مکر عمر ہے جب زکوۃ کے جالوروں میں شمار ہو گا۔ (شرح الطحاوی)۔ و فی اربعین مسن او مسنت۔ اور چالیس میں ایک مسن یا مسنہ واجب ہے۔ وہی التي طعنت فی الثانیہ۔ اور مسن یا مسنہ وہ بچہ جو تیسرے سال میں لگا ہو۔ بہذا امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معاذ رضی اللہ عنہ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یہی حکم دیا تھا۔ فے جب ان کو یمن بھیجا ہے۔ وکما رواہ الاربعہ وابن عباس والحاکم)۔ اور ابن عبد البر نے کہا کہ اس کی اسناد متصل ہے اور ابن حزم نے اسی پر جزم کیا کیونکہ مسروق نے یمن میں معروف پایا کہ معاذ بن جبل نے اسی نصاب پر زکوۃ وصول کی۔ (مفہم الفتح)۔ فاذا رادت علی اربعین۔ پھر جب چالیس سے بڑھیں۔ فے تو امام البوصیفہ سے تین روایات ہیں

اول یہ کہ۔ وجب فی الزیادۃ بقدر ذلک۔ زیادتی عین بقدر اس کے واجب ہے۔ الی استین۔ ساتھ
تک۔ ففی الواحدة الزائدة ربع عشر مسنة۔ پس ایک زائد میں مسنہ کا چالیسواں حصہ ہے۔ و فی
الاثنين نصف عشر مسنة۔ اور دو زوائد میں بیسواں حصہ مسنہ کا۔ و فی الثلاثة ثلثه اس باع عشر مسنة
اور تین زائد میں تین چالیسویں حصے۔ فے یعنی مسنہ کی قیمت لگا کر مثلاً فرض کرو کہ دس آنہ کا ہے تو
اس کے چالیس حصہ کر کے تین حصہ چنانچہ تین پیسے ہوئے۔ اور علی ہذا القیاس م۔ و ہذا روایۃ الاصل
اور یہ مبسوط کی روایت ہے۔ لان العفو ثبت لصابخلاف القیاس ولانہن ہهنا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مال
زکوۃ میں عفو کا ثبوت از روے نص کے ہوا بخلاف قیاس کے اور یہاں یعنی چالیس سے زائد کی عفو میں کوئی
نص نہیں۔ فے تو ہم قیاس سے ثابت نہیں کر سکتے ہیں۔ لیکن آگے آتا ہے کہ ایک نص وارو ہے مگر
جب کہ ماؤل ہو۔ م۔ وروی الحسن عنہ انه لا یجب فی الزیادۃ شئی حتی یبلغ خمسين ثم فیہا مسنة
دس بج مسنة او ثلث تبیع۔ اور روایت دوم وہ جو حسن بن زیاد نے ابو ضیف سے روایت کی کہ زیادتی
میں کچھ واجب نہ ہو گا یہاں تک کہ پچاس پہونچیں پھر پچاس میں ایک پورا مسنہ ہو گا اور اس کے ساتھ
مسنہ کی چوتھائی قیمت یا تبیع کی تہائی قیمت ہو گی۔ لان مبنی ہذا النصاب علی ان یکون بین کل
عقدین وقص و فی کل عقد واجب۔ اس روایت کی وجہ یہ کہ نصاب بقدر کا مبنی اس شان پر ہے کہ ہر
دو عقد کے درمیان وقص یعنی عفو ہو اور ہر عقد پر جا کر واجب ہو۔ فے عقد یعنی دہائی کی گروہ۔ جسے ۳۰
۴۰، ۵۰، ۶۰، ۷۰ وغیرہ تو ۳۰ اور ۴۰ کے درمیان عفو ہے اور ۴۰ کے عقد پر تبیع واجب اسی طرح ۶۰
سے دہائی تک عفو ہے اور ۵۰ پر جا کر واجب ہوا۔ وقال ابو یوسف و محمد لا شئی فی الزیادۃ حتی
تبلغ ستین۔ اور صاحبین نے کہا کہ چالیس سے بڑھنے میں کچھ واجب نہ ہو گا یہاں تک کہ ساٹھ کو پہونچیں۔
فے اور یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ و ہو روایت عن ابی حنیفہ۔ اور یہی تیسری روایت امام
ابو حنیفہ سے ہے۔ فے یہی روایت اونٹن ہے (الحیظ)۔ اور یہی مختار ہے۔ (جوامع الفقہ ع)۔ اسی
پر فتویٰ ہے۔ (البحر)۔ بقولہ علیہ السلام لمعاذ لا تاخذ من اوقاص البقر شیئاً۔ کیونکہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذؓ کو ارشاد فرمایا کہ اوقاص البقر سے کچھ نہ لینا۔ وفسرہ بما بین اربعین الی
ستین۔ اور علماء نے اوقاص کی تفسیر کی کہ وہ مقدار جو ۴۰ اور ۶۰ کے درمیان ہے۔ فے یعنی دو نصاب
کے درمیان۔ قلنا قد قیل ان المراد ہهنا الصغار۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ یہ بھی کہا گیا کہ اس مقام پر اوقاص
سے بہت چھوٹے بچے مراد ہیں۔ فے یعنی مجلہ جو سال بھر کے نہ ہوں۔ مترجم کہتا ہے کہ اس تاویل میں
اشکال ہے۔ وارقطنی اور ابوبکر البزارؓ نے ابن عباسؓ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
معاذؓ کو یمن بھیجا اور حکم دیا کہ ہر تیس بقر سے تبیع یا تبیعوے اور ہر چالیس سے مسن یا مسنہے پس
اہل یمن لے کہا کہ پھر اوقاص یعنی اوقاص میں کیوں نہیں لیتے تو معاذؓ نے کہا کہ مجھے رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم نے اس میں کچھ حکم نہیں دیا اور میں عنقریب دریافت کر لوں گا جب وہاں حاضر ہوں گا پس
سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر ہو کر دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا کہ اوقاص میں کچھ نہیں ہے
ابن الہمام نے کہا کہ اس کی اسناد میں ضعف ہے اور ہم طبرانی کی روایت معاذ بن جبلؓ میں مذکور ہے کہ مجھے

حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ اہل ین میں حکم دیا کہ بقرہ تینس میں تبیعہ اور ہر چالیس میں سنہ اور ساٹھ میں دو تبیعہ اور ستر میں تبیعہ و سنہ لون اور حکم دیا کہ اس کے مابین کچھ نہ لول مگر جب کہ سنہ یا جذع کو پونچے و رواہ القاسم بن سلام یعنی ابو عبیدہ۔ ابن الہام نے کہا کہ روایت مرسل ہے اور راوی غیر مشہور۔ میں کہتا ہوں کہ مرسل اور غیر مجروح سے ضرر نہیں اور یہ مفید ہے کہ بعد دریافت کے روایت کی۔ فاحفظ فانہ نافع ہم

ثم فی الستین تبیعان او تبیعتان۔ پھر ساٹھ میں دو تبیعہ یا دو تبیعہ ہیں۔ فے بحساب ہر تیس پر تبیعہ یا تبیعہ کے۔ وفی سبعین مسنہ و تبیع۔ اور ستر میں ایک سنہ و ایک تبیع۔ فے یعنی ۴۰ کا سن یا سنہ اور ۳۰ کا تبیع یا تبیعہ۔ وفی ثمانین مسنات۔ اور اسی میں دو سنہ ہیں۔ فے بحساب ہر چالیس پر سنہ کے۔ وفی تسعین ثلثہ اتبعہ۔ اور نوے میں تین تبیعہ ہیں۔ وفی المائتہ تبیعان و مسنت۔ اور تلو میں دو تبیعہ و ایک تبیعہ کی طرف۔ بقولہ علیہ السلام فی کل ثلثین من ابقی تبیع او تبیعۃ وفی کل اربعین من او سے تبیعہ کی طرف۔ بقولہ علیہ السلام فی کل ثلثین من ابقی تبیع او تبیعۃ وفی کل اربعین من او مسنت۔ بدیل قولہ علیہ السلام بقرہ سے ہر تیس میں ایک تبیع ہے یعنی نر یا مادہ اور ہر چالیس میں سن ز یا سنہ مادہ ہے۔ فے رواہ ابو داؤد عن علیؓ و رواہ الطبرانی عن معاذ بن ع۔ والجوامیس والبق سوا۔ جاموس و بقرہ برابر ہیں۔ فے یعنی زکوۃ کے حق میں حکم یکساں ہے حتی کہ ہر تیس بھینسوں پر ایک سال گذرا ہوا بچہ نر یا مادہ ہے اور ہر چالیس بھینسوں پر دو سال گذرا ہوا نر یا مادہ بچہ ہے۔ لان اسم ابقی یتنا ولہما۔ کیونکہ بقرہ کا نام گائے و بھینس دونوں کو شامل ہے۔ فے اور بیل و بھینسا اسی جنس میں ہیں اذھو نوع منہ۔ کیونکہ جاموس یعنی گاومیش ایک قسم گاؤں کی ہے۔ الا ان ادھام الناس لایسبق الیہ فی دیارنا لقلنتہ۔ مگر ہمارے مرغیان میں چونکہ بھینس بہت کم ہیں تو گاؤں بولنے سے گاومیش کی طرف خیال نہیں جاتا ہے۔ فے اور ہمارے دیار ہندوستان میں بھی دونوں کا نام عیوہ معروف ہونے سے جنس و ذات کا خیال جھوڑ کر گائے کہنے سے بھینس کی طرف بالکل ذہن تباد رہوگا۔ مگر زکوۃ تو اصل حقیقت پر مبنی ہے ہاں قسم کی بناء البتہ عرف تباد پر ہے۔ فلذلک لا یحفت بہ فی یمینہ لایاکل لحم بقرہ۔ اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ گوشت گاؤں نہ کھاؤں گا تو بھینس کا گوشت کھانے سے حانت نہ ہوگا۔ فے یعنی قسم نہ ٹوٹے گی۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کے ملک میں تو گاومیش اور گاؤں میں ذاتی جنسیت کے ساتھ نام کی بھی کچھ شرکت ہے لہذا قسم نہ ٹوٹنا ایک نوع بتاؤں پر ہے اور ہمارے دیار میں تو کچھ شبہ نہیں کہ بھینس کے گوشت سے مانند بکری کے گوشت کے حانت نہ ہوگا۔ روا اللہ تعالیٰ اعلم ہم) اگر پالتو مادہ اور جنگلی نر سے پیدا ہوئے ہوں تو ان پر زکوۃ ہے اور برعکس ہو تو نہیں ہے۔ (محلہ السرخسی ع)۔ اگر گائیں بھینسیں مختلف ہوں تو نصاب پورا کرنے کے لیے ان کو ملا کر شمار کرنا واجب ہے پھر دونوں قسم میں سے جس قسم کے زیادہ ہوں اسی قسم سے زکوۃ دینی لیا جاوے اور اگر مساوی ہوں تو اصلی میں ادنی لیا جاوے اور ادنی میں سے اعلی لیا جاوے۔ (ابو جہ)۔ افضل یہ کہ بقرہ کی زکوۃ میں نر سے تبیعہ اور مادہ میں سے تبیعہ دی جاوے۔ (القناریہ)

فصل فی الغنم : فصل غنم کی زکوۃ کے بیان میں . فے غنم ہر شخص کے لیے مفت غنیمت سے

بجلاف گائے کے کہ وہ سینک بھونک کر پیٹ بقر کرتی ہے . غنم اسم جنس ہے جو بکری و بھیر دونوں قسم کو شامل ہے . اس کا کمتر نصاب چالیس ہے چنانچہ فرمایا . لیس فی اقل من اربعین من الغنم السائمة صدقة . غنم کی چالیس چرائی والیوں سے کم میں زکوۃ نہیں ہے . فاذا کانت اربعین . پھر جب چالیس ہو جاویں . فے جن میں سال بھر کا بچہ بھی شمار ہوگا نہ کم کا . (شرح الطحاوی) . اور وہ بھی پالتو مادہ سے پیدا ہوا اگرچہ نر جنگلی بکرا یا ہرن ہو نہ برعکس . (حیض السرخسی) . پس شمار چالیس ہو . سائمة . در حالیکہ سائمة ہوں . و حال علیہا المحول . اور ان پر سال پیٹ جاوے . ففیہا شاة . تو ان میں ایک شاة واجب ہے . فے نر ہو یا مادہ . پھر جب چالیس سے بڑھیں تو بھی ایک ہی واجب رہے گی . الی مائتہ و عشرين . ایک سو بیس تک . فاذا زادت واحدة ففیہا شاتان الی مائتین . پھر جب ۱۲۰ پر ایک زیادہ ہوئی تو اس میں دو بکریاں واجب ہیں دو سو تک . فاذا زادت واحدة ففیہا ثلث شياه . پھر جب دو سو پر ایک زیادہ ہو تو اس میں تین بکریاں ہیں . فے پھر ہی تین بکریاں واجب رہیں گی یہاں تک کہ چار سو پورے ہوں . فاذا بلغت اربع مائتہ ففیہا اربع شياه . پھر جب چار سو ہو جاویں تو اس میں چار بکریاں واجب ہیں . ثم فی کل مائتہ شاة . پھر ہر سینکڑے پر ایک بکری بڑھتی جاوے گی . فے حتی کہ پانچ سو پر پانچ اور چھ سو پر چھ ہیں . علی ہذا القیاس . ہکذا وں والبیان فی کتاب رسول اللہ علیہ السلام . ایسا ہی بیان نصاب وارد ہوا ہے فرمان حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں . فے جو عمرو بن حزم کو کہہ دیا . دنی کتاب ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ . اور فرمان زکوۃ حضرت صدیق رضی اللہ عنہ . فے رواہ البخاری . اور فرمان حضرت عمر رضی اللہ عنہ . رواہ ابو داؤد و غیرہ . وعلیہ انعقد الاجماع . اور اسی پر اجماع منعقد ہوا . فے اور یہی فقہا سلف و خلف اور چاروں مجتہدین وغیرہم کا مذہب ہے . مفع . والضان والمغر سواء . اور قسم ضان و مغر دونوں اس میں یکساں ہیں . فے حتی کہ نصاب پورے ہونے میں دونوں کو ملا یا جائے گا . اور اس میں کچھ اختلاف نہیں . مع . لان بفظ الغنم شاملة للكل . کیونکہ لفظ غنم دونوں کو شامل ہے فے جیسے اسم جنس اپنے انواع کو شامل ہوتا ہے . والنص وی دہ . اور نص بلفظ غنم وارد ہے فے تو دونوں شامل رہیں . ویؤخذ الثنی فی زکوۃ . اور ثنی اس کی زکوۃ میں لیا جائے گا . فے خواہ ضان کا ہو یا مغر کا . ولا یؤخذ المجذع من الضان الا فی روایت الحسن بن ابی حنیفہ . اور ضان کا جذع نہیں لیا جائے گا . ظاہر الروایت میں سوائے حسن بن زیاد کی روایت ابو حنیفہ کے . والثنی ما تمت له سنة . اور ثنی وہ بچہ کہ پورا سال بھر کا ہو . فے دوسرے میں لگا ہو . اور گائے کا ثنی دو برس کا ازراؤنٹ کا پانچ برس کا ہے . والمجذع ما اتی علیہ اکثرھا . اور جذع وہ بچہ کہ جس پر سال کا زیادہ حصہ گزرا ہو . فے یہی ظاہر المذہب ہے اور بدائع وغیرہ میں کہا کہ جس پر چھ ماہ گزرے ہوں . مع . وعن ابی حنیفہ وهو قولہما انه یؤخذ المجذع . اور امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ ضان کا جذع لیا جاوے اور یہی صاحبین کا

قول ہے۔ بقولہ علیہ السلام انما حقنا المجذعة والثنی۔ کیونکہ حدیث ہے کہ ہمارا حق تو جذعہ وثنی ہے۔ یہ روایت تو غریب ہے لیکن مسعر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو مصدقین سے روایت ہے کہ ہم کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاملہ بکری لینے سے منع فرمایا اور ہم جذعہ یا ثنیہ لیں گے۔ (کمارواہ ابو داؤد والنسائی واحمد)۔

اسی طرح حدیث سفیان بن عبد اللہ میں حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ منحلہ یعنی جذعہ سے چھوٹا تعداد تصاب میں شمار ہوگا اور زکوۃ میں نہ لیا جائے گا۔ اور گوشت کے موٹے تازے اور بچہ کو دودھ پلانے والی اور حاملہ اور غنم کا نہ نہیں لیا جائے گا بلکہ جذعہ یا ثنیہ لیا جائے گا اور یہ عدل ہے اور حدیث کو مالک نے موطا میں روایت کیا۔ مف۔ دلانہ یتاوسی بہ الدھیجۃ۔ اور جذعہ اس وجہ سے جائز ہوگا کہ اس کی قربانی جائز ہے۔ ف۔ کافی حدیث عاصم بن کلیب رحمہ اللہ عند ابی داؤد وابن ماجہ واحمد والحاکم۔ فکذا الزکوۃ۔ تو زکوۃ بھی جائز ہے۔ وجہ انظار حدیث علیؓ موقوفاً و مرفوعاً۔ وجہ ظاہر الروایۃ کی حدیث حضرت علیؓ ہے جس کو حضرت علیؓ کا قول کر کے موقوف اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کر کے مرفوع روایت کیا گیا کہ۔ لا یؤخذ فی الزکوۃ الا الثنی فصاعداً۔ زکوۃ میں نہیں لیا جائے گا مگر ثنی یا اس سے بڑھ کر ف۔ ثنی سے کم یعنی جذعہ جائز نہ ہوا۔ ولان الواجب هو الوسط وهذا من الصغار۔ اور اس وجہ سے کہ واجب تو اوسط درجہ کا ہے اور جذعہ ادنی درجہ میں ہے۔ ف۔ ف۔ تو جذعہ جائز نہ ہوا۔ وبعذا لا یجوز فیہا المجذع من المعن۔ اور اسی ادنی ہونے کی وجہ سے معز کا جذعہ زکوۃ میں لینا بالاتفاق نہیں جائز ہے۔ رہا جذعہ الضان کی قربانی ہونا تو فرمایا کہ۔ جواز التخصیص بہ عرف نصا۔ جذعہ کا قربانی میں جائز ہونا نص سے معلوم ہوا۔ ف۔ کہ جب سنہ میسر ہونا مشکل ہو تو ضان کا جذعہ ذبح کرو۔ (رواہ مسلم عن جابرؓ) اور زکوۃ میں کوئی نص نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ روایت نص تو اوپر گذری کہ انما حقنا المجذع والثنی۔ تو جواب دیا کہ المراد باروی المجذع من الابل۔ مراد اس روایت سے اونٹ کا جذع ہے۔ ف۔ سروجی نے کہا کہ تاویل بعید ہے اس واسطے کہ اونٹ میں مذکر یعنی نر تو لیا نہیں جاتا۔ مع۔ پھر مخفی نہیں رہا کہ مسعر رضی اللہ عنہ کی حدیث ابو داؤد و نسائی واحمد میں اور حدیث سفیانؓ کے موطا میں صریح اس تاویل کو رد کرتی ہیں اور وہ بلاشبہ حکم مرفوع ہے تو غیر ظاہر الروایۃ کو ترجیح دینا واجب ہوا یعنی امام و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق جذع الضان لینا جائز ہے مف۔ ویؤخذ فی زکوۃ الغنم الذکوس والاناث۔ اور غنم کی زکوۃ میں نر و مادہ دونوں لینا جائز ہے۔ لان اسم الشاة ینتظمہما وقد قال علیہ السلام فی اربعین شاة شاة۔ کیونکہ شاة کا لفظ نر و مادہ دونوں کو شامل ہے حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ چالیس شاة میں ایک شاة واجب ہے۔ ف۔ ف۔ تو شاة خواہ نر ہو یا مادہ ہو دے دے والحدیث رواہ ابو داؤد و الترمذی ۴۰۔

حضرت الصدیق و حضرت عمر رضی اللہ عنہما کے فرمان زکوۃ میں یہ عبارت موجود ہے۔ وما کان مسئلہ من خلیطین فانہما تیراجعان باسویہ ولا یصح بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع فانہ الصدقة۔ یعنی اور جو چیز کہ دو خلیط سے ہو تو دونوں باہم عدل کے ساتھ رجوع کریں اور جمع نہ کیا

جاوے درمیان متفرق کے اور نہ تفرقہ کیا جاوے درمیاں مجتمع کے بخوف زکوۃ۔ شافعی نے کہا کہ اس حکم سے مثلاً ۵ اونٹ یا ۳۰ گائے یا ۴۰ غنم اگر وہ شخصوں میں بشرائط خلط مخلوط ہوں تو اس نصاب واحد میں زکوۃ واجب ہوگی اور ہمارے نزدیک زکوۃ واجب نہیں اور حدیث کے یہ معنی نہیں ہیں ورنہ ہر ایک پر نصاب یکم میں زکوۃ لازم آوے اور یہ خلاف حدیث ہے پس جمع و تفریق باعتبار ملک کے مالکان و مصدق و دونوں کو منع ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے ملک میں ۱۲۰ بکریاں مجتمع ہیں تو ایک بکری واجب ہے پس اگر مصدق ان کو ۳۰، ۴۰، ۵۰ کے تین ٹکڑے کرے تو تین بکریاں لازم آویں اور اگر تین شخصوں کی درحقیقت ہوں تو ان پر خلط کرنے سے ایک ہی بکری رہ جائے۔ اسی طرح اگر چالیس بکریاں دو آدمیوں کی ہیں تو ان کو مجتمع کر کے نصاب نہ بناوے حالانکہ ہر ایک کے ۲۰ ہیں اور اگر ایک کی ہوں تو وہ دو ٹکڑے نہ کرے کہ زکوۃ نہ ہو پس حاصل یہ کہ اگر واقعی خلط ہوں تو مصدق نے جو لیا ہے دونوں خلط باعتبار اپنے حصہ کے سمجھ لیں اور اگر خلط نہ ہوں تو بخوف صدقہ جمع و تفریق نہیں جائز ہے پس قولہ لا یجمع بین متفرق۔ متفرق ملک والے جانوروں کو مصدق جمع نہ کرے تاکہ نصاب پورا کرے اور نہ مالکان مجتمع کر کے (۱۲۰) بکریوں پر ایک ہی بکری دیں۔ ولا یفرق بین مجتمع مخافۃ الصدقۃ اور مجتمع کو متفرق نہ کرے۔ بخوف صدقہ حتی کہ مالک واحد ۴۰ غنم کو دو جگہ متفرق نہ کرے تاکہ زکوۃ لازم نہ آوے یا مصدق ۱۲۰ کو ملک واحد میں مجتمع جن میں ایک بکری ہے تین ٹکڑے کر کے تین بکریاں نہ کرے۔ پس مصدق تو نصاب بنانے یا صدقہ بڑھانے کی غرض سے جمع و تفریق نہ کرے اور مالکان نصاب توڑنے یا صدقہ گھٹانے کے لیے جمع و تفریق نہ کریں اور میں نے اس تفریق سے بعض جہلاء کا زعم توڑا جو اس مسئلہ کو مخالف حدیث زعم کرتے ہیں حالانکہ میں موافق و محقق ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل فی الخیل: (فصل گھوڑوں کی زکوۃ میں)۔ خیل ہر قسم کے گھوڑے کو شامل ہے خواہ مذکر ہو یا بیٹھ ہو۔ واضح ہو کہ جو گھوڑا جہاد وغیرہ میں استعمال کا ہو اس میں بالاتفاق زکوۃ نہیں۔ فتح۔ اور جو گھوڑا تجارت کا ہے بالاتفاق اس کی قیمت پر زکوۃ ہے۔ (المضمرات)۔ اور جو گھوڑے چرائی و نسل کے ہیں ان میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ اذا كانت الخیل سائمة۔ جب خیل سائمہ ہوں۔ ذکوسا و اناثا۔ نر و مادہ ملے ہوئے۔ نسے تو اصح یہ کہ ان کے نصاب کی کچھ تعداد نہیں اور نہ ان کی ذات سے جزو زکوۃ ہے اور بالاجماع ان کی زکوۃ کو امام جبرائیل نہیں وصول کرے گا بلکہ اس کے مالک پر واجب ہے فصاحبها بالخیار۔ تو ان کا مالک مختار ہے یعنی دو باتوں میں ایک یہ کہ۔ ان شاء اعطی من کل قریس دینارا۔ اگر چاہے تو ہر گھوڑے سے دینار دے دے ایک۔ دوم ان شاء قومها و اعطی من کل مائتین خمسة دراهم۔ اگر چاہے تو ان کی قیمت لگا کر ہر دو سو درم سے پانچ درم دے دے نسے یعنی مثلاً قیمت اندازہ کرنے والوں نے چار سو درم کا گھوڑا بتلایا تو ہر دو سو پر پانچ کے صاحب سے دس درم اس گھوڑے کی زکوۃ دے دے۔ و هذا عند ابی حنیفہ و هو قول ذہبی۔ اور یہ حکم زکوۃ واجب ہونے کا امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور یہی زکوۃ کا قول ہے۔ و قال لا زکوۃ فی الخیل۔ اور ابو یوسف

محمد نے کہا کہ خیل میں زکوۃ نہیں۔ منے یہی مالک و شافعی واحد کا قول ہے۔ بقولہ علیہ السلام لیس علی المسلم فی عبیدہ و لانی فرسہ صدقۃ۔ بدلیل حدیث کہ نہیں ہے مسلمان پر اس کے غلام میں اور نہ اس کے گھوڑے میں کچھ صدقہ۔ منے رواد السنہ۔ ہم کہتے ہیں کہ غلام تجارت میں بالاجماع صدقہ ہے تو غلام خدمت مراد ہے اسی طرح فرض جہاد و ضرورت تو خیل سائے میں صدقہ نہ ہونا کہاں سے ثبوت ہوا۔ بلکہ دلیل موجود ہو تو زکوۃ واجب ہوگی۔ ولہ قولہ علیہ السلام فی کل فرس سائے دنیا و عیشۃ و ما احمل۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل حدیث کہ ہر چرائی کے گھوڑے میں ایک دینار یا دس درم واجب ہیں۔ منے یہ حدیث بدون ذکر دس درم کے وارقطنی و بیہقی نے روایت کر کے کہا کہ ضعیف ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کی قوت کے واسطے حدیث ابو ہریرہؓ ہے کہ جس میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوۃ نہ دینے والوں کے ذکر میں گھوڑوں کا ذکر فرمایا کہ ایک وہ مرد جس نے گھوڑے کو اظہار ثروت و تعفف کی راہ سے بانڈھا پھر وہ اس گھوڑے کی گردن و پیٹھ میں اللہ تعالیٰ کا حق نہیں بھولا۔ (کماری و النجاری و سلم)۔ تو پیٹھ کے بعد گردن کا حق وہی زکوۃ ہے کیونکہ بالاتفاق سوائے زکوۃ کے دیگر حقوق ساقط ہیں۔ منع۔ پھر اگر کہا جاوے کہ صحاح السنۃ کی حدیث جس سے صاحبین نے استدلال کیا وہ اس کے معارض واضح و اقویٰ ہے تو جواب یہ کہ وہ مآول ہے۔ و تاویل ماردیہ۔ اور تاویل اس حدیث کی جو صاحبین نے روایت کی منے یہ کہ گھوڑے سے مراد اس میں فرس انگاری ہے۔ منے یعنی غازی مسلمان پر اس کے گھوڑے کی زکوۃ نہیں اور احمد بن زنجویہ نے کتاب الاموال میں کہا کہ حدیث ثناء علی بن الحسن حدیث ثناء سفیان بن عیینۃ عن ابن طاووس عن ابیہ قال الذی یعنی طاووس نے کہا کہ میں نے ابن عباسؓ سے پوچھا کہ کیا خیل میں زکوۃ ہے فرمایا کہ غازی فی سبیل اللہ کے گھوڑے پر زکوۃ نہیں ہے۔ مع۔ و ہوا المنقول عن زید بن ثابت۔ اور یہی زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے منقول ہے۔ منے کتب الروایۃ میں نہیں ملی۔ ہاں شیخ ابوزید نے کتاب الاسرار فقہ میں ذکر کیا ہے۔ مع۔ و التخییر بین الدینار و التقویم مائور عن عمرؓ۔ اور اختیار ہوتا کہ چاہے ایک دینار دیدے یا قیمت لگا کر زکوۃ دے یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔

منے واضح ہو کہ زکوۃ الخیل کے مسئلہ میں فتاویٰ قاضی خاں و خلاصہ و کافی میں ہے کہ فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔ مگر شمس الاثر سرخسی و صاحب القحف نے قول ابو حنیفہؒ کو ترجیح دی کہ فرسہ کی اضافت سے اس کی سواری و استعمال کا گھوڑا مراد ہے۔ تو ایسے گھوڑے میں زکوۃ نہ ہونے سے کیونکہ لازم آیا کہ عموماً کسی گھوڑے میں زکوۃ نہیں۔ پھر گردن پر حق سوائے زکوۃ کے اور نہیں رہا۔ حدیث میں جب آپ سے گدھوں کو پوچھا گیا تو ارشاد فرمایا کہ اس کے بارہ میں مجھ پر کچھ نازل نہیں ہوا۔ پس اگر گھوڑوں میں زکوۃ تجارت مراد ہوتی تو وہ گدھوں میں بھی بلا خلاف موجود ہے پس گھوڑوں میں زکوۃ سائے ثابت ہے بعض نے کہا کہ ثبوت پہلے تھا پھر نسخ ہو گیا بدلیل حدیث علیؓ مرفوعاً کہ میں نے تم کو زکوۃ الخیل و زکوۃ غلاموں سے عفو کیا پس درم و دینار کی زکوۃ لاؤ (رواہ الترمذی و النسائی)۔ جواب۔ کچھ بھی ولایت نسخ نہیں بلکہ خدمتی غلام بالاجماع مراد ہیں تو وہی گھوڑے بھی۔ ابن السدر نے کہا کہ خلفائے راشدین سے زکوۃ الخیل ثابت نہیں۔ جواب آ کہ غلط دعویٰ ہے بلکہ وارقطنی نے جویریہ عن مالک عن الزہری عن السائب بن یزید رضی

اللہ عنہ روایت کی کہ سائب نے فرمایا کہ میں نے اپنے باپ کو دیکھا کہ ٹیل کو مغنم لاتے پھر اس کی زکوۃ حضرت عمرؓ کو ادا کرتے تھے۔ ابن عبد البر نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ عبد الرزاق نے ابن جریر عن عمرو بن دینار عن جبر بن یعلیٰ بن امیہ عن امیہ روایت کی جس میں حضرت عمرؓ نے یعلیٰ کو ہر فرس سے ایک دینار لینے کا حکم کیا۔ عبد الرزاق عن ابن جریر عن ابن ابی حصین عن ابن شہاب الزہری روایت کی کہ حضرت عثمانؓ ٹیل کی زکوۃ لیتے اور مجھے سائب بن یزید نے خبر دی کہ میں گھوڑوں کی زکوۃ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس لایا تھا۔ منع۔ یہ روایات صحیحہ ثابت ہیں کہ قول ابو حنیفہ احوط ہے اور قول صاحبین بوجہ موافقت جمہور کے لینا آسان ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر بقول ابو حنیفہ "مختلط نروادہ میں تو زکوۃ ہے۔ ویس فی ذکور ما منفردہ زکوۃ۔ اور فقط تنہا مذکر گھوڑوں میں زکوۃ نہیں ہے۔ لانہا لا تناسل۔ کیونکہ فقط نروں سے تناسل نہیں ہوتا۔ فے توجب نمونہ ہوا تو زکوۃ بھی نہیں ہے۔ وکذا فی الاناث المنفردات فی روایت اور ہی حکم تنہا گھوڑیوں میں بھی ایک روایت میں ہے۔ وعنه الوجوب فیہا۔ اور دوسری روایت میں امام سے فقط گھوڑیوں میں وجوب زکوۃ ہے۔ لانہا تناسل بالفحل المستعار بخلاف الذکور۔ کیونکہ فقط گھوڑیاں تو غیر کے گھوڑے سے بنتی ہیں بخلاف نروں کے۔ وعنه انہا تجب فی الذکور المنفردہ ایضاً۔ اور امام سے دوسری روایت میں فقط نر گھوڑوں میں وجوب زکوۃ آیا ہے۔ فے شیخ محقق ابن اہام رحمہ اللہ تعالیٰ نے فتح القدر میں تحقیق سے روایات میں ترجیح دی کہ فقط گھوڑیوں مادہ کی صورت میں زکوۃ واجب ہے اور گھوڑوں یعنی فقط نر گھوڑوں کی صورت میں نہیں واجب ہے۔ مف۔ ولا شئی فی البغال والحیمر۔ اور خچروں و گدھوں میں کچھ زکوۃ واجب نہیں ہے۔ فے اگرچہ سائمہ اور مختلط نروادہ ہوں۔ لقولہ علیہ السلام لم یزل علی فیہا شئی۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خچروں و گدھوں کی زکوۃ میں مجھ پر کچھ حکم نازل نہیں ہوا۔ فے (کما رواہ البخاری)۔ لیکن اس میں خچروں کا ذکر نہیں ہے۔ شاید کہ دونوں کو ایک قسم شمار کیا جیسا کہ عرف میں ہے۔ والمقادیر تثبت سماعاً۔ اور مقلد میر زکوۃ تو سمعی ہیں۔ فے قیاسی و عقلی نہیں توجب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ سماع نہیں ہوا تو ان میں زکوۃ واجب نہ ہوگی۔ الا ان یکون للتجارة۔ مگر جب کہ خچر و گدھے تجارت کے لیے ہوں۔ فے تو تجارتی زکوۃ ان میں واجب ہوگی۔ لان الزکوۃ حنیث متعلق بالمالیہ کسائر اموال التجارة۔ کیونکہ زکوۃ تو اس حالت میں مالیت سے متعلق ہوگی جیسے دیگر اموال تجارت میں ہوتی ہے۔ فے و علی ہذا سکعلائے ہوئے پیتے وکتے میں زکوۃ تجارت واجب ہے (السراجیہ) یوں ہی تجارتی بلیوں میں ہونا چاہیے۔

فصل مسائل متعلقہ زکوۃ سوائے کے بیان میں۔ لیس فی الفصلان۔ نہیں ہے فصلان بالضم اونٹ کے بچوں میں جو بنت مخاض سے چھوٹے ہوں۔ والعجائیل جمع عجول یعنی نہ کائے کے بچوں میں جو جمیعہ نہ ہوں۔ والحملان بالضم یعنی نہ غنم نے بچوں میں۔ صدقۃ عند ابی حنیفہ۔ زکوۃ نزدیک ابو حنیفہ کے۔ فے یعنی جب خالی فصلان و عجائیل و حملان ہوں تو ابو حنیفہ کے نزدیک ان میں زکوۃ واجب نہیں۔ الا ان یکون معہا کبار۔ مگر جب کہ ان بچوں کے ساتھ بڑے بھی ہوں۔ فے یعنی پورے سال کے یا زیادہ۔ اگر کہا جاوے کہ یہ بچہ خود ہی بڑے ہو جانے کے اس

واسطے کہ زکوٰۃ تو بعد سال کے واجب ہوتی ہے۔ جواب میں بعض نے کہا کہ بعد سال کے اس قابل ہوں گے کہ اب سے ان پر زکوٰۃ کا سال شروع ہو یا ابتداء سے سال زکوٰۃ شمار کیا جاوے۔ بعض نے کہا کہ بلکہ یہ صورت ہے کہ مائیں بعد چھ ماہ کے قدر نصاب بچہ جنیں پھر مائیں مرگئیں اور بچہ رہے تو کیا وہ سال ان پر محمول ہوگا یا نہیں۔ علیٰ ہذا سال پھر دریاہ کے جانور تھے اور درمیان سال میں اس نے سال سے کم بچہ خریدے پھر بڑے مر گئے۔ (التخف)۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ مائیں بعد دس ماہ کے مریں اور بچہ رہ گئے تو بعد دو ماہ گزرنے کے کیا سال زکوٰۃ ان بچوں پر محمول ہوگا۔ حاصل جواب امام اعظمؒ کے نزدیک یہ کہ نہیں مگر جب کہ کوئی سال بھر یا زیادہ کا بھی ہو۔ مع۔ وھذا آخر اقوالہ۔ اور یہ امام اعظمؒ کے تین اقوال میں سے آخری قول ہے۔ وھو قول محمد۔ اور یہی امام محمد کا قول ہے۔ منے اور یہی سفیان ثوریؒ کا قول ہے۔ ع۔ دکان یقول اولاً یجب فیہا ما یجب فی المسان۔ اور ابو حنیفہؒ پیسے یہ کہتے تھے کہ ان بچوں میں وہ واجب ہوگا جو سنہ جانوروں میں واجب ہوتا ہے۔ منے یعنی بڑوں کی زکوٰۃ۔ وھو قول ذہبی و مالک۔ اور یہ زفر و مالک کا قول ہے۔ ثم رجع وقال فیہا واحد منها۔ پھر ابو حنیفہؒ نے رجوع کیا اور کہا کہ ان بچوں میں انھیں میں کا ایک واجب ہوگا۔ وھو قول ابی یوسف و الشافعی۔ اور یہی ابو یوسف و شافعی کا قول ہے منے بیسوط میں ایک حکایت ذکر کی کہ ابو یوسف نے کہا کہ میں نے جاکر ابو حنیفہؒ سے پوچھا کہ ایک شخص کے پاس چالیس حملان ہیں تو ان میں کیا واجب ہوگا۔ امامؒ نے کہا کہ مسنہ بکری واجب ہوگی۔ میں نے کہا کہ پھر تو چالیس حملان کی قیمت اس مسنہ کی قیمت سے زیادہ نہ ہوتی تو برابر ہوگی تب ایک ساعت غور کر کے کہا کہ ہاں مسنہ نہیں بلکہ انھیں میں کا ایک واجب ہوگا۔ میں نے کہا کہ بھلا کیا سال بھر سے کم بچہ زکوٰۃ میں لے لیا جائے گا۔ تب ایک ساعت غور میں گئے پھر کہا کہ تب تو اس میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ بعض نے کہا کہ اس میں ابو حنیفہؒ کی تعریف ہے کہ ایک مجلس میں یمن قل کہے ان میں سے کوئی متروک نہیں ہے۔ بعض مشائخ نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ جنون و اطفال سے واقع ہونا محال ہے۔ پھر امام ابو حنیفہؒ سے یہ کیونکر واقع ہوگا۔ فوائد الظہیر یہ مع۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کا کلام بھی اسی طرف مشعر ہے۔ مگر بعض مشائخ نے کہا کہ حکایت تو مشہور ہے پس ناچار تاویل کی جاوے کہ امام ابو یوسف کا امتحان کرنے کو ایسا کیا ہوگا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ بغیر اسناد تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر موضوعات حدیثیں مشہور ہیں حتیٰ کہ زحشری نے کشاف میں لکھیں بلکہ علامہ بیضاوی نے اس سے نقل کیں ہاں سراج المنیر میں مصرح تردید کر دی پس تردید اولیٰ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ بالجلد اول تو سنہ واجب کہتے پھر ان میں کا ایک واجب کہا۔ پھر اس سے بھی رجوع کیا۔ وجہ قولہ الاول ان الاسم المذكور فی الخطاب یتنظم اصغار و اکبار۔ قول اول کی وجہ یہ کہ نص میں جو اسم مذکور ہے وہ چھوٹے و بڑوں سب کو شامل ہے منے یعنی اہل و بقر و شاة جیسے بڑے ویسے بچہ حتیٰ کہ گائے کا گوشت نہ کھانے کی قسم میں طوان محل کھانے سے چھوٹا ہوگا تو بچوں پر بھی وہی زکوٰۃ بڑوں کی واجب ہے لیکن لازم آتا ہے کہ عمدہ مال یا در حقیقت کل مال لیا گیا اور یہ منع ہے لہذا رجوع کیا۔ وجہ الثانی تحقیق النظر من الجانبيين۔ قول دوم کی وجہ طرفین کا پورا لحاظ ہے۔ منے چنانچہ فقہوں کو بھی ایک بچہ مل گیا اور مالک پر تمام بچوں کی برابر قیمت کا مسدہ دینا

لازم نہ ہوا۔ لکھا یجب فی المہازیل واحد منها۔ جیسے مہرول جانوروں میں سے انھیں میں سے ایک واجب ہوتا ہے۔ فے توضیح یہ کہ مثلاً زکوۃ میں مسنہ واجب ہوئی اور مسنات میں سے بعض بڑی وقوی مولیٰ تازی ہے اور بعض چھوٹی کمزور لاغر ہے اور بعض درجہ اوسط پر ہے تو زکوۃ میں ہی اوسط واجب ہے پھر اگر سب ہی جانور منرول یعنی ذبی ریغل ہوں تو بضرورت واجب درجہ اوسط سے اتر کر انھیں مہرولوں میں سے ایک جائز ہے اسی طرح واجب عمر سے اتر کر ناقص عمر کا بھی جائز ہے لیکن ابو داؤد و نسائی کی حدیث سنوید بن غفلہ میں دو روہ پیتا بچہ لینے سے صریح ممانعت ہے۔ لہذا اس قول سے رجوع کیا۔ اور کہا کہ کچھ واجب نہیں ہے۔ وجہ الاخیر۔ اور اس قول اخیر کی وجہ یہ ہے کہ ان المقادیر لاید خلتھا القیاس بمقادیر نصاب میں دخل قیاس کو نہیں ہے۔ فاذا امتنع ایجاب ما وسوہ الشرع امتنع اصلاً۔ توجب تمتنع ہوا واجب کرنا ایسی چیز کا جس کے ساتھ شرع وارد ہوئی ہے تو بالکل امتناع ہو گیا۔ فے یعنی مثلاً ۲۵ پر بنت مخاض اور ۳۶ پر بنت لبون وغیرہ توجب ابتداء سے بنت مخاض ہی ندارد ہے تو زائد پر بنت لبون کہاں سے آوے اور اگر خرید کر دے تو گویا تمام مال یا عمدہ دیدے اور اگر انھیں میں سے دے تو خلاف منصوص ہو۔ علاوہ بریں مثلاً ۲۵ میں ایک دے تو ۳۶ میں پھر ۴۶ میں آخر تک کیونکر دے۔ پھر واضح ہو کہ موطاے مالک کی حدیث سفیان بن عبد البر میں ہے کہ حضرت عمر بن خطابؓ نے مجھے زکوۃ وصول کرنے کو بھیجا پس میں نصاب کے شمار میں سنہ (سال سے کم بچہ ۱۲) کو بھی گن دیتا تو ان لوگوں نے کہا کہ آپ سنہ کو شمار کرتے حالانکہ زکوۃ میں لیتے پس جب میں واپس آیا تو میں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے عرض کیا آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہاں سنہ ان پر تعداد نصاب میں شمار ہوگا اور ہم اس کو زکوۃ میں نہیں لیں گے۔ اصل حدیث موطا میں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سنہ بھی نصاب میں شمار ہے لہذا البوصیفہ نے فرمایا۔ واذا کان فیہا واحدۃ من المسان جعل الكل تبعاً له فی العقادھا نصاباً دون تاویتہ الزکوۃ۔ اور جب ان بچوں میں کوئی ایک بھی مسنہ ہو تو یہ سب بچے اس مسنہ کے تابع شمار کیے ہاویں مگر نصاب منعقد ہونے میں تابع ہیں نہ زکوۃ ادا ہونے میں۔ فے بلکہ زکوۃ میں توجب مسنہ واجب ہوا وہی لیا جائے گا۔ اور سنہ نہیں لیا جائے گا۔ یہ اس وقت ہے کہ جتنے واجب زکوۃ ہوئے ہیں ایک یا دو وہ ان بچوں میں موجود ہوں ورنہ وجوب نہ ہوگا۔ اس کا بیان یہ کہ ۱۱۹۔ حملان یعنی بکری کے حلوں بچہ میں اور دو بچے پورے سال بھر کے ہیں تو دونوں زکوۃ میں واجب ہوں گے اور اگر حملان ۱۲۰ ہوں اور ایک مسنہ ہو تو امام ابو صنیفہ و محمد کے نزدیک یہی ایک مسنہ واجب ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک ایک مسنہ و ایک بچہ واجب ہوگا اور یہی قیاس اونٹ و گائے کے بچوں میں ہے۔ جب مسنہ واجب ہوا تو وہ دیا جاوے اگرچہ درجہ اوسط سے کم ہو۔ اگر سال گذر کر مسنہ مر گیا تو باقی بچوں سے زکوۃ باطل ہوگئی اور اگر بچے مر گئے اور سنہ رہ گیا تو اس کا چالیسواں حصہ لیا جائے گا۔ منع۔ ثم عند ابی یوسف لا یجب فی مادون الایمان من الحملان و فیما دون الثلاثین من العجاہیل پھر امام ابو یوسف کے نزدیک چالیس حملان سے اور تیس عجاہیل گائے کے بچہ سے کم میں زکوۃ واجب نہیں ہوتی۔ فے جیسے اس وقت بھی کہ بڑے ہوں تو اس نصاب سے کم میں نہیں واجب ہوتی ہے۔ پھر زیادہ کی صورت میں جب بڑے ہوں تو معلوم ہیں اور شکل تو ان بچوں میں ہے۔ و یجب فی خمس وعشرین من الفضلان

واحد۔ اور اونٹ کے فصیل بچوں میں جب کہ ۲۵ ہوں ایک بچہ واجب ہے۔ فے یہ تو آسان ہے مگر بڑوں ۳۶ پر ایک بنت لبون اور ۴۶ پر ایک حقہ تھا پس بچوں کی صورت میں کیا ہوگا تو فرمایا۔ ثم لا یجب شئ حتی تبلغ مبلغاً لو کانت منان یثنی الواجب پھر زائدیں کچھ واجب نہ ہوگا یہاں تک کہ بچوں کی تعداد اس مبلغ کو پہنچ جاوے کہ اگر سنات ہوتی تو واجب جوڑا ہوتا۔ فے یعنی بچوں کی تعداد اتنی ہو جاوے کہ اس تعداد پر بڑوں میں جو چیز واجب ہوتی ہے وہ دو ہوتی ہے اور وہ ۷۶ ہے کیونکہ ۷۶ پر بنت لبون واجب ہوتی ہیں تو بچوں میں سے دو بچہ واجب ہوں گے۔ ثم لا یجب شئ حتی تبلغ مبلغاً لو کانت منان ثلث الواجب۔ پھر اس کے بعد کچھ واجب نہ ہوگا یہاں تک کہ ایسے مبلغ کو پہنچ جاویں کہ اگر سنات ہوتی تو واجب تین ہوتیں۔ فے اور یہ مبلغ ۱۲۵ ہے کہ اس وقت تین حقہ واجب ہوتے ہیں تو ۱۲۵ بچوں پر تین بچہ واجب ہوں گے۔ پھر واضح ہو کہ ۱۹۶ پر چار حقہ واجب ہوتے ہیں تو ۱۹۶ بچوں پر چار بچہ ہوں گے و علی ہذا القیاس۔ میں کہتا ہوں کہ ۱۹۶ پر چار حقہ کی جگہ پانچ بنت لبون دیدے حالانکہ پانچ بچہ دینے میں اشکال ہے۔ فافہم، پھر یہی قیاس گائے و بکری کے بچوں میں ہے م۔ ولا یجب فیما دون خمس وعشرین فی روایت۔ اور ہا بیان اونٹ کے ۲۵ سے کم بچوں میں تو ایک روایت میں واجب نہیں۔ وعنه انه یجب فی الخمس خمس فصیل و فی العشر خمساً فصیل علی هذا الاعتبار۔ اور ابو یوسف سے دوسری روایت میں یہ کہ پانچ بچوں میں ایک فصیل کا پانچواں حصہ واجب اور دس میں دو پانچویں و علی ہذا القیاس۔ فے ۱۵ میں تین پانچویں اور ۲۰ میں چار پانچویں اور پچیس میں ایک بچہ۔ وعنه انه ینظر الی قيمة خمس فصیل فی الخمس والی قيمة شاة وسط فیجب اقلها۔ اور ابو یوسف سے تیسری روایت میں یہ کہ پانچ فصلان کی صورت میں ایک فصیل کی قیمت کے پانچویں حصہ کو ایک مسنہ بکری کی قیمت کو دیکھیں پس جو دونوں میں سے کم ہو وہ واجب ہے۔ و فی العشر الی قيمة شاتین والی قيمة خمس فصیل۔ اور دس فصلان کی صورت میں اوسط دو بکریوں مسنہ کی قیمت کو اور فصیل کی قیمت کے دو پانچویں مقدار کو دیکھیں جو کم ہو واجب ہے۔ علی هذا الاعتبار علی ہذا القیاس۔ فے پندرہ و بیس فصلان کی صورتوں میں ہے۔ قال ومن وجب علیہ مسن فلم یوجد۔ مصنف نے کہا کہ اور جس شخص پر سن یعنی ایک سال کا جو دو سال سے کم اوسط درجہ کا واجب ہوا وہ موجود نہیں ہے۔ فے یعنی اوسط درجہ کا مسنہ نہیں مگر اعلیٰ یا ادنیٰ موجود ہے۔ اخذ المصدق اعلیٰ منها و سدا الفضل۔ تو مصدق اس سے اعلیٰ کو لے کر زیادتی کو پھیر دے۔ فے مثلاً اوسط مسنہ کی قیمت دو روپیہ ہے اور اعلیٰ کی قیمت دو روپیہ ہے تو اعلیٰ سے کر آٹھ آنہ واپس کر دے۔ و اخذ دو منها و اخذ الفضل۔ یا مسنہ واجبہ اوسط سے ادنیٰ کو لے اور زیادتی کو لے۔ فے مثلاً ادنیٰ کی قیمت پونے دو روپیہ ہیں تو اعلیٰ کو اور اس کے ساتھ چار آنہ لے۔ و هذا مبني علی ان اخذ القيمة فی باب الزکوۃ جائز عندنا علی ما تذکرہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور یہ مسئلہ اس بنا پر ہے کہ باب زکوۃ میں قیمت لینا ہمارے نزدیک جائز ہے چنانچہ ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ فے پھر ظاہر عبارت کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ اس بارہ میں مصدق کو اختیار ہے یہی مجربہ میں مذکور ہے۔ مع۔ بلکہ صحیح یہ کہ اختیار مالک کو

ہے (النتہایہ)۔ نہیں بلکہ معنی کتاب یہ کہ مصدق دونوں صورتوں میں سے کسی صورت سے وصول کرے۔ الا ان فی الوجه الاول۔ مگر دونوں میں فرق یہ کہ اول صورت میں۔ فے جب کہ اعلیٰ کے کمزیا دتی پھیرنے پڑتی ہے۔ لہ ان لا یأخذ۔ مصدق کو اختیار ہے کہ اعلیٰ جانور کو نہ لے۔ ویطالبہ بعین الواجب۔ اور مالک سے عین واجب کا مطالبہ کرے۔ فے یعنی مثلاً جانور اوسط مسند دیدے۔ ادتلبیۃ یا اوسط کی قیمت دیدے۔ لانہ شراء کیونکہ یہ تو خرید ہے فے اور کسی پر خرید کرنے کے لیے جبر نہیں ہو سکتا۔ وفي الوجه الثاني یجب۔ اور دوسری صورت میں مصدق پر جبر کیا جائے گا۔ فے کہ ادنیٰ مسند و زیادت لیوے۔ لانہ لا یبع فیہ بل ہوا عطاء بالقیمۃ کیونکہ اس میں کچھ بیع نہیں بلکہ زکوۃ دینا بذریعہ قیمت ہے۔ فے غایت یہ کہ قیمت بالکل نقد نہیں دی۔ م۔ یہی قول صحیح ہے السراج الکافی ص ۷۷۔ اور مصدق صرف اوسط درجہ کا لے گا اور اگر سب ہی جید ہوں تو پھر جید لے۔ ت۔ و یجوز دفع القیم فی الزکوۃ عندنا۔ اور ہمارے نزدیک زکوۃ میں قیمت دے دینا جائز ہے فے بالاجماع وہ قیمت جو اداء کے روز ہو۔ یہی اصح ہے اور قیمت اسی شہر کی معتبر ہوگی جہاں مال ہے اور اگر جنگل میں ہو تو وہ قیمت دے جو وہاں سے قریب تر آبادی میں ایسے جانور کی ہو۔ مفع۔ اداصل اس میں صحیح بخاری کی حدیث انس رضی اللہ عنہ ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ جس کے پاس اونٹوں میں زکوۃ جذبہ واجب ہوئی اور اس کے پاس جذبہ نہیں مگر حقہ ہے تو اس سے حقہ قبول کیا جاوے اور وہ حقہ کے ساتھ دو بکریاں کر دے اگر اس کو بیس آویں یا ۲۰ درم دے دے۔ اور جس پر زکوۃ حقہ واجب ہوئی اور اس کے پاس حقہ نہیں مگر جذبہ ہے تو جذبہ قبول کیا جائے گا اور مصدق اس کو بیس درم یا دو بکریاں دے دے گا۔ الخ۔

اور واضح ہو کہ زیادت لیوے و پھیرنے میں دو بکریاں یا ۲۰ درم کچھ لازمی تقدیر نہیں بلکہ اس زمانہ میں یہی نرخ تھا پس ہر زمانہ کے نرخ پر مدار ہوگا۔ مفع۔ اور اگر چار اوسط درجہ کی واجب ہوتیں اور ان کی قیمت میں مالک نے تین موٹی تازی دے دیں یعنی مصدق کے نزدیک بھی اسی قیمت کی ہیں تو جائز ہے۔ اسی طرح اوسط درجہ کی بنت مخاض کے برابر قیمت کی دہلی بنت لبون دے دی بدے میں تو جائز ہے کیونکہ منصوص تو زکوۃ میں اوسط درجہ کا جانور ہے پس اعلیٰ اس میں داخل نہ ہوگا اور جید ہونا سوائے سود والوں کے اور چیزوں میں معتبر ہے۔ (الفتح)۔ بالجلہ زکوۃ میں ادائے قیمت جائز ہے۔ و کذا فی الکفارات۔ اور یوں ہی کفارات میں ادائے قیمت جائز ہے۔ فے مراد مالی کفارے ہیں مثلاً قسم کے کفارہ میں روزہ رکھنا یا کھانا یا کپڑا واجب ہے پس بادشاہ کے واسطے تو روزہ رکھنا حتمی کر دیا گیا اور باقی لوگوں کو دس مساکین کا کھانا یا کپڑا دینا بھی کفارہ ہے پس بجائے اس کے اگر نقد قیمت دے دے تو جائز ہے۔ و صدقۃ الفطر۔ اور یوں ہی صدقہ فطر میں نقد قیمت دینا جائز ہے۔ والعشر والنذس۔ اور یوں ہی قیمت دے دینا عشر میں اور نذر میں جائز ہے۔ فے یعنی اس کی زمین کی پیداوار میں دسواں حصہ واجب ہوا اس نے سب فروخت کر کے دسواں حصہ قیمت دی یا دسواں حصہ اندازہ کر کے دے دی تو جائز ہے اور اگر یہ اشرفی صدقہ کرنے کی نذر کی پھر اس کے برابر درم

صدقہ کر دیے تو جائز ہے بخلاف اس کے اگر وہ غلام آزاد کرنے کی نذر کی تو ان کے برابر قیمت کا ایک غلام آزاد کرنے سے ادا نہیں ہوگی۔ مفع۔ اور قیمت وہ معتبر ہوگی جو وجوب کفارہ یا صدقہ نظر وغیرہ کے روز تھی۔ و۔ وقال الشافعی لا يجوز اتباع المنصوص۔ اور امام شافعی نے کہا کہ قیمت ادا کرنا بوجہ منصوص کے اتباع کے نہیں جائز ہے۔ مفع۔ یعنی منصوص تو بنت خمس یا مسنہ و تبعہ ہے اور یوں ہی کفارات و صدقہ فطر میں پس اسی کی اتباع واجب ہے اور قیمت نہیں جائز ہے۔ کافی الہدایا والضمایا۔ جیسے ہر قسم کی ہدی و قربانیوں میں۔ مفع۔ بالاتفاق قربانی کے سوائے قیمت نہیں جائز ہے۔ ولنا ان الامر بالاداء الى الفقير ليصل الى رزق الموعود اليه۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فقیر کو ادا کرنے کا حکم جو شرع نے دیا ہے یہ اس کو وعدہ دیا ہوا رزق پہنچاتا ہے۔ مفع۔ یعنی حق تعالیٰ نے ہر جاندار کے رزق کا وعدہ فرمایا ہے تو اس وعدہ پر رزق پہنچانے میں ایک سبیل یہ کہ مالداروں کو حکم دیا کہ فقیروں کو زکوۃ ادا کریں۔ فیکون ابطال بقید الشاة۔ تو یہ بکری کے قید کا ابطال ہے مفع۔ یعنی اس سے معلوم ہوا کہ کچھ بکری خاصہ دینے کی قید نہیں ہے۔ فصار كالجنیة۔ تو یہ مثل جزیرہ کے ہو گیا۔ مفع۔ اور جزیرہ میں کوئی خصوصیت بالاتفاق نہیں ہے۔ اور حدیث انس رضی اللہ عنہ اور گردی جس سے صاف ظاہر ہے کہ کوئی خاص بنت لبون یا حنفہ یا جذعہ کی خصوصیت نہیں ہے۔ اور نیز بخاری کی روایت طاؤس جو معاذ بن کی زکوۃ الیمن وصول کرنے میں تعلیقاً مذکور ہے مصرح ہے اور ابن ابی شیبہ نے عبدالرحمن بن سلیمان عن مجاہد عن قیس بن ابی حازم عن الصنائجی الاحمسی قال ابصر النبی الخ۔ یعنی صنائجی احمسی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوۃ کے اونٹوں میں عمدہ اونٹ کو بیکھ کر فرمایا کہ یہ کہاں سے آیا تو مصدق نے عرض کیا کہ میں نے ناکارہ دو اونٹوں سے اس کو بدل لیا ہے۔ فرمایا کہ پھر تو خوب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بنت مخاض و بنت لبون وغیرہ جن کی تنصیف ہے وہ مقدار مالیت کے لیے بیان ہوئی ہیں ورنہ ان کی خصوصیت نہیں ہے۔ مفع۔ بخلاف الہدایا لان القربة فیها اراقة الدم۔ بخلاف ہدی جانوروں کے کیونکہ ہدی و قربانی میں تو تقرب قربان کرنا ہوتا ہے۔ مفع۔ حتی کہ بعد قربانی کرنے کے اگر جانور ضائع ہو گیا تو اس پر کچھ لازم نہیں۔ وھو لا تعقل۔ اور قربان کر کے خون بہانا کی قربت میں عقل کو دخل نہیں۔ مفع۔ یعنی ہم اس قدر جانتے ہیں کہ قربان کرنا تقرب ہے مگر علت کو متعین نہیں کر سکتے کہ کیا وجہ ہے۔ ووجہ القربة فی المتنازع فیہ سدخلۃ المحتاج وھو معقول۔ اور زکوۃ وغیرہ جن میں گفتگو ہے ان میں وجہ قربت کی محتاج کی احتیاج رفع کرنا اور یہ عقل سے معلوم ہے۔ مفع۔ بلکہ اکثر اوقات قیمت دینے میں محتاج کا زیادہ نفع ہے۔ م۔

واضح ہو کہ استبدال بھی جائز ہے مثلاً چار ڈبلی پتلی کے عوض تین موٹی تازی لیں تو جائز ہے سوائے ان چیزوں میں جن میں ربل یعنی سود جاری ہے جن کا بیان کتاب البیوع میں آوے گا چنانچہ ناکارہ ایک ضاع خرا کے عوض آدھا صاع عمدہ چھوہارے کا دیا تو نہیں جائز اگرچہ قیمت میں زیادہ ہوں اور ایک صاع جو کے عوض نصف صاع عمدہ چھوہارے دے دیے تو نہیں جائز ہے۔ مع۔ ولیس فی العوامل والمحوامل والصلوفۃ صدقۃ۔ عوامل وحوامل وعلوفہ میں زکوۃ نہیں ہے۔ مفع۔ عوامل جمع عاملہ وہ جانور جو کام کے واسطے ہوں جو امل جمع عامل ہوتے ہیں۔ علوفہ وہ جانور جن کو سال یا زائد حصہ میں ہاندھ کر کھلایا

ہو۔ تو ان جانوروں میں ہمارے وشافعی واحد وغیرہم کے نزدیک زکوۃ نہیں۔ خلافاً لما نک۔ اس میں امام مالک کا خلاف ہے۔ لہذا ظواہی التصوص۔ دلیل امام مالک کی ظاہری تصوص ہیں۔ فے چنانچہ قولہ تعالیٰ خذ من اموالہم صدقۃ۔ عام اموال کو شامل ہے اور یوں ہی حدیث کہ پانچ راس اونٹ میں بکری ہے۔ ہر قسم کے اونٹوں کو شامل ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام لیس فی الحوامل والحوامل وابقرة المثيرة صدقہ۔ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام کہ جو اہل عوائل و ہل چلاسنے والے بیل میں زکوۃ نہیں ہے۔ فے اس طرح مجموع تو غریب ہے لیکن ابو داؤد کی حدیث علیؑ مرفوعاً میں مذکور ہے کہ عوائل پر کچھ نہیں ہے۔ ورواہ الدارقطنی اور ابن القطان نے کہا کہ اسناد صحیح اور راوی سب ثقہ معروف ہیں۔ عبدالرزاق نے اس کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا۔ اور عوائل میں حوامل بھی داخل ہیں اور یہی مشیرہ یعنی زمین گوڈنے و ہل چلانے والا جانور تو دارقطنی و عبدالرزاق نے جابر رضی اللہ عنہ سے موقوف روایت کی اور اسناد صحیح ہے۔ مفع۔ اور میرے نزدیک عوائل میں مشیرہ یعنی ہل چلانے والے بھی داخل ہیں پس حدیث علی رضی اللہ عنہ اس استدلال کے واسطے کافی ہے۔ م۔ ولان السبب هو المال النامي۔ اور اس دلیل سے کہ سبب زکوۃ وہ مال ہے جو نامی ہو۔ فے یعنی اس میں نمو اور بڑھنا ہو۔ و دلیلہ الاسامة اوالاعداد للتجارة۔ اور نمو کی دلیل تو سائمہ کرنا یا تجارت کے لیے مہیا کرنا۔ ولم يوجد۔ حالانکہ ان دونوں میں سے کوئی بات نہیں پائی گئی۔ ولان فی العلوفۃ تزاکم المونة نیتعدم النام معنی۔ اور اس جہت سے کہ علوفہ کے کھلانے میں پیہم بار خرچہ پڑتا ہے تو معنی کی راہ سے نمو معدوم ہے۔ فے تو زکوۃ واجب نہ ہوگی۔ م۔ اگر لادنے یا سواری یا گوشت کے لیے چرائی میں رکھے تو زکوۃ نہیں اور اگر تجارت کے لیے ہوں تو زکوۃ التجارہ ہے۔ (البدائع)۔ اور واضح ہو کہ بالاجماع زکوۃ السائمہ و زکوۃ التجارة دونوں جمع نہ ہوں گے۔ اور یہی قول مالک و شافعی واحد ہے۔ مع۔ فہم اسائمۃ ہی التي یکتھن بالرعی فی اکثر الحول۔ پھر سائمہ وہ جانور ہے جو سال کے اکثر حصہ میں چرائی پر اکتفا کرے۔ فے ہمارے و امام احمد و بعض شافعیہ کے نزدیک۔ حتی لو اغلقتھا نصف الحول او اکثر کانت علوفۃ لان القلیل تابع للاکثر۔ حتی کہ اگر جانور کو آدھے سال یا زیادہ یا اندھ کر کھلا یا ہو تو وہ علوفہ ہے کیونکہ قلیل تابع کثیر ہے ولا یأخذ المصدق خيار المال ولا ذالتہ و یاخذ الوسط۔ اور مصدق نہیں ہے گا بہتر مال اور نہ بدتر مال بلکہ اوسط کا مال۔ فے اس پر اہل العلم کا اجماع ہے۔ ع۔ اور وسط یہ کہ گھٹے ہوئے میں سے اعلیٰ ہو اور بڑھے ہوئے میں سے ادنیٰ ہو۔ المنتہی۔ ع۔ بقولہ علیہ السلام لا تأخذوا من حرمات اموال الناس۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ لوگوں کے اموال میں سے مت لو حرزات۔ اسی کے اسمہا یعنی عمدہ و بہتر۔ وخذوا من حواشی اموالہم۔ اور لو ان کے اموال میں سے حواشی۔ اسی اوسطہا۔ یعنی اوسط درجہ کے۔ فے یہ روایت غریب ہے اور بیہقی نے عروہ بن الزبیر سے مرسل روایت کی کہ حضرت علی رضی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مصدق کو فرمایا کہ لا تأخذوا من حرمات اموال الناس شیئاً وخذوا البشارف والیکم وذات العیب۔ اور ابن ابی شیبہ و ابو داؤد نے بھی عروہ سے مرسل روایت کی۔ اور حدیث معاذہ میں ہے کہ خبردار لوگوں کے اموال سے عمدہ مت لےو۔ (کافی الصحیح)۔ اور موطا میں ہے کہ حضرت عمرؓ کا گذر زکوۃ کی بکریوں کی طرف ہوا تو ایک بکری موٹی تازی بڑے

تھن والی دیکھ کر فرمایا کہ یہ بکری کیسی ہے لوگوں نے کہا کہ زکوۃ میں سے ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس بکری والوں نے اس کو خوشی خاطر سے نہ دیا ہو گا تم لوگوں کو فتنہ میں مت ڈالو لوگوں کی حرزات مت لو۔ پھر مجتبیٰ میں ہے کہ اگر سوائم میں کافی ونگڑی و سونگھی ہوں تو نصاب میں شمار ہوں گی لیکن زکوۃ میں نہ لی جاویں گی مگر جب کہ عیب و آثر کی قیمت ایسی تندرست کے برابر ہو جو زکوۃ میں واجب ہے۔ منفع۔ پھر حدیث مرسل تو دلالت کرتی ہے کہ عیب دار لی جٹے گی لیکن مذہب میں اس کے خلاف روایت ہے۔ ہف۔ ولان فیہ نظر امن الجانبین۔ اور اوسط اس دلیل سے واجب ہے کہ اس میں جانبین کا لحاظ ہے۔ فے یعنی زکوۃ دینے والے اور فقیر دونوں کا لحاظ ہے۔

المسئلۃ: | ومن كان له نصاب۔ اور جس شخص کے پاس ایک نصاب ہو۔ فے مثلاً اونٹ ہوں۔ فاستفاد فی اثنا المحول۔ پھر اس نے درمیان سال میں استفادہ پایا۔ فے تو کیا اول نصاب میں ملا کر زکوۃ دی جاوے یا نہیں تو جواب یہ کہ اگر غیر جنس ہو مثلاً بکری یا روپیہ تو بالا جماع نہ ملایا جائے گا اور اگر اسی جنس کا ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر اسی نصاب اول سے استفادہ ہو مانند اولاد یا منافع کے تو بالا جماع ملایا جاوے۔ اور اگر اصل سے استفادہ نہ ہو اور من جنسہ۔ اول کی جنس سے ہو ضمہ الیہ و زکاہ بہ۔ تو بھی اول سے ملا کر اس کے ساتھ زکوۃ دی جاوے۔ وقال اشافعی لا یضم اور شافعی نے کہا کہ ملایا نہ جاوے۔ لانه اصل فی حق الملك فکذا فی وظیفیۃ بخلاف الاولاد والامایاح لانها تابعة فی الملك حتی ملک بملك الاصل۔ کیونکہ یہ مستفاد تو مملوک ہونے میں اصل ہے پس اپنے وظیفہ زکوۃ میں بھی اصلی رہے گا یعنی تابع ہو کر اول میں ملایا نہ جائے گا بخلاف اولاد اور منافع کے کیونکہ اولاد تو ملکیت میں اصل کے تابع ہیں حتیٰ کہ اصل ہی کے مملوک ہونے سے ان کی ملک ثبوت ہوئی۔ فے بخلاف دیگر مستفاد کے بحديث ابن عمر کہ جس نے مال استفادہ کیا تو اس پر زکوۃ نہیں حتیٰ کہ سال پلٹ جاوے (رواہ الترمذی و نحوه ابن ماجہ و فیہ ضعف)۔ ولنا ان المجالستہ فی العلة فی الاولاد والامایاح۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اولاد اور منافع میں ملانے کی علت یہی جنسیت ہے۔ فے یعنی چونکہ اولاد اسی جنس سے ہیں لہذا تابع کر کے ملائی گئیں۔ لان عندہما تیسر القییز۔ کیونکہ مجالست ہونے سے اختیار کرنا مشکل ہوتا ہے۔ فیعتبر اعتبار المحول مستفاد۔ پس ہر استفادہ کے لیے سال کا علیحدہ شمار کرنا بہت دشوار ہے۔ فے حتیٰ کہ جو شخص درم کا نصاب رکھتا ہو اور وہ ہر روز دو ایک درم استفادہ حاصل کرتا ہے تو کہاں تک ہر ایک پر علیحدہ سال شمار کرے گا۔ ع۔ وما شرط المحول الا للتیسیر۔ اور سال پلٹنے کی شرط تو اسی آسانی کے لیے دی گئی ہے۔ فے اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ اگر صحیح مان لی جاوے تو ہر استفادہ کو عام نہیں اس واسطے کہ اولاد بالا جماع ملائی جاتی ہیں تو پھر بالاتفاق ہم کو اختیار ہوا کہ ایسے ہم جنس کو خاص کریں جس کے نہ ملانے میں مرجع و مشقت ہے۔ ہف۔ میں کہتا ہوں بلکہ مرجع و مشقت خود قرآن سے دلیل تخصیص ہے تو قیاس کی بھی حاجت نہ رہی۔ م۔

فرع: | اونٹوں کی زکوۃ دے دی پھر دوسرے سال کے آخر میں ان کو نقد روپیہ سے فروخت کیا اور اس کے پاس نصاب روپیہ کا موجود ہے تو اونٹوں کا روپیہ اول روپیہ میں نہیں ملاوے بغل

ابو ضیف اور ملاوے بقول صاحبین۔ مف۔ قال والزکوۃ عند ابی حنیفۃ دانی یوسف، فی النصاب دون العفو۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ ابو ضیف و ابو یوسف کے نزدیک زکوۃ کا تعلق نصاب سے ہوتا ہے نہ عفو سے فے جو کہ ہر دو نصاب کے درمیان میں ہوتا ہے مثلاً ۲۵ اونٹ میں بنت مخاض سے پھر ۳۶ پر بنت لبون تو درمیان میں عفو ہے۔ وقال محمد و زفر فیہما۔ اور امام محمد و زفر نے کہا کہ نصاب و عفو دونوں میں زکوۃ ہے۔ حتی لو هلك العفو وبقى النصاب بقى كل الواجب عند ابی حنیفۃ دانی یوسف۔ حتی کہ اگر عفو ہلاک ہوئے اور نصاب پورا رہ گیا تو امام ابو ضیف و ابو یوسف کے نزدیک جو واجب تھا وہ پورا باقی ہے۔ دھند محمد و زفر یسقط بقدری ہ۔ اور امام محمد و زفر کے نزدیک بقدر ہلاک شدہ کے ساقط ہو جائے گا۔ فے مثال یہ کہ ۸۰ بکریاں تھیں جن میں ایک بکری واجب ہے پھر سال گزرنے پر چالیس تلف ہو گئیں تو شیخین کے نزدیک چالیس باقی۔ پورا نصاب ہے جس پر ایک بکری واجب تھی وہ باقی ہے اور امام محمد و زفر کے نزدیک نصف مال ہلاک ہوا تو نصف واجب ساقط ہو گیا پس نصف سنہ بکری کی قیمت دیدے۔ لمحمد و زفر ان الزکوۃ وجبت شکر النعمة المال وامل نعمة۔ امام محمد و زفر کی دلیل یہ کہ زکوۃ تو نعمت مال کا شکرانہ واجب ہوا ہے اور کل مال نعمت ہے فے تو جو واجب ہوا وہ کل کا شکرانہ ہے۔ بلکہ فرمان ابو بکر الصدیق رضی اللہ عنہم میں ہے کہ پھر جب اونٹوں کی تعداد پچیس سے ۳۵ تک پہنچے تو ان میں ایک بنت مخاض ہے۔ اور یوں ہی لکھا ہے کہ پھر جب ۶۱ سے ۷۵ تک پہنچیں تو ان میں حقہ ہے یوں ہی ۱۲۰ تک ذکر فرمایا اور اسی طرح غنم میں لکھا کہ چالیس سے ۱۲۰ تک میں ایک بکری الخ۔ یہ تو روایت البخاری میں اور یوں ہی فرمان حضرت عمرؓ میں بروایت ابو داؤد مذکور ہے اور یہ صریح ہے کہ نصاب مع عفویر زکوۃ ہے۔ مف۔ ولہما قوله علیہ السلام فی خمس من الابل السائمة مشاة۔ اور شیخین کی دلیل یہ حدیث کہ پانچ ابل سائمہ میں ایک بکری ہے۔ وليس فی الزیادة مشی حتی تبلغ عشرة۔ اور زیادت میں کچھ نہیں یہاں تک کہ دس کو پہنچے۔ دھکتا قال فی کل نصاب۔ اور یوں ہی ہر نصاب میں بیان فرمایا۔ نفی الوجوب عن العفو۔ تو عفو سے وجوب کی نفی کی۔ فے یہ حدیث تو نہیں ثابت ہوئی صرف ابن الجوزی نے تحقیق میں حوالہ دیا کہ اس کو ابو یعلیٰ اور ابوالاسحق الشیرازی نے روایت کیا (الفتح)۔ ابو سعید نے کتاب الاموال میں روایت فرمان حضرت فطمیؓ اللہ علیہ وسلم میں یوں ذکر کیا کہ اونٹ جب ۱۲۰ پر زیادہ ہوں تو اس پر کچھ نہیں یہاں تک کہ ۱۳۰ پر پہنچیں مع شیخ محقق ابن الہام نے کہا کہ اگر یہ ثبوت بھی ہو تو امام محمد و زفر کی قوت حدیث کو نہیں پہنچ سکتی تو ازراہ دلیل امام محمد کا قول اظہر ہے کیونکہ جو ہلاک ہوا اس کو فقط زائد عفو میں قرار دینا خواہ مخواہ زبردستی ہے اس لیے کہ کل جانوروں میں سے نصاب کے کچھ جانور متعین نہیں ہیں بلکہ انھیں کل میں ہیں۔ اور شائع کا یہ کہنا کہ زائد کا نام شرع میں عفو ہے تو یہ نص صریح کا معارضہ ہے ہم اس کی جانب توجہ نہیں کریں گے (الفتح)۔ امام مصنف نے امام ابو ضیفؒ کے واسطے دوسری دلیل ذکر کی۔ ولان العفو تبع للنصاب فیصرف الملاك اولاً الى التبع كالرجح فی مال المضاربة۔ اور اس دلیل سے کہ عفو تو نصاب کا تابع ہے تو ہلاک کو پہلے تابع کی طرف پھیرا جائے گا جیسے مال مضاربت میں لفع کو۔ فے یعنی جب شرکت مضاربت

پر مال تجارت کو دیا اور اس میں نفع ہوا اور برابر مضارب تجارت کرتا تھا کہ ناگاہ کچھ مال تلف ہوا تو یہ نقصان بالاتفاق پہلے نفع پر ڈالا جاتا ہے جب کفایت نہ کرے تو جو کچھ کمی ہے وہ اصل سرمایہ پر ڈالی جاتی ہے۔ ورنہ اقال ابو حنیفہ یصوف الہلاک بعد العفو الی النصاب الاخیر۔ اسی واسطے ابو حنیفہ نے فرمایا کہ جس قدر تلف ہوا وہ عفو کے بعد اخیر کے نصاب کی طرف پھیرا جاوے۔ جسے جب کہ عفو سے پورا نہ ہو مثلاً ۵۲ اونٹ میں سے ۲۱ اونٹ تلف ہوئے تو اخیر نصاب ۳۶ ہے۔ پس ۲۱ میں سے پہلے چھ تو عفو میں ڈالے جاویں ۳۶ رہے۔ پھر دوسرا نصاب ۳۶ ہے تو ۱۰ عفو میں ڈالے جاویں ۲۶ رہے پھر باقی پانچ کم کرنا لازم ہوا تو ۳۱ رہے پس بنت مخاض واجب ہے۔ پس کمی عفو کے بعد اخیر نصاب پر ڈالیں اگر پوری نہ ہو تو عفو میں پھر پورے تو ثمر الی الذی یدہ۔ پھر اس نصاب سے جو اخیر سے نیچے لگا ہوا ہے جسے پھر پوری نہ ہو تو اس سے نیچے والے عفو میں پھر نصاب ہیں۔ الی ان ینتہی۔ یہاں تک کہ کمی پوری نہ ہو جادوے۔ لان الاصل هو النصاب الاول۔ کیونکہ اصل تو نصاب اول ہے۔ جسے مثلاً اونٹ میں پانچ نصاب اول ہے۔ وما زاد علیہ تابع۔ اور جو اس پر زائد ہوا وہ تابع ہے۔ جسے کیونکہ اس میں زائد کے معنی ہیں پھر جب دس پہونچے تو یہ اول کی راہ سے تابع اور اپنی ذات سے دوسرا نصاب اصل ہوا حتیٰ کہ ۵۱ کا نصاب اس کے تابع ہے۔ علی ہذا التقیاس۔ اور یہ خاصۃً امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ ورنہ ابی یوسف یصوف الی العفو اولاً ثم الی النصاب شائعاً۔ اور ابو یوسف کے نزدیک پہلے تو عفو کی طرف پھیرا جاوے پھر کمی ہو تو نصاب میں شائع قرار دی جاوے۔ جسے ابو یوسف سے یہی روایت جامع میں ہے۔ مثل ایک شخص کے پاس ۹ اونٹ ہیں بعد سال کے چار تلف ہو گئے تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک چار عفو گئے اور پانچ میں ایک مسنہ بکری واجب رہی اور امام ابو یوسف و زفر کے نزدیک ۹ میں ایک مسنہ واجب تھی تو اس کی قیمت نو آنہ فرض کرو پس چار آنہ ساقط ہوئے اور پانچ آنہ ادا کرے۔ اور یہی صاحب مالکیہ و شافعیہ و ضابطہ نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے۔ مع۔ اگر ۱۳ میں سے چار تلف ہوئے تو بقول ابو حنیفہ ۳ عفو میں اور ایک اخیر نصاب دس سے خارج ہوا۔ تو ایک بکری واجب رہی اور بقول ابو یوسف ۳ عفو گئے۔ اور باقی دس دو نصاب میں دو بکریاں ہونیں ان کی قیمت کے دس حصہ میں سے ایک حصہ ساقط ہے اور بقول محمد و دیگر یوں کی قیمت کے ۱۳ حصہ میں سے چار حصہ ساقط ہیں۔ م۔ اور امالی میں ابو یوسف نے اپنا قول مثل امام محمد کے بیان کیا اور یہی اصح ہے۔ مع۔ واذا اخذ الخواارج الخراج و صدقة السوائم لا یثنی علیہم۔ اور اگر خارجیوں نے خراج کو اور سائیم جانوروں کی زکوۃ کو وصول کر لیا تو لوگوں سے مکر نہ لی جاوے گی۔

فہم واضح ہو کہ حضرت امیر المؤمنین علی کرم اللہ وجہہ جو اپنے وقت میں خلیفہ برحق تھے اور امیر معاویہ سے جو قاتلان عثمان رضی اللہ عنہ کے مطالبہ پر لڑنے لگے یہ قرار دیا ہوا تھا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کو حکم قرار دیا جاوے حضرت امیر المؤمنین نے منظور فرمایا۔ اس بات پر آپ کے لشکر میں سے ایک گروہ آپ کی جماعت و طاعت سے خارج ہو کر موضع حرور میں جمع ہوا کہ یہ امام برحق نہیں ورنہ حکم ٹھہرانا کیا سنی تھے۔ آپ نے ابن عباسؓ کو بھیجا۔ ابن عباس نے ان کو موافق نہایت حضرت علی کرم اللہ

وجہ کے دلیل ملت سے قائل کیا پس بہت سے ناوم ہو کر طاعت میں آگئے اور باقی کبکحت علانیہ باغی ہو کر جماعت سنت اور طاعت امام عادل کرم اللہ وجہہ سے خارج ہو کر باغی ہوئے اور موضع نہروان میں جا کر مجتمع ہوئے۔ اور اپنی رائے سے مسائل و عقائد ایسے نکالے جن سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ پر طوفان قائم کریں جیسے روافض فرقہ نے ایسے اقوال بنائے جن سے حضرات خلفائے ثلاثہ سابقین پر بہتان باندھیں۔ چونکہ امیر معاویہؓ کو حضرت خلیفہ برحق کرم اللہ وجہہ سے عقائد و آپ کی برحق خلافت میں کچھ نزاع نہ تھا لہذا آپ نے امیر معاویہؓ کو چھوڑ کر اس خارجی گروہ نہروان پر بذات خود بنفس نفیس لشکر کشی کی کیونکہ یہ لوگ عقائد اسلام و سنت میں فتنہ ڈالنے والے دشمن تھے اور ان کو قتل و غارت کر کے منتشر کر دیا گیا مگر یہ کبکحت دور دراز ملکوں کو چل دیے۔ اس وقت سے برابر آپ کی جان پر خارجیوں کی طرف سے خوف کیا جاتا تھا آخر ابن بلجم نے دغا سے آپ کو نماز میں شہید کیا جیسے ابولولؤ نے حضرت فاروق اعظم کو نماز میں شہید کیا تھا۔

پھر طانتا چاہیے کہ ان لوگوں نے قرآن کی آیات میں اپنی احمق سمجھ سے معنی لگائے لہذا آپ نے اولاً ابن عباسؓ کو حجت کے لیے بھیج دیا تھا۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ ایسا خارجی فرقہ جو امام عادل سے سخر ہو کر کسی شہر و دریا کے لوگوں پر مسلط ہو جاوے اور ان سے خراج جو کافروں پر ہے وصول کرے اور وہاں کے مسلمانوں سے ان کے سوائے جالوروں کی زکوٰۃ وصول کرے پھر امام عادل مع لشکر پہنچ کر ان پر غالب ہو تو وہاں کے لوگوں سے کیا خراج و زکوٰۃ دوبارہ لی جاوے تو جواب مسئلہ یہ کہ دوبارہ نہیں لی جائے گی۔ لان الامام لم یجہد۔ کیونکہ امام نے لوگوں کی حفاظت نہیں کی۔ والجبایۃ بالحمایۃ۔ اور محصول تو حاکمیت پر ہے۔ فہ یعنی کفار کسی عقیدہ کفر پر سوائے اسلام کے ہوں جب انہوں نے اطاعت سے رہنا منظور کر لیا تو وہ ہمارے عہد و دمہ میں ہیں ان کی جان و مال کی حفاظت کرنا مثل اپنی جان و مال کے فرض ہے پھر خراج جو ان سے لیا جاتا ہے وہ اس واسطے ہے کہ اسی خراج سے فوج کا خرچ دیا جاوے جو ان کی جان و مال کو غیروں سے محفوظ رکھے لہذا جب امام عادل نے ان کو خارجیوں کے تسلط سے نہیں بچایا تو اب خراج کا مستحق نہیں رہا۔ وافتوا بان یعیدوہا دون الخراج۔ اور وہاں کے لوگوں کو فتوٰ دیا جائے گا کہ زکوٰۃ کو دوبارہ خود محتاجوں کو دے دیں نہ خراج کو۔ فہ یعنی خراج تو ضرورت حفاظت کے واسطے تھا اس کا اعادہ ظاہر و باطن کچھ نہیں ہے مگر زکوٰۃ تو ایک طاعت الہی عزوجل ہے جو برضا مندی امام عادل کے ہاتھوں مسلمان فقراء کو دی جاتی ہے حالانکہ مسئلہ مذکورہ میں وہ خارجیوں نے وصول کر لی تو مسلمانوں کو فتوٰ ہے یہ دیا جاوے کہ زکوٰۃ کو دوبارہ بلکعت خود دے دیں۔ فیما بینہم و بین اللہ تعالیٰ۔ یعنی خفیہ طور پر اپنے واللہ تعالیٰ کے درمیان میں فہ براہ دیانت و طاعت۔ بخلاف خراج کے جو خارجیوں کو بھی ملنا جائز ہو گیا۔ لانہم مصارف الخراج۔ کیوں کہ خراج بھی وہ چیز ہیں جہاں خراج صرف کی جاوے۔ مکنہم مقاتلہ۔ کیونکہ خراج بھی لڑنے والوں میں ہیں فہ اور خراج کا مصرف لڑنے والوں میں ہوتا ہے جو کافروں و دشمنوں کے حملہ سے ملک کو محفوظ رکھیں اور حملہ کرنے والوں سے لڑیں اور خراج بھی کافروں سے بدرجہ اولیٰ لڑیں گے جب کہ وہ تو امام عادل سے لڑتے ہیں۔ واضح ہو کہ یہ مریج ہے کہ خراج بالکل کافر نہیں ہیں اور یہی حکم روافض میں ہے یہی قول صحیح ہے۔ کما فی مقدمہ وہ صرح الشامی وغیرہ۔ م۔ و التزکوۃ مصرف الفقراء ولا یصرفونہا الیہم۔ اور زکوٰۃ کا مصرف تو مسلمان فقیر ہیں اور

خارج اس کو فقیروں میں فرج نہ کریں گے۔ فے کیونکہ خارج تو اہل عدل کا قتل کرنا سباح جانتے ہیں۔ لہذا زکوۃ کو مالک لوگ بطور خود دوبارہ فقر کو دے دیں۔ وقیل۔ اور کہا گیا یعنی فقیر ابو جعفر نے کہا کہ اذانوی بالدفع الیہم۔ جب مالک نے خارجیوں کو دیتے وقت نیت کی۔ الصدق علیہم۔ ان کو صدقہ دینے کی۔ فے جیسے زکوۃ میں فقیر کو صدقہ دینے کی نیت ہوتی ہے۔ سقط عندہ۔ تو مالک سے زکوۃ ساقط ہو جائے گی۔ وکذا ما دفع الی کل جائز۔ ایسے ہی ہر اس مال کے دینے میں جو کسی ظالم زبردست کو دینا پڑے۔ فے جب یہ نیت کرے کہ اس فقیر کو زکوۃ دیتا ہوں تو زکوۃ ساقط ہو جائے گی پھر خارج کو یا سلطان ظالم کو فقیر قرار دینا جائز ہے۔ لانہم باعلیہم من التبعات فقرا۔ کیونکہ ایسے لوگ بوجہ ان مظالم کے جو ان کے پیچھے لگے ہوئے ہیں فقیر ہیں۔ یعنی ان ظالموں پر امام عدول کی اور تمام لوگوں کی جی مال خلاف عدل شرعی لینے یا شرمائیکہ عامہ مسلمانوں کے حقوق بیت المال خزانہ کے اپنی خواہش پر فرج کر کے سب کے تاوان و مظلمہ اٹھائے ہیں وہ اس قدر زائد ہیں کہ جو کچھ ان کے قبضہ میں دولت جمع ہے اول تو یہ ان کی ذاتی نہیں اور اگر ہو تو بھی سب کے حقوق جو ان کی گردن پر ہیں ادا کرنے میں عشر مشیر کو بھی کفایت نہ کرے گی تو یہ لوگ محض فقیر ہوئے۔ م۔ بسوط میں ہے کہ ہمارے زمانہ کے ظالم بادشاہ ہو کچھ زکوۃ جانوروں کی اور زمین کا عشر و خراج وغیرہ لیتے ہیں اصح یہ کہ مالکان مال سے یہ سب ساقط ہو جاتا ہے بشرطیکہ مالکوں نے ان کو دیتے وقت صدقہ و زکوۃ دینے کی نیت کی ہو کیونکہ مسلمانوں کے اموال و حقوق جو ان کے قبضہ میں ہے اس سے ادا کریں تو کچھ بھی ان کے ہاتھ نہیں رہے گا۔ شیخ محمد بن سلمہ نے فتویٰ دیا کہ علی بن عیسیٰ بن ماہان کو صدقہ لینا جائز ہے حالانکہ وہ بلخ و خراسان کا بادشاہ تھا اور اس پر کفارہ قسم لازم آیا تھا تو مسیح نے فتویٰ دیا کہ تو فقیر ہے اگر روزے رکھ کر کفارہ دے تو ادا ہو گا پس اس نے غمناک ہو کر روزہ شروع کیا کہ علماء مجھے فتویٰ دیتے ہیں کہ تیرے اوپر جو حقوق ہیں ان کے فرض میں تو فقیر ہے اور یہی یحییٰ بن یحییٰ المصمودی الماکلی نے بعض بادشاہان ملک مغرب کو فتویٰ دیا تھا اور اس کی وجہ یہی تھی نہ وہ کہ بادشاہ پر کھانا و آزاد کرنا آسان ہے تو روزہ کا فتویٰ مو۔ منفع۔ اور اس آسانی و مشکل کا اختیار کسی عالم کو شرع اسلامی میں نہیں ہو سکتا بلکہ یہ تو نصرانیوں و یہودیوں کا زعم ہے۔ اور عالم اسلام تو شرع شریف پر فتویٰ دے گا خواہ آسان ہو یا مشکل ہو۔ م۔ الحاصل دو قول ہوئے اول یہ کہ زکوۃ اعادہ کریں اور دوم یہ کہ خارج و ظالموں کو فقیر کی نیت سے دی ہو تو اصح یہ کہ ادا ہو گئی۔ والاول احوط۔ امام مصنف نے کہا کہ قول اول میں زیادہ احتیاط ہے فے کیونکہ بالیقین ادا ہو گئی۔ اگرچہ قول دوم اذوق و آسان ہے کیونکہ عموماً حکام ظالم ہیں پس اگر اعادہ کا حکم ہو تو زکوۃ مکرر ہوئی جاتی ہے اور اولیٰ یہ کہ مفتی فی زمانہ قول دوم پر فتویٰ دے۔ قالہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ شیخ صدر الشہید نے کہا کہ یہ حکم ظاہری اموال میں ہے جیسے جانور و عشر جن کی زکوۃ امام و مول کر کے تقسیم کرتا ہے اور باطنی اموال مانند زر نقد و اموال تجارت باطنی تو اگر سلطان نے یہ مال لیا تو صحیح یہ کہ زکوۃ نہ ہوگی اگرچہ نیت کرے۔ مع۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ الوالہیہ۔ فتویٰ اس پر کہ اموال ظاہری میں ساقط ہوگی نہ باطنی میں۔ التعلیل پھر واضح ہو کہ بنو تغلب ایک قوم نصاریٰ عرب سے تھی جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان پر جزیرہ باندھنا چاہا تو کہنے لگے کہ ہم بھی عرب ہیں ہم کو اداۓ جزیرہ سے شرم آتی ہے اگر آپ ہم پر جزیرہ باندھیں گے تو ہم جھاک کر آپ کے دشمنوں یعنی اہل روم سے مل جائیں گے پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا پھر ایک شخص تلبی نے آکر عرض کیا کہ یا امیر المؤمنین ہم لوگوں سے مصالحو کر لیجئے تو آپ نے ان سے

اس امر پر صلح کی کہ جو مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اس کا دو چندان سے لیا جاوے پھر بعد حضرت عمرؓ کے حضرت عثمان نے بھی تعرض نہ کیا حالانکہ اس وقت تمام شام و روم و فارس وغیرہ مسلمانوں کے تحت میں ہو چکے تھے لہذا اگلوں و پچھلوں سب پر یہ صلح لازم ہو گئی لہذا فرمایا۔ و لیس علی الصبی من بنی تغلب فی سائمتہ مشی۔ اور بنو تغلب میں سے طفل کے چرائی جانوروں میں کچھ نہیں ہے۔ و علی المرأة ما علی الرجل منهم اور تغلبی عورت پر وہ ہے جو ان کے مرد پر ہے۔ لان الصلح قد جرى علی ضعف ما یؤخذ من المسلمین۔ کیونکہ صلح ان کے ساتھ اس پر جاری ہوئی کہ جو مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اس کا دو چندان سے لیا جاوے۔ و یؤخذ من نساء المسلمین دون صبیانہم۔ اور مسلمانوں کی عورتوں سے لیا جاتا ہے نہ اطفال سے نہ سے تو ان کے اطفال سے بھی نہ لیا جائے گا مگر عورتوں سے دو چندان لیا جائے گا جیسے ان کے مرد سے لیا جاتا ہے۔ م۔ ت۔ حسن نے ابو یوسف سے روایت کی کہ تغلبی عورتوں سے بھی نہ لیا جائے گا۔ یہی قول شافعی و زفر و ثوری کا ہے اور کرخی نے کہا کہ یہی اقیس ہے کیونکہ یہ دراصل جزیہ ہے اور عورتوں پر جزیہ نہیں ہوتا۔ اور امام جصاص رازی نے فرمایا کہ ان کے اطفال پر عشر دو چندان واجب ہے جو زمین کی پیداوار ہے۔ مع۔ وان هلك المال بعد وجوب الزکوۃ سقطت الزکوۃ۔ اور اگر زکوۃ واجب ہونے کے بعد مال تلف ہو گیا تو زکوۃ ساقط ہو گئی۔ فہی قول امام ثوری و احمد کا ہے۔ وقال الشافعی یضمن اذا هلك بعد التمكن من الاداء۔ اور شافعی نے کہا کہ اگر ادا کرنے کا قابو ہونے کے بعد مال تلف ہوا ہو تو وہ زکوۃ کا ضامن ہو گا۔ لان الواجب فی الذمۃ۔ کیونکہ زکوۃ تو ذمہ واجب ہوتی ہے۔ فصار كصدقة الفطر۔ تو مانند صدقة الفطر ہو گیا۔ ولانہ متعہ بعد الطلب۔ اور اس وجہ سے کہ ان سے بعد طلب کے زکوۃ کو روکا۔ فہی یعنی فقیر نے مانگا اور اس نے نہ دی۔ فصار كالاستهلاك۔ اور تلف ہونا ایسا ہو گیا جیسے اس نے خود تلف کر ڈالا۔ فہی حالانکہ خود تلف کر ڈالنے میں بالاجماع ضامن ہو گا۔ ولنا ان الواجب جنہ من انصاب۔ اور ہماری دلیل یہ کہ واجب تو نصاب کا ایک جزو ہے۔ فہی اور ذمہ نہیں واجب ہے۔ تحقیقاً للتیسیر۔ بوجہ آسانی محقق ہونے کے۔ فہی کیونکہ جزو نکالنے کا کام انسان کی قدرت میں ہے اور خود جزو تو مال میں موجود ہے۔ فیسقط بهلاك محله۔ تو یہ جزو اپنا محل تلف ہونے سے ساقط ہو گیا۔ فہی کیونکہ آدمی اب اس کو نکال نہیں سکتا۔ ک۔ فہی العبد المجانی بالجنایۃ یسقط بهلاك۔ جیسے مجرم غلام کا دے دینا اس کے ہلاک سے ساقط ہو جاتا ہے۔ فہی یعنی کسی کے غلام نے دوسرے کا غلام خطائے سے قتل کیا تو حکم یہ کہ قاتل غلام خود دے دیا جاوے یا اس کا ندیہ دے اور مالک نے دینا اختیار کر لیا پھر قبل سپرد کرنے کے وہ مر گیا تو دینا ساقط ہو گیا۔ اگر کہا جاوے کہ یہی ہوتا اگر وہ مستحق کے مانگنے پر نہ روکتا۔ جواب آئے کہ اس نے مستحق سے نہیں روکا۔ والمستحق ما یعینه المالك ولم یتحقق منه الطلب۔ اور مستحق تو وہ فقیر ہو گا جس کو مالک معین کرے اور ایسے معین کی طرف سے مانگنا متحقق نہیں ہوا۔ فہی اگر کہا جاوے کہ جب زکوۃ فوراً ادا کرنے کا حکم ہے تو فقیر کی طرف سے خود شرع نے طلب کر لی مگر اس نے نہ دی جواب یہ کہ جب دیتا تو ادا ہوتی نہ قضاء پس وقت دینے کا گذر نہیں گیا اور اگر فوراً دینا واجب ہو تو بھی تاخیر کا گناہ ہے نہ آنکہ وقت گزار دیا۔ م۔ رہا یہ کہ اگر ساعی یعنی زکوۃ وصول کرنے والے نے مانگی اور نہ دی ہو تو فرمایا کہ۔ و بعد طلب الساعی فیل یضمن۔ اور بعد طلب ساعی کے کہا گیا کہ ضامن ہو گا۔ فہی یعنی اگر ساعی

نے زکوۃ مانگی اور اس نے نہ دی یہاں تک کہ سب مال تلف ہو گیا تو شیخ ابوالحسن الکمرخیؒ نے کہا کہ زکوۃ کا ضامن ہوگا حتیٰ کہ جب اس کو مال میسر آوے تو یہ نادان ادا کرے۔ دقیل لایفمن۔ اور کہا گیا کہ نہیں ضامن ہوگا۔ لان عدم التقویت۔ کیونکہ اس نے خود تلف نہیں کر دیا۔ فسے ہی قول ابوالطاهر الدیاس و ابوسہیل الزجائی کا اور مشائخ ماوراء النہر کا ہے یہی اصح ہے۔ المبسوط البدائع۔ یہی صحیح ہے۔ (المفید والمزید) وفي الاستهلاك وجد التعدي۔ اور تلف کر ڈالنے میں اس کی طرف سے تعدی و حد تجاوز پایا گیا۔ فسے لہذا بالاجماع ضامن ہوتا ہے۔

الفرع: مال تجارت کو مال تجارت سے بدلاتو یہ استہلاک نہیں ہے اور اگر مال تجارت کو دے کر جو چیز بدل لی اس میں عدم تجارت کی نیت کی تو یہ استہلاک ہے اور اگر نیت نہ کی تو تجارت کا بدل تجارت ہے اگرچہ مالک کے نزدیک نہ ہو اور خدمت کا بدل اس کے واسطے خدمت کے ہے اگرچہ مالک کے نزدیک تجارت کا ہو۔ (الکافی۔ ف)۔ وفي هلاك البعض يسقط بقدره اعتباره بالكل اور بعض نصاب تلف ہونے کی صورت بقدر تلف کے ساقط ہوگا برقیاس کل کے۔ فسے یعنی جیسے کل تلف ہونے میں کل واجب ساقط ہوتا ہے ایسے ہی بعض نصاب میں بعض واجب ساقط ہوگا مثلاً ۲۰ بکریوں میں سے ۲۰ مریں تو نصف ہلاک ہوئیں پس نصف بکری ساقط ہوئی۔ وان قدم للزکوۃ علی المحول وهو ملاک للنصاب جاز۔ اور اگر کسی نے سال گزرنے سے پہلے زکوۃ ادا کر دی تو جائز ہے ورنہ مالک نصاب ہو۔ فسے یعنی نصاب کامل نہ ناقص۔ (الخلاصہ ۵)۔ یہی امام شافعی و احمد کا قول ہے۔ مع۔ لانه ادى بعد سبب الوجوب فيجوز۔ کیونکہ اس نے سبب وجوب کے بعد ادا کیا تو جائز ہے۔ فسے یعنی زکوۃ واجب ہونے کا سبب یہی نصاب ہے اور یہ موجود تو زکوۃ دے دینا بھی جائز ہے۔ کما اذا كفر بعد الجرح۔ جیسے بعد زخمی کرنے کے کفارہ دے دیا تو جائز ہے۔ فسے صورت یہ کہ ایک نے شکار کو بندوق ماری وہ گولی خطا سے ایک مسلمان کو لگی اور ایسا مجروح کر دیا کہ زندگی کی امید نہیں پس قتل خطا میں کفارہ ایک بردہ آزاد کرنا چاہیے وہ مجروح کی موت سے پہلے آزاد کیا تو جائز ہے۔ واضح ہو کہ اگر مجروح نہیں مرا تو بھی وہ آزاد ہو چکا۔ م۔ پھر تین شرطیں ملحوظ ہیں اول یہ کہ پیشگی دیتے وقت نصاب پر سال چلتا ہو۔ دوم آخر سال میں نصاب پورا ہو۔ سوم درمیان میں اصل نصاب بالکل مفقود نہ ہو جاوے۔ (شرح الطحاوی)۔ حتیٰ کہ اگر دو سو درم تھے وہ کل تلف ہو گئے سولے ایک درم کے پھر اس کو سبب یا صدقہ یا میراث سے مل گیا کہ دو سو درم آخر سال پر پورے ہو گئے تو پیشگی دیا ہوا زکوۃ ہوا برخلاف اس کے اگر پہلا ایک درم بھی نہ رہا ہو تو پیشگی اس کی زکوۃ نہ ہوئی بلکہ جب سے حدید مال ملا ہے سال تمام ہوتے اس کی زکوۃ دی۔ (الفتح البخر)۔ اور پیشگی زکوۃ نفل صدقہ ہو گئی (شرح الطحاوی)۔ یعنی واپس نہیں لے سکتا بخلاف اس کے جب مال نصاب نہیں ملا تو یہ خود فقیر ہے لہذا اگر پیشگی دیا ہوا سامی یا امام کے پاس قائم ہو تو واپس لے سکتا ہے۔ (لمنص الفتح)۔ وفيه خلاف مالك وجہ اور تقدیم زکوۃ میں امام مالک کا خلاف ہے۔ فسے اور ان پر محبت حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت عباسؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل وقت آنے سے پیشگی زکوۃ ادا کرنے کو پوچھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اعازت

دے دی۔ (رواہ الترمذی)۔ اور دوسری روایت ترمذی و ابو داؤد میں پیشگی لینا مصرح ہے۔ و یجوز التجیل
 لا کثر من سنة لوجود السبب۔ اور ایک سال سے زیادہ کے لیے تقدیم زکوۃ بھی جائز ہے کیونکہ سبب
 یعنی نصاب کامل موجود ہے۔ منے بحریث ابن مسعود کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے عباس رضی
 اللہ عنہ سے دو سال کی زکوۃ پیشگی قبول کر لی۔ (رواہ الطبرانی فی الاوسط)۔ محمد بن زکوان راوی کو ابن حبان
 نے قوی کیا اگرچہ دوسروں نے ضعیف کیا ہو۔ م۔ ع۔ و یجوز لنصب اذا کان فی ملکہ نصاب واحد خلافا
 لزم۔ لہر کئی نصابوں کی زکوۃ پیشگی دے دینا جائز ہے جب کہ اس کے ملک میں ایک ہی نصاب ہو
 اس میں زکوۃ کا خلاف ہے۔ منے اور شافعی و احمد کا بھی۔ کیونکہ جو اس کے ملک میں نہیں اُس کی
 پیشگی زکوۃ بغیر وجہ سبب ہے۔ ع۔ اور ہمارے نزدیک جائز۔ لان النصاب الاول هو الاصل
 فی السببۃ والنائب علیہ تابع له۔ کیونکہ سبب ہونے میں اصل تو نصاب اول ہے یعنی وہ موجود ہے
 اور جو اس نصاب پر زائد نصاب ہو وہ اول کے تابع ہے۔ منے پس زائد تابع کا وجود اس کے
 اصل کے وجود سے موجود ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بم۔ اگر دوسو درم ہوں اور چار سو کی زکوۃ دی پس اگر نیت
 میں کہا کہ آفر سال تک چار سو ہو گئے تو ان کی زکوۃ ورنہ دوسرے سال کے لیے موجود کی زکوۃ ہے تو
 جائز ہے (محیط السرخسی) اور اگر نیت نہ کی اور ہزار کی زکوۃ دے دی پس اگر آفر سال پر ہزار ہو گئے تو
 جائز ہو گئی اور اگر وہی دوسو درم رہے پھر استفادہ ہوا تو وقت استفادہ سے سال پورا ہونے پر اُس
 کی زکوۃ ادا کرے۔ (البحر) حیوانات مختلفہ میں سے بعض کی پیشگی دی پھر وہ تلف ہوئے تو دوسروں
 سے ادا نہ ہوگی۔ (محیط السرخسی)۔

باب زکوۃ المال

(باب زکوۃ مال کے بیان میں)

سوائے جانور جن کی زکوۃ مذکور ہو چکی در حقیقت مال جس لیکن ہماری عرف میں مال سے نقد و اسباب سمجھ
 میں آتا ہے۔ پھر ان میں سونا و چاندی خلقی نامی یعنی اصل خلقت میں مال نامی میں حتی کہ تجارت یا
 عدم تجارت یا نفقہ کوئی نیت ہو یا نہ ہو اور ان کے سوائے فعلی نامی ہوتے ہیں حتی کہ فعل تجارت یا چرائی
 کی نیت و فعل ہونا چاہیے۔ (البدائع)۔ روپیہ و چاندی کو مقدم کیونکہ زمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ
 وسلم میں ہی مقدم اور یہی کثرت متداول ہے لہذا کہا کہ۔

فصل فی الفضۃ : فصل اول چاندی کے بیان میں۔ منے چاندی اکثر روپیہ کی ساخت میں اور کمتر زلور
 و ظروف و متاع کی ساخت میں مملوک ہوتی ہے لہذا فرمایا۔ لیس فیما دون مائتی دس ہم صدقہ۔ دوسو درم
 وزن سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔ بقولہ علیہ السلام لیس فیما دون۔ خمسۃ اوسق صدقہ دلائمادون

خمس ذر صدقہ ولا فیما دون . خمس اقا (من الوراق مسلم) صدقہ . یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں کم پانچ دسقی میں زکوۃ اور نہ کم پانچ راس میں زکوۃ اور نہ کم پانچ اوقی (روپیہ میں صحیح مسلم) زکوۃ .
 ف سے رواۃ البخاری وسلم . دسقی ساٹھ صاع کا یعنی چھو بارے وغیرہ میں . اور ذر یعنی اونٹ میں . اور اوقی جمع اوقیہ . والاوقیہ اربعون درہما . اور ایک اوقیہ چالیس درم وزن ہے . ف سے چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہؓ نے مہرازواج مطہرات کو ساڑھے بارہ اوقیہ کو پانچ سو درم فرمایا . (کافی صحیح مسلم) . پس ہر اوقیہ چالیس درم وزن ہوا . ف . پس دو سو درم وہ جن کا وزن پانچ اوقیہ ہو . فاذا کانت مائتین وحالہ علیہا المحول ففیہا خمسۃ درہما ہم . پس جب پورے دو سو درم (یعنی پانچ اوقیہ وزن) ہوں اور ان پر سل گزر جاوے تو ان میں پانچ درم واجب ہیں . لانہ علیہ السلام کتب الی معاذ بن ان خذ من کل ما تلتی درہم خمسۃ درہما ومن کل عشوین متقالا من ذہب نصف مثقال . کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ ہر دو سو درم میں پانچ درم لے اور ہر بیس مثقال سونے میں نصف مثقال لے .
 ف سے اس حدیث کا حال تو اللہ تعالیٰ جانے لیکن وار قطنی میں ہے کہ جب معاذؓ کو یمن بھیجا تو ہر چالیس دینار پر ایک دینار اور ہر دو سو درم پر پانچ درم الخ کا حکم کیا . منفع . میں کہتا ہوں کہ مصنفؒ نے اسی کے معنی ذکر کیے اور چونکہ مشہور یہ کہ معاذؓ بعد وفات حضرت صلی اللہ علیہ وسلم واپس آئے اور وقت بھیجنے کے اہل یمن کو ایمان و اسلام کی ہدایت کرنے کو کہا تھا تو مصنفؒ نے زکوۃ کا حکم بذریعہ خط کے قرار دیا اور میں نے سابق میں اس بحث کو لکھا اور ترجیح دی کہ معاذ رضی اللہ عنہ کا مکرر آنا و جانا روایات سے ظاہر ہوتا ہے چنانچہ یہ روایت وار قطنی بھی اسی کو مؤید ہے . شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن چالیسواں حصہ درم کی زکوۃ میں احادیث کثیرہ مشہور ہیں . قالہ ولا مشی فی الزیادۃ حتی تبلغ اربعین . قدوری نے کہا کہ پھر دو سو پر زیادتی میں کچھ واجب نہیں یاں تک کہ چالیس تک پہنچے . فیكون فیہا درہم . تب اس میں ایک درم ہوگا . ف سے پس دو سو چالیس پر چھ درم ہوئے . ثانی کل اربعین درہما درہم . پھر ہر چالیس درم میں ایک درم ہوگا . وهذا مندابی حنیفہ . اور یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے . ف سے یہ قول حضرت عمرؓ و ابو موسیٰ رضی اللہ عنہما کا اور علمائے تابعین میں سعید بن المسیب و حسن بصری و عطاء و طاووس و شعبی و زہری و کحول کا اور فقہاء میں اوزاعی و عمرو بن دینار کا ہے . مع . وقال ما زاد علی المائتین فزکاة بحسابہا . اور صاحبین ابویوسف و محمد نے کہا کہ دو سو پر جو کچھ بڑھے تو اس کی زکوۃ بحساب دو سو کے ہے . ف سے چنانچہ اگر ایک درم زائد ہوا تو درم کا چالیسواں حصہ زکوۃ پر بڑھا . اسی اختلاف پر اگر ایک شخص کے پاس دو سو پانچ درم ہوں اور ان پر دو برس گزر گئے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر دس درم زکوۃ واجب ہے کیونکہ سال اول میں ۲۰۵ پر پانچ درم واجب ہوئے تو صرف دو سو درم رہے ان پر دوسرا سال گزرنے پر پھر پانچ درم لازم ہوئے تو وہی درم دونوں سال کے ہوئے اور صاحبین کے نزدیک اس پر فقط پانچ درم مع آٹھواں حصہ درم کے دونوں سال میں واجب ہوں گے اس لیے کہ اول سال میں ۲۰۵ پر پانچ درم و ایک درم کا آٹھواں حصہ واجب ہوا تو دوسرے سال میں اس کے پاس دو درم سے آٹھواں حصہ کم باقی رہے تو اس قدر کمی کی وجہ سے دوسرے سال میں کچھ زکوۃ واجب نہ ہوئی (البلغ) . کیونکہ کمی اگرچہ قلیل ہو زکوۃ واجب نہیں ہوتی . (التاتاریخانیہ) : پس یہ اسی وجہ سے کہ صاحبین

کے نزدیک دوسو پر قلیل و کثیر جو زائد ہو اس پر بحساب مذکور زکوۃ کا جزو ہے۔ م۔ وهو قول الشافعی۔ اور یہی قول ہے امام شافعی۔ فے اور مالک و احمد و داؤد کا اور یہی حضرت علی و ابن عمر رضی اللہ عنہما و ابراہیم نخعی سے مروی ہے۔ مع۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث علیؑ وما زاد علی المائتین فبحساب ذلک۔ صاحبین کی دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو حدیث علی رضی اللہ عنہ کے آخر میں ہے کہ اور جو کچھ دوسو پر زائد ہو بحساب اس کے ہے۔ فے رواہ ابو داؤد۔ اور راوی نے کہا کہ مجھے معلوم نہیں کہ یہ جملہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنی طرف سے فرمایا ہے یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمایا ہوا بیان کیا ہے اور ابو داؤد نے کہا کہ شعبہ و سفیان ثوری وغیرہ نے اس حدیث کو صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ تک وقف رکھا اور مرفوع نہیں کیا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ وجہ استدلال یہ کہ جو زائد ہو عام ہے کہ چالیس یا کم ایک و درم جو کچھ زائد ہو اس پر زکوۃ کا حساب ہے۔ مخفی نہیں کہ یہ بھی مراد ہو سکتی ہے کہ زائد پر بحساب مذکور ہر چالیس پر ایک درم ہو گا مگر ظاہر اول اور یہ محتمل ہے۔ م۔ ولان النکوۃ وجبت شکی النعمۃ المال۔ اور دوسری دلیل یہ کہ زکوۃ تو نعمت مال کا شکرانہ واجب ہے فے اور زائد جو کچھ ہو مال ہے تو اس پر شکرانہ لازم ہوا۔ و ہم ہو گا کہ پھر ابتداء میں دوسو سے کم مال پر بھی شکرانہ لازم ہونا چاہیے حالانکہ دوسو شرط ہیں۔ جواب دیا کہ واشتراط النصاب فی الابداء لتحقق الغناء۔ اور ابتداء میں دوسو درم نصاب کی شرط ہونا اس لیے کہ تو انگری موجود ہو۔ فے جس کے شکرانہ میں فقیر کو زکوۃ دے اور دوسو کے بعد زیادتی تو انگری پر اور زیادتی ہے۔ و ہم ہو گا کہ چرائی کے جانوروں میں مثلاً چالیس بکریوں پر تو انگری نصاب ہو کر ایک بکری سال بھر کی واجب ہوئی تو پھر اس تو انگری پر ۱۲۰ تک زیادتی کیوں بحساب نہیں ہے۔ جواب دیا کہ وبعد النصاب فی السوائد تحزنا من الشقیص۔ سوائم میں بعد نصاب کے زیادتی کے حساب سے وجوب نہ ہونا ٹکڑے کرنے سے بچاؤ کے لیے ہے۔ فے تاکہ مالک کے مال میں فقیر چالیسویں حصہ کا شریک نہ ہو جائے۔ مخفی نہیں کہ متعدد مسائل میں صاحبین و شافعی نے ٹکڑا باعتبار قیمت کے لگایا تو وہی یہاں بھی ہو گا۔ علاوہ بریں چالیس کے بعد ۱۲۰ تک دوبار چالیس چالیس معاف ہیں۔ فاقہم۔ م۔ ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام فی حدیث معاذ لا تاخذ من النکسوس شیاً۔ اور ابو حنیفہ روکی دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول جو حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ کسور میں کچھ مت لیجیو۔ فے بلکہ چالیس پر ایک درم پورا لیجیو اور اس سے کم میں کسر ہوتی ہے تو کسر میں میں سے آدھا دہائی وغیرہ کچھ مت لیجیو۔ م۔ یہ حدیث وارقطنی نے بسند ضعیف روایت کی۔ مفع۔ امام ابو بکر الجصاص نے بالاسناد و شرح الطحاوی میں اس کو روایت کیا غایۃ البیان۔ ع۔ اور دلیل دوم۔ قولہ علیہ السلام فی حدیث عمر بن حزام و لیس فیما دون الاربعمین صدقة۔ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ چالیس سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔ فے چنانچہ عبد الحق نے کتاب الاحکام میں ذکر کیا مگر نسائی و ابن حبان وغیرہ میں اسی قدر ہے کہ جو زائد ہو تو ہر چالیس درم میں ایک درم ہے پس اس میں کمی سے تعرض نہیں ہے تو استدلال کا طریقہ یہ کہ حدیث صحیح میں آیا کہ ہاتوا ربع العشور من کل اربعین دینار و ہم پس ربع العشور یعنی دسویں حصہ کا چہارم زکوۃ دینے کی تفسیر یہ کہ من کل اربعین درہما و ہم۔ کیونکہ یہ جملہ مفعول سے حال کی جگہ ہے تو دینا اس صفت پر ہوا کہ ہر چالیس میں ایک درم ہے پس یہ دوسو سے زائد کا پورا بیان ہے اور حدیث علی کرم اللہ وجہہ کہ زائد میں بحساب مذکور زکوۃ ہے۔ کچھ مریج منطوق نہیں کہ ایک دو زائد میں بھی

زکوۃ ہے تو دونوں میں موافقت ہوگئی کہ زائد میں بحساب مذکور زکوۃ ہے یعنی ہر چالیس درم پر ایک درم کیونکہ اگر ایک دو زائد پر ہو تو حدیث عمرو بن حزمؒ جو عبدالحق نے ذکر کی اس کے معارض ہوگی اور وجہ ترجیح موجود کہ ہر چالیس پر ایک درم مراد ہے اس لیے کہ نظائر زکوۃ میں عفو ہے اور اس لیے کہ آسانی و تخفیف کے ساتھ اتباع نص حاصل کرنا شرعاً محمود ہے۔ ولان الجرح مدفوع وفي ايجاب الكسور ذلك لتعذر الوقوف۔ اور اس لیے کہ جرح تو شرعاً دور کیا گیا ہے حالانکہ کسور واجب کرنے میں یہ جرح موجود ہے کیونکہ کسور کے حساب پر واقف ہونا مستعذر ہے۔ فے چنانچہ اگر اس کے پاس دوسو سات درم ہوں تو کسور واجب کرنے میں اول سال اس پر دوسو کے پانچ درم اور سات کے عوض چالیس ٹکڑے میں سے سات ٹکڑے واجب ہوئے پس اس کے پاس چالیس کے ۳۳ ٹکڑے اور دوسو ایک درم باقی رہے پس دوسرا سال گزرنے پر اس کی زکوۃ میں دوسو کے پانچ درم اور ایک درم کے عوض چالیسواں ٹکڑا درم کا اور ۳۳ ٹکڑوں کے عوض ایک درم کے ایک ہزار چوبیسو ٹکڑوں میں سے ۳۳ ٹکڑے واجب ہوئے۔ اول یہ تو یہ حساب بہت سے فقہار نہیں سمجھ سکے تو عوام پر اس کا سمجھنا محال ہے۔ دوم ادا کرنا متقدر کیونکہ درم کے ایک ہزار چوبیسو ٹکڑے کرنا محال ہے اور شرع نے مشکل کو دور کیا تو محال قطعاً دور ہے پس بالیقین زکوۃ کسر پر واجب نہیں ہے۔ م۔ والمعتبر في الدرهم وزن سبعة۔ اور درہم میں وزن سبعة معتبر ہے۔ وهو ان يكون العشرة منها وثمان سبعة مثاقيل۔ وزن سبعة یہ کہ درم میں سے دس کا وزن سات مثقال ہو۔ فے بالجملہ قدر واجب وزن سے پانچ اوقیہ کا چالیسواں حصہ ہو اور امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک قیمت معتبر نہیں ہے۔ م۔ جوامع الفقہاء ہے کہ زکوۃ میں وزن اہل مکہ اور کیل اہل مدینہ معتبر ہے یہی حدیث ابو داؤد اور نسائی میں ثابت ہے۔ اور خطابؒ نے کہا کہ اسی معیار پر زمانہ جاہلیت و اسلام میں درم تھے صرف صورت و نقش کا فرق ہوا۔ یہی قاضی عیاض کا قول ہے اور اسی کو نوویؒ نے صواب کہا اور مثقال کا تغیر زمانہ جاہلیت و اسلام میں نہیں ہوا اور اسی پر عصر اول سے اب تک اجماع ہے۔ ابو حنبلہ نے کہا کہ بنو امیہ نے درم کے چھ دانگ کیے اور اس پر سب لوگ متفق ہو گئے۔ ماوردیؒ نے کہا کہ احکام اسلام میں سے وزن درم چھ دانگ اور ہر دس درم بوزن سات مثقال ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مختلف سکوں کو جمع کر کے ہر دس درم کو سات سات مثقال کے وزن پر لیا اور یہ باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا۔ منع۔ بذلک جزی التقدير في دلائلہم۔ اور اسی اندازہ کے ساتھ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دفتر میں تقدیر جاری ہوئی۔ فے یعنی باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم۔ واستقر الامر عليه۔ اور اسی پر یہ امر مستقر ہو گیا۔ فے پے معلوم ہوا کہ مثقال ہمیشہ سے ایک حال پر رہا یعنی بیس قیراط تو سات کے ۱۴ قیراط ہوئے اور دس درم کا یہی وزن تھا تو ہر درم ۱۴ قیراط کا ہوا اور دینار ایک مثقال ۲۰ قیراط کا اور ہر قیراط پانچ جو کا ہے۔ پس زمانہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ۱۴ قیراط کے درم پر زکوۃ و خراج و صدقہ و دیت و چوری کا نصاب و صدقہ الفطر اسی وزن پر رہا۔ مجتہب میں جمع النوازل والعيون سے منقول ہے کہ ہر شہر میں رہاں کے درم دینار کا اعتبار ہے اور اسی کو امام سرخسی نے اختیار کیا کیونکہ ہر زمانہ میں اس زمانہ والوں کی عادت معتبر ہے۔ منع۔ واضح ہو کہ اگر م جو کہ ایک درم تھا ہو اور روپیہ صرف ۱۱ ماشہ کا ہو تو چالیس روپیہ پہ پانچ درم یعنی چالیسواں حصہ یعنی ایک روپیہ زکوۃ ہے اور

اگر ساڑھے گیارہ ماشہ کا روپیہ ہو تو ۲۸ روپیہ اور ایک چارم روپیہ پر نصاب پورا ہو کر چالیسواں حصہ واجب ہو گا۔ خلاصہ یہ کہ درم ۷۰ حو کا اور مثقال ۱۰۰ جو کا ہوتا ہے پس جتنے جو کی ایک رتی ہو اسی حساب سے دوسو درم چاندی کا نصاب اور ۲۰ مثقال سونے کا نصاب حساب لگا کر تولہ یا روپیہ و اشرفی کے حساب میں لانا چاہیے اور روپیہ میں جو خفیف میل ہوتا ہے وہ وزن سے خارج نہ ہو گا چنانچہ مصرح بیان فرمایا بقولہ۔ و اذا كان الغالب على الاوقاف الفضة فهو في حكم الفضة۔ اور اگر روپیہ میں چاندی غالب یعنی زائد ہو تو وہ روپیہ چاندی کے حکم میں ہے۔ فے کیونکہ یہ دھات کھوٹی چاندی ہے تو اس پر چاندی کی زکوٰۃ ہے۔ و اذا كان الغالب عليها الغش فهو حكم العروض۔ اور جب سکہ پر میل غالب ہو تو یہ سکہ اسباب کے حکم میں ہیں۔ فے جب کہ چاندی ان میں سے الگ نہ ہو سکے۔ (اليتابع ع)۔ تو اس اسباب میں زکوٰۃ واجب ہونے کے لیے يعتبر ان يبلغ قيمتها نصاباً۔ یوں اعتبار ہو گا کہ اس کی قیمت بقدر نصاب پہنچ جاوے۔ فے کیونکہ یہ کھوٹی چاندی بھی نہیں بلکہ ایک دھات ہے جس میں چاندی کا جزو بھی ملا ہوا ہے۔ عروض جمع عرض اور مراد سوائے مال غیر منقول و چرائی جانوروں و نقود کے دیگر اموال ہیں اور مترجم نے اس کا ترجمہ اسباب رکھا ہے۔ پھر اسباب پر زکوٰۃ اسی وقت کہ اسباب کی قیمت بقدر نصاب ہو یا لحد غلبہ کا اعتبار ہے۔ لان الدرهم لا تخلو عن قليل غش لانها لا تطيع الا به وتخلو عن الكثير۔ اس واسطے کہ درم تو قلیل میل سے خالی نہیں ہوتا کیونکہ وہ مسکوک نہیں ہوتا بدون خفیف میل کے۔ اور درم بہت میل سے خالی موجود ہوتا ہے فجعلنا الغلبة فاصلة۔ تو ہم نے غلبہ کو حد فاصل قرار دیا۔ فے حتی کہ چاندی کا غلبہ ہو تو چاندی کے حکم میں ہے۔ اور اگر میل غالب ہو تو میل کے حکم میں اسباب ہے پس مدار غلبہ پر رہا۔ وهو ينبد على النصف اعتباراً للحقيقة۔ اور غلبہ یہ کہ آدھے سے زائد ہو باعتبار حقیقت کے۔ فے کیونکہ جب آدھے سے زیادتی ہو تو فی الحقيقة زائد غالب ہے۔ اور ہم آئندہ باب الصرف میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ فے جس باب میں باہم نقود کا مبادلہ و بیع مذکور ہے۔ الا ان في غالب الغش لا بد من نية التجارة كما في سائر العروض لیکن بات یہ کہ جو روپیہ کہ میل غالب ہونے سے عروض کے حکم میں ہیں تو دیگر اسباب کی طرح زکوٰۃ واجب ہونے کے لیے ان میں بھی تجارت کی نیت ضرور ہے۔ الا اذا كان تخلص منها فضة تبليغ نصاباً۔ مگر جب کہ ان میں سے چاندی جدا کر کے اتنی نکل سکتی ہے کہ وہ نصاب کو پہنچ جاوے۔ فے اور اس کی صورت یہ کہ مثلاً چاندی کے خول کے اندر تانبے کا پتر جو اس سے وزن میں زائد ہے رکھ کر منڈھ دیا گیا تو یہ درم ایسے ہیں کہ اوپر سے چاندی خالص جدا ہو سکتی ہے پس اگر ایسے درم اس قدر ہوں کہ ان میں یہ خالص چاندی دوسو درم وزن کو پہنچ جاوے تو چاندی کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔ لانه لا يعتبر في عين الفضة القيمة ولا نية التجارة۔ لیکن عین چاندی میں قیمت معتبر نہیں اور نہ تجارت کی نیت ضرور۔ فے بلکہ ملک کامل کافی ہے۔ پھر غایت البیان معترض ہے کہ درموں میں اس قدر چاندی معلوم ہونا کافی ہے اگرچہ جدا نہ ہو۔ مینی نے جواب دیا کہ آگ میں گلا کر جدا کرنے ہی سے یہ علم ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ سوال و جواب دونوں بیکار ہیں اور تحقیق یہ کہ جن درموں میں چاندی کم اور جتہ یا رنگ وغیرہ زائد ہے اس کی دو صورتیں اول یہ کہ دونوں گلا کر اس طرح غلط ہیں کہ چاندی جدا نہیں ہو سکتی تو چاندی اس دوسری دھات میں سنہک

و فنا ہو گئی پس اگر تجارت کی نیت ہو تو اس میں جست کی زکوٰۃ واجب ہوگی جب کہ اس کی قیمت بقدر نصاب ہو۔ دوم یہ کہ جست سے چاندی جدا ہو سکتی ہو یعنی مستمک نہ ہو جس کی صورت مذکور ہو چکی۔ فاحفظ۔ م۔

اگر چاندی جدا ہونے والی قدر نصاب سے کم مگر اس کے پاس دوسری چاندی یا اس کے درم ہیں جن کا مجموعہ نصاب ہے تو زکوٰۃ دے۔ اگر درم میں چاندی وسیل کی دھات برابر ہوں تو احتیاطاً زکوٰۃ واجب ہے۔ (شرح الاقطع۔ ع وقاضی خان والخاصہ والجرہ)۔ کل درم و روپیہ جس میں چاندی غالب ہے بوجہ عام رواج کے بیان کی ضرورت نہیں ہے اور اگر سکے کے سوائے چاندی میں تصور اسیل کر دیا تو بغیر بیان فروخت کرنا حرام اور مشتری کو خیار عیب ہوگا اور اگر ایسی چاندی پر سال گذر جاوے تو زکوٰۃ الفضہ واجب ہوگی جب کہ پانچ اوقیہ ہو۔ ش۔ م۔ کیونکہ جو چاندی کے حکم میں ہے اس میں وزن معتبر ہے خواہ سکے ہو یا نہ ہو خواہ گلائی ہو یا بغیر گلی خواہ ڈھالی ہو یا نہ ہو۔ (الخلاصہ)۔ اور جو مقدار زکوٰۃ میں دیتا ہے اس میں بھی وزن معتبر ہے نہ قیمت حتیٰ کہ کھری دوسو درم چاندی کا چالیسواں حصہ پانچ درم چاہیے پس اگر کھونٹی چاندی پانچ درم وزن میں بھر دیدے تو شیخین کے نزدیک جائز مگر مکروہ ہے اور اگر کھونٹی پانچ درم کے عوض میں کھری چار درم جو قیمت میں ان سے کچھ زیادہ ہیں دیے تو نہیں جائز ہے۔ اگر کھونٹی چاندی کی زنجیر ہے جس میں چالیس ٹریں ہیں اور وزن میں دوسو درم مگر قیمت بلحاظ ساخت کے دوسو پچیس درم ہے پس اگر زنجیر میں سے چالیسواں حصہ ایک حصہ ٹری دیدے تو جائز ہے اور اگر پانچ درم دیدے تو بھی جائز ہے اور اگر اس کی زکوٰۃ غیر جنس سے ادا کرنا چاہے تو بالاجماع قیمت معتبر ہوگی۔ دوسو درم شمار میں ہیں مگر وزن میں ایک جو کم تو زکوٰۃ واجب نہیں (البدائع بدفع) لیکن دوسو درم کا زیور بقیمت دوسو درم ہے تو بالاجماع زکوٰۃ نہیں۔ ع۔ باب زکوٰۃ میں چاندی دسوں میں سیل ہونا کوئی صیغہ صفت اعتبار نہیں ہوتی بلکہ کسی سیل میں وہ سونا چاندی ہی معتبر رہتے ہیں۔ (المحیط البدائع التحفہ) انگریزی چاندی میں اگر سیل کم ہو تو وزن میں بمنزلہ چاندی ہے کہ زکوٰۃ میں شمار معتبر اور اس کے ظروف کا استعمال ممنوع ہے اور اگر سیل زائد ہو تو نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

چاندی میں سونا مخلوط ہے اگر چاندی غالب ہے پس جو نصاب کو پہنچے اس کی زکوٰۃ دے اور اگر چاندی کم ہو تو وہ سب بمنزلہ کھونٹی سونے کے ہے کیونکہ سونا زیادہ گراں قیمت ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ہف۔

فصل فی الذہب : (نصل دوم سونے کی زکوٰۃ میں)۔ بیس فیما دون عشرين مثقالاً من ذهب صدقة۔ بیس مثقال سونے سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ ف۔ ایک مثقال ۲۰ قیراط اور ہی ایک دینار تھا۔ فاذا كانت عشرين مثقالاً ففيها نصف مثقال۔ پھر جب بیس مثقال ہو تو اس میں نصف مثقال زکوٰۃ ہے۔ لما روينا۔ بدلیل اس کے جو ہم نے روایت کر دی۔ ف۔ یعنی حدیث معاویہ اور قوی حدیث علیؓ و حدیث عمرو بن حزم بھی گذریں ہف۔ والمثقال ما یکون کل سبعة منعا وزن عشرة دراهم وهو المعروف۔ اور مثقال وہ کہ ہر سات اس میں سے بوزن دس درم ہوں اور ہی معروف ہے۔ ف۔ یعنی مراد ہی معروف ہے جس کی تعریف کی حاجت نہیں جس کا حوالہ درم میں گذرا کہ ہر دس درم بوزن سات مثقال ہوں۔ ہف۔ ثم فی کل اربعة مثاقیل قیراطان۔ پھر بعد نصاب مذکور کے ہر چار مثقال پر دو قیراط ہیں۔ لان

الواجب ربع العشر۔ کیونکہ واجب تو چالیسواں حصہ ہے۔ وذلك فيما قلنا۔ اور یہ حساب اس میں درست ہے جو ہم نے کہا۔ اذکل مثقال عشرون قیراطاً۔ کیونکہ ہر مثقال ۲۰ قیراط ہوتا ہے۔ فے تو چار مثقال کے ۸۰ قیراط اور اس کا چالیسواں حصہ دو قیراط ہیں۔ الحاصل ہلال نصاب ۲۰ مثقال ہیں۔ جب اس پر پورے چار مثقال بڑھیں تو دو قیراط زکوۃ بڑھی۔ ویس فیما دون اربعة مثاقیل صدقة۔ اور چار مثقال سے کم بڑھنے میں کچھ صدقہ نہیں ہے۔ عند ابی حنیفہ۔ یہ امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔ وعندہما یجب بحساب ذلك۔ اور صاحبین کے نزدیک بحساب مذکور واجب ہے۔ فے حتی کہ ۲ مثقال پر اگر ایک مثقال زیادہ ہو تو صدقہ میں نصف مثقال مع اس کے بیسویں حصہ کے یعنی نصف قیراط کے ہوگا۔ وہی مسئلۃ انکسوس۔ اور یہ وہی مسئلہ کسور ہے۔ فے جو دم کی زیادتی میں گذرا۔ دکل دینار عشرة دراهم فی الشروع۔ اور ہر دینار شرع میں دس درم ہے۔ فیکون اربعة مثاقیل فی هذا کاربعین درہما۔ تو چار مثقال اس میں مانند چالیس درم کے ہوئے۔ فے پس جیسے درم میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک شرعاً چالیس سے کم میں صدقہ کچھ نہیں بڑھتا تھا اسی طرح چار مثقال سے کم میں زکوۃ نہیں بڑھے گی۔ اور اس بیان سے افادہ فرمایا کہ دینار و مثقال برابر ہیں۔ م۔ اور غایۃ البیان معترض ہوا کہ اول تو مصنف نے کہا تھا کہ دس درم بوزن سات مثقال ہیں نہ وزن ایک دینار مع۔ جواب یہ کہ اول بیان وزن ہے یعنی دس درم کا وزن سات مثقال یا سات دینار ہے اور یہاں بیان قیمت ہے یعنی ایک دینار جو ایک مثقال سونا ہوا شرع نے اس کی قیمت دس درم ٹھہرا دی تھی بایں معنی کہ مثلاً کسی کو دھوکے سے مار ڈالا تو اس کی دیت اگر اشرفیوں سے دے تو ہزار دینار اور اگر درم سے دے تو دس ہزار درم دے۔ یوں ہی چوری جس پر ہاتھ کاٹا جاوے ایک دینار یا دس درم ہے پس احکام جاننے کے واسطے دینار کی مالیت دس درم رکھی تھی پھر وہ ہر زمانہ کے نرخ پر ہے۔ م ع ف۔ قال وفی تبرالذہب والفضۃ وحلیہما وادابہما الزکوۃ۔ اور کہا کہ سونے و چاندی کے پتر یعنی بغیر مضروب دینے سکے کی ہوئی چاندی و سونے میں اور دونوں کے زیور و ظروف میں زکوۃ واجب ہے۔

فے اگرچہ مرد نے اپنا زیور بنوایا جو حرام ہے اور اگرچہ ظروف کا استعمال حرام ہے پس ہر زیور مرد و عورت کا اور ہر انگوتھی کی چاندی اور تنقار کے قبضہ کی چاندی اور جو لگام وزین میں جڑی ہو حتی کہ چاندی کے کیوں کو جمع کر کے زکوۃ کا حساب لگانا واجب ہے اور ہر چیز جو چاندی کی کہلاوے اگرچہ وہ کھونٹی ہو ملانا واجب ہے۔ م ف ع ہ۔ حتی کہ چاندی کا کیس جو گھڑی پر ہوتا ہے۔ م۔ وقال الشافعی لا تجب فی حلی النساء وخاتم الفضۃ للرجال۔ اور شافعی نے کہا کہ عورتوں کے زیور میں اور مردوں کی چاندی کی ہر انگوتھی میں زکوۃ واجب نہیں۔ فے اور یہی قول مالک واحد کا ہے۔ ع۔ لانه مبتذل فی مباح۔ کیونکہ یہ مباح میں مبتذل ہے۔ فے یعنی جس زیور کا استعمال مباح ہے وہ مبتذل طور پر مستعمل ہوتا ہے۔ فشابہ ثیاب البذلة۔ تو مبتذل کپڑوں کے مشابہ ہوا۔ فے حالانکہ ان کپڑوں میں بالاتفاق زکوۃ نہیں ہے۔ اور ثیاب البذلة وہ کہ ہر وقت استعمال میں آری۔ ولنا ان السبب مال نام۔ اور ہماری دلیل یہ کہ زکوۃ کا سبب مال نامی ہے۔ فے اور نماز دو طرح ایک وہ کہ خلقی ہو جیسے سونا چاندی اور درم وہ کہ فعلی ہو بذریعہ تجارت کے۔ ودلیل النماء موجود۔ اور دلیل نمونہ کے یہاں موجود ہے۔ وهو الاعداد للتجارة خلقة۔ اور وہ پیدا نشی طور پر تجارت کے

واسطے مہیا ہونا ہے کیونکہ سونے چاندی کی ذات سے انتفاع نہیں ہوتا بلکہ خرید فروخت سے لہذا ان میں نیت تجارت شرط نہیں جب کہ پیدائشی طور پر یہ مال نامی ہیں۔ والدلیل ہوالمعتبر۔ اور دلیل ہی معتبر ہے فے نہ لوگوں کا فعل جنہوں نے سونا چاندی ظروف و زیور میں استعمال کر دیا۔ بخلاف الثیاب۔ برخلاف ثیاب بذلہ کے فے کیونکہ ان میں کوئی دلیل نماند نہیں ہے نہ پیدائشی اور نہ فعلی۔ پھر دلائل احادیث میں سے اول تو عموم سونا چاندی پر زکوۃ کا حکم جو مذکور ہو چکا۔ دوم خصوص زیور میں حدیث حسین المعلم عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک عورت اپنی دختر کو ساتھ لیے آئی اور دختر کے ہاتھ میں سونے کے دو کڑے موٹے تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو ان کی زکوۃ دیتی ہے۔ بولی کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ کیا تجھے یہ خوش معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے عوض تجھے آگ کے دو کنگن پہنلوے پس اس نے کڑوں کو نکال کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں ڈال دیا اور کہا کہ یہ لشر و لرسولہ ہیں۔ (رواہ ابو داؤد والنسائی)۔

منذری نے مختصر میں کہا کہ اس کی اسناد میں کچھ کلام نہیں پھر سب رجال کی توثیق ذکر کی۔ ابن القطان نے کہا کہ یہ اسناد صحیح ہے۔ ترمذی نے اس کو ابن لہیع سے روایت کر کے کہا کہ ابن لہیع اور مشی بن الصباح ضعیف ہے اور اس باب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح نہ ہوا۔ منذری نے کہا کہ شاید ترمذی کی مراد اپنی دونوں اسانید ہیں ورنہ اسناد ابو داؤد میں کچھ کلام نہیں اور خالد بن الحارث و حسین المعلم و دونوں صحیحین کی راوی ہیں اور عمرو بن شعیب میں اگرچہ بعض نے کلام کیا مگر ترمذی نے بخاری سے نقل کیا کہ میں نے دیکھا کہ احمد بن حنبل و اسحق بن راہویہ و علی بن المدینی و ابو عبید و عامہ محدثین حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے حجت لیتے تھے اس کو مسلمانوں میں سے کسی نے ترک نہیں کیا۔ بالجلد بعد صحت اسناد کے ترمذی کا قول قبول نہیں ہے بلکہ ابو داؤد نے محمد بن عمرو بن عطاء کے طریق سے حضرت عائشہؓ سے فتحات (بغیر تگینہ کی انگوٹھی) کی حدیث روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تو ان کی زکوۃ دیتی ہے میں نے عرض کیا کہ نہیں تو فرمایا کہ یہ مجھے آگ سے کافی ہیں۔ اس کی اسناد بھی صحیح ہے اور وارقطنی نے کہا کہ محمد بن عطاء مجہول ہے تو بیہقی و ابن القطان نے رو کر دیا کہ یہ محمد بن عمرو بن عطاء ہے اور وہ ثقات میں سے ہے چونکہ دادا کی طرف منسوب ہوا تو وارقطنی کو وہم ہو گیا اور ابو داؤد کی روایت میں شیخ محمد بن ادریس یعنی امام ابو جاتم الرازی نے مبین کر دیا ہے۔ بلکہ تیسری حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ میں سونے کی ہنسیاں پہنتی تھی تو میں نے کہا کہ یا رسول اللہ کیا یہ بھی کنز ہے فرمایا کہ جو چیز نصاب زکوۃ کو پہنچ جاوے اور تو اس کی زکوۃ دیدے وہ کنز نہیں ہے۔ (رواہ ابو داؤد)۔ اور حاکم کی روایت میں ہے کہ جب تو اس کی زکوۃ دیدے تو کنز نہیں ہے ابو داؤد کی اسناد میں بیہقی نے کہا کہ ثابت بن عجلان منفر د ہے اور عبد الحق نے کہا قابل حجت نہیں ہے۔ صاحب التتبع نے کہا کہ کچھ مضر نہیں کیونکہ ثابت بن عجلان سے بخاری نے روایت کی اور ابن معین نے کہا کہ ثمر ہے ماور شل عبد الحق کے کسی نے نہیں کہا چنانچہ شیخ تقی الدین بن وثیق العید نے کہا کہ یہ عبد الحق کا تجاہل ہے۔ حاکم کی اسناد میں محمد بن مہاجر راوی کو ابن الجوزی نے کہا کہ ابن حبان کے قول سے وہ جھوٹی حدیث بنانے والا ہے صاحب التتبع نے کہا کہ ابن الجوزی سے یہ بہت خراب خطا ہوئی کیونکہ محمد بن مہاجر جو کذاب و ضلع ہے وہ

دوسرا ہے اور یہ محمد بن مہاجر جس نے ثابت بن عجلان سے روایت کی مروثقہ شام کا رہنے والا ہے اس کی احمد و ابن معین ابو زرعه و ابو داؤد وغیرہم نے توثیق کی اور صحیح مسلم میں اس سے روایت موجود ہے اور اس کی متابعت میں عتاب بن بشیر نے ثابت بن عجلان سے یہی حدیث روایت کی اور عتاب بن بشیر کو ابن معین نے ثقہ کہا اور بخاری نے متابعات میں اس کی روایت داخل کی۔ اگر کہا جادے حضرت جابرؓ سے مرفوع روایت ہے کہ زیور میں زکوۃ نہیں تو ابن الجوزی نے کہا کہ مرفوع نہیں بلکہ موقوف از قول جابرؓ ہے۔ بیہقی نے کہا کہ یہ باطل ہے اس کی کچھ اصل نہیں بلکہ جابرؓ کا قول روایت کیا جاتا ہے۔ پھر آثار صحابہ رضی اللہ عنہم البتہ بنظر سرری بعض معارض ہیں چنانچہ مالکؒ نے موطا میں ابن عمرؓ سے روایت کی کہ اپنی بیٹیوں و بیٹیوں کے سونے کے زیور سے زکوۃ نہیں نکالتے تھے۔ جواب یہ کہ اول تو یہ فعل ہے علاوہ ازیں محتمل کہ معنی یہ ہوں کہ خود زیور کو زکوۃ میں نہ دیتے تھے کیونکہ وارقطنی نے روایت کی کہ ابن عمرؓ نے سالمؓ کو لکھا کہ میری بیٹیوں کے زیوروں کی زکوۃ ہر سال دیدے۔ اور ابن ابی شیبہ نے ابن عمرؓ سے روایت کی کہ اپنی زوجات کو حکم کرتے کرتے کہ اپنے زیوروں کی زکوۃ نکالیں۔ پس یہ معارض ہیں اور نفی پر اثبات مقدم ہے حضرت عمرؓ نے ابو موسیٰ اشعریؓ کو لکھا کہ مسلمانوں کی عورتوں کو حکم کر کہ زیوروں کی زکوۃ نکالیں۔ (رواہ ابن ابی شیبہ)۔ حضرت ابن مسعودؓ نے کہا کہ زیور میں زکوۃ ہے (رواہ عبد الرزاق)۔ اور عطاء و ابراہیم نخعی و سعید بن جبیر و طاووس و عبد اللہ بن شداد سے یہی معنی ابن ابی شیبہ نے روایت کیے۔ مفع۔ میں کہتا ہوں ہوں کہ بعض آثار عائشہ و انس جو معارض ہیں شاید ان میں مراد سولے چاندی و سونے کا زیور ہے لہذا عطاء و نخعی نے کہا کہ سنت جاری ہو چکی کہ سونے و چاندی کے زیور میں زکوۃ ہے۔ بالجملہ جب اس قدر احادیث مرفوعہ و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم بنائید صحیحہ موجود ہیں تو کچھ شک نہیں کہ زیور میں جب کہ سونے یا چاندی کا ہو زکوۃ واجب ہے بشرطیکہ نصاب پورا ہو یا روپیہ کے ساتھ ملا کر نصاب ہو۔ یہی مذہب صحیح ہے اور اس کے معارض کوئی نص ثابت نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ایک پاس پورا نصاب سونا اور پورا نصاب چاندی ہے اس نے ایک کی طرف سے پیشگی زکوۃ دی تو دونوں کی طرف سے واقع ہوگی کیونکہ دونوں جنس واحد ہیں اس دلیل سے کہ دونوں ملا کر نصاب بنانا جائز ہے تو کسی کی تعیین لغو ہوگی ہاں اگر ایک نصاب قبل سال گزرنے کے تلف ہو گیا تو دوسرا متعین ہو گیا۔ (الکافی)۔ فلوس میں زکوۃ نہیں ہے مگر جب تجارت کے لیے ہوں اور دوسو درم قیمت کو پہنچ جاویں تو زکوۃ واجب ہے۔ (المحیط)

فصل فی العروض۔ فصل چہارم زکوۃ عروض کے بیان میں۔ ابن المنذر نے کہا کہ عروض میں وہ جو زکوۃ پر اہل علم کا اجماع ہے جن میں مدینہ کے فقہاء سبعة یعنی سعید بن المسیب و قاسم بن محمد و عروہ بن الزبیر و ابوبکر بن عبد الرحمن بن الحارث و خاربہ بن زید و عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ و سلیمان بن یسار بھی ہیں۔ مالکؒ سے روایت ہے کہ عروض میں نہیں حتیٰ کہ اس کے دام نقد ہو جاویں اور یہی ابن عباسؓ سے مروی ہے۔ مع عروض جمع عرض وہ ہر شے جو چیز سوائے درم و دینار کے (کافی الصحاح)۔ اور یہی یہاں مراد ہے کیونکہ چرائی کے جانوروں میں نیت تجارت ہو تو زکوۃ التجارة یعنی قیمت لگا کر زکوۃ واجب ہوتی ہے۔ مفع۔ الزکوۃ

واجبة فی عروض التجارة . عروض تجارت میں زکوۃ واجب ہے . جسے پس تجارت کی میت و عمل ہونا چاہیے . کائنۃ صاکنات . چاہے کوئی متاع و چیز ہو . جسے یعنی خواہ ایسی جنس ہو جس میں زکوۃ ہے جیسے چرائی کے جانور ہیں یا ایسی جنس ہو جن میں زکوۃ بدون تجارت نہیں جیسے خمر و گدھے . منفع . بلکہ سکھائے ہوئے کتے و چیتے . کما فی السراجیہ ھ . اذا بلغت قیمتھا نصایا من الورق او الذھب بشرطیکہ اس عروض کی قیمت نصاب کو پہنچ جاوے خواہ درم سے یا اشرفی سے . جسے عروض کی قیمت لگانے میں سکھ دار روپیہ و درم یا اشرفی کا اعتبار ہے حتیٰ کہ گھوڑا تجارت کا بعوض دوسو درم وزن کے گلائی چاندی کے خرید یا جس کی قیمت دوسو سکھ دار نہیں ہیں تو اس گھوڑے میں زکوۃ نہیں اگرچہ اس چاندی میں زکوۃ واجب تھی . (الذخیرۃ والنظیر یہ مع) . لقولہ علیہ السلام فیہا یقوم ما فیودے من کل مائتی درہم خمسۃ درہم . کیونکہ حدیث میں عروض تجارت کے حق میں ہے کہ عروض کی قیمت لگاوے پس ہر دوسو درم سے پانچ درم دے . جسے یہ حدیث اگرچہ غریب ہے لیکن اس باب میں احادیث مرفوعہ موجود ہیں جیسے ابو داؤد کی حدیث سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ کہ ہم لوگوں کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم حکم فرماتے کہ جو بیع کے واسطے مہیا ہو اس سے زکوۃ نکالیں . ابن عبد البر نے کہا کہ اس کی اسناد حسن ہے . حاکم کی حدیث ابو ذر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ اونٹ میں اس کی زکوۃ اور غنم میں اس کی زکوۃ اور برہ میں اس کی زکوۃ ہے . نوویؒ نے کہا کہ بڑا بڑا موصوفہ ذرا سے منقوط ہے یعنی کپڑا . پس کپڑے میں زکوۃ تجارت ہے . فتح . اور آثار میں سے حضرت عمرؓ سے بروایت احمد و عبد الرزاق و دارقطنی مروی کہ چمڑے و حساب کو فربا کی قیمت لگا کر اس کی زکوۃ ادا کر . ابن عمرؓ نے کہا کہ ہر مال تجارت میں ہر سال زکوۃ ہے رواہ عبد الرزاق باسناد صحیح . ابن عمرؓ نے کہا کہ عروض میں زکوۃ نہیں مگر جب کہ تجارت کے لیے ہوں . (رواہ البیہقی) . عروۃ بن الزبیر و سعید بن المسیب قاسم بن محمد نے کہا کہ عروض میں ہر سال کے پیچھے زکوۃ ہے . (رواہ عبد الرزاق مع) . ولانہا معدۃ للاستثناء باعداد العبد . اور اس دلیل سے کہ عروض بھی بڑا بڑا حاصل کرنے کے لیے بندہ کے مہیا کرنے سے مہیا ہوگا . جسے یعنی بطریق تجارت . پس یہ ازراہ فعل کے مال نامی ہو گیا . فانشبه المعد باعداد الشرع . تو مشابہ ہو گیا ایسے مال سے جو شرع کے مہیا کرنے سے نامی ہے جسے یعنی سونا چاندی . اور مراد یہ کہ ازراہ خلقت کے مال نامی ہے پس ادب کے طور پر شرع کا نام لیا حالانکہ شرع نے تو عروض تجارت اور سونا چاندی دونوں کو مال نامی قرار دیا ہے پس حاصل یہ کہ سونا چاندی جو خلقی مال نامی ہیں ان کے مشابہ عروض بھی ہو جائے گا جب کہ بندہ اس کو بڑا بڑا حاصل کرے کے لیے مہیا کرے . لہذا فرمایا . ویشترط نية التجارة لیثبت الاعداد . اور تجارت کی نیت شرط ہے تاکہ بڑا بڑا مہیا کرنا ثبوت ہو . جسے کیونکہ مہیا کرنا جب بغرض خدمت و استعمال حاجت ہو تو بالاجماع زکوۃ نہیں ہے . پھر ملک خود اختیاری بطریق بیع یا اجارہ حاصل کرنے کے وقت تجارت کی نیت ہو تو وہ مال تجارت سے خواہ مریع نیت کرے یا مثلاً تجارتی مال کے عوض مال فریدے تو یہ دلیل ہے کہ تجارت کے لیے ہے مگر جب کہ اس کے برخلاف تجارت سے خارج کرنے کی نیت کرے اور اگر یہ قصد کیا کہ اس سے دو ایک برس خدمت کے کر فرود خدمت کر دوں گا تو بھی تجارتی مال رہا . یہ تو ملک حاصل کرنے

کے وقت نیت ہے اور اگر بعد ملک ہو جانے کے نیت کی مثلاً میراث کا حصہ اسباب بوجہ وراثت کے اس کا ہو گیا پھر تجارت کی نیت کی تو جب تک تجارت کا فعل نہ کرے تب تک وہ اسباب تجارت نہ ہوگا م.ح. پھر شرط ہے کہ وہ قابل تجارت بھی ہو حتیٰ کہ مثلاً خراجی زمین بہ نیت تجارت خریدی تو اس پر فراغ ہے نہ زکوۃ۔ نخاشی نے ٹٹو وغیرہ جانور واسطے تجارت کے خریدے پھر جانوروں کے واسطے جھولیں و لگائیں و رسیاں وغیرہ خریدیں پس اگر جانور کے ساتھ میں یہ چیزیں خریدار کو نہیں دیتا تو استعمالی ہیں ان پر زکوۃ نہیں اور اگر دیتا ہے تو ان چیزوں میں بھی زکوۃ واجب ہے۔ اسی طرح عطر و تیل بیچنے والے نے وہ سودرم کی شیشیاں خریدیں پس اگر تیل کے ساتھ خریدار کو دے دیتا ہے تو ان پر زکوۃ ہے ورنہ نہیں۔ (کما فی قاضی خاں و محیط السرخس و الذخیرہ ص ۷۷ مف). تجارتی گھر جس اسباب کے مال تجارت ہے اگرچہ صریح نیت نہ ہو جب کہ اصل میں ہے اور جامع میں لکھا کہ نیت پر موقوف ہے اور مشائخ بلخ نے اسی کو صحیح کہا۔ اور جو اسباب بطریق ہبہ یا صدقہ یا وصیت پایا جس میں کچھ مبادلہ نہیں یا بطریق مہر یا بدلہ یا الخ یا بدل عتق یا صلح خون کے پایا جس میں غیر مال کے عوض مال ملا ہے تو اصح یہ کہ اس اسباب میں نیت تجارت نہیں صحیح ہے۔ (ابن عمرہ)۔ یعنی فقط نیت سے تجارتی نہ ہوگا جب تک کہ تجارت کا فعل نہ کرے۔ پھر جب نیت صحیح فعل جمع ہوں تو تجارتی ہوا کہ اس وقت سے سال گزرنے پر اس کی قیمت درم یا دینار سے لگا دے اور ہر نصاب کی زکوۃ دے۔ م. ثم قال پھر امام فہم و قدوری نے کہا کہ بیہو مہا بما ہو الفع للمساکین۔ عروض کی قیمت ایسے نقد سے لگا دے جو مساکین کے واسطے زیادہ نافع ہو۔ احتیاطاً لحق الفقیر۔ بغرض احتیاط حق فقیر کے۔ قال ہذا رواۃ عن ابی حنیفہ۔ مصنف نے فرمایا کہ یہ بھی امام البوضیفہ سے ایک روایت ہے۔ وفي الاصل خیرہ۔ اور دوسری روایت اصل یعنی مبیوط میں مالک کو اختیار دیا ہے۔ فہے یعنی مالک مختار ہے چاہے درم سے یا دینار سے قیمت لگا دے۔ لان الثمنین فی تعدیر قیم الاشیاء بہما سواء۔ کیونکہ اشیاء کی قیمت اندازہ کیے جانے میں دونوں نقد برابر ہیں۔ فہے چاہے جس نقد سے اندازہ کرے تو اندازہ صحیح و جائز ہوگا۔ پس فقیر کے لیے الفع کے ساتھ اندازہ کرنا شرط نہ ہو لہذا الفع کی روایت کچھ اندازہ صحیح ہونے میں نہیں ہے بلکہ تفسیر الانفع ان یقومہا بما یبلغ نصابا۔ فقیر کے لیے الفع لحاظ رکھنے کے معنی یہ ہیں کہ ایسے نقد سے اندازہ کرے جس کے ساتھ اندازہ کرنے میں نصاب پورا ہوتا ہو۔ فہے مثلاً ایک گھوڑا مال تجارت ہے اور سونا اس وقت گراں ہے تو وہ ۲۰ مثقال سونے کا نہیں مگر دو سودرم سکے کا ہے تو بالاتفاق اس کو درم سے اندازہ کرے۔ ن. ف. وعن ابی یوسف انه یقومہا بما اشتری ان کان الثمن من النقود۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ عروض کا اندازہ قیمت ایسے نقد کے ساتھ کرے جس کے عوض خریدار تھا بشرطیکہ اس کے دام کسی نقد سے دیے ہوں۔ لانه ابلغ فی معرفۃ المالیۃ۔ کیونکہ اس طریق سے مالیت پہچاننے میں پوری آسانی ہے۔ وان اشترا ما بغیر النقود قومہا بالنقد الغالب۔ اور اگر عروض کو نقد کے سوائے کسی چیز کے عوض خریدار ہو تو ایسے نقد سے اندازہ کرے جس کا چلن سب سے زیادہ ہو۔ فہے اور یہی شافعی کا قول ہے مثلاً گھر کے عوض تجارتی گھوڑا خریدا اور شہر میں اشرافیوں کا چلن تجارتوں میں زیادہ ہے تو اسی سے انداز کرے۔ وعن محمد انه یقومہا

بالنقد الغالب علی کل حال . اور امام محمد سے مروی ہے کہ عروض کا اندازہ ہر قیمت ہر صورت میں زیادہ ملین
والے نقد کے ساتھ کرے . منہ خواہ نقد کے عوض خریدار ہو یا مال کے . کما فی المغضوب والمستهلک
جیسے مغضوب اور مستہلک میں ہوتا ہے . منہ صورت مغضوب یہ کہ زید نے عمرو کا گھوڑا بطریق ناجائز اپنے
قبضہ میں کر لیا تھا حتیٰ کہ گھوڑا تلف ہو گیا تو زید اس کو قیمت تاوان دے پھر قیمت کا اندازہ ایسے نقد
سے ہوگا جس کا وہاں ملین زیادہ ہے . اور مستہلک کی مثال یہ کہ زید نے عمرو سے یہ گھوڑا عاریتاً دو
کوس ایک جگہ جانے کے لیے لیا تھا پھر وہاں سے آگے دس کوس لے گیا کہ وہ تمھک کر مر گیا تو قیمت
کا ضامن ہوا اور اسی طرح قیمت کا اندازہ ہوگا بم . بالجملہ جب درم یا دینار کسی ایک ہی نصاب سے
پورا ہوتا ہو تو جس سے پورا ہوتا ہو اسی سے اندازہ کرنا بالاتفاق واجب ہے اور اگر ہر ایک سے پورا
ہوتا ہو تو اختلاف ہے امام کے نزدیک بالانفع و امام محمد کے نزدیک بغالب النقد اور امام ابو یوسف کے
نزدیک ثمین یا بغالب نقد . کما فی الخلاصہ . ن . ف . پھر واضح ہو کہ عروض کی قیمت وہیں اندازہ کی جاوے جہاں
مال موجود ہے حتیٰ کہ اگر کسی مطلب سے مال دوسرے شہر میں بھیجا اور وہاں وقت زکوۃ آیا تو وہیں کی
قیمت اندازہ ہوگی .

پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک قیمت اس روز کی معتبر ہے جس دن وجوب زکوۃ ہوا اور صاحبین
کے نزدیک ادائے زکوۃ کے دن جو قیمت ہو معتبر ہے . مثلاً اول روز رمضان کو وجوب ہوا اور قیمت دو
سودرم ہے تو پانچ درم واجب ہوئے پھر اس نے ماہ عید میں زکوۃ ادا کرنی چاہی حالانکہ اس وقت
نرخ بڑھ کر قیمت دو سو چالیس درم ہو گئی تو ابو حنیفہ کے نزدیک پانچ درم دیدے اور صاحبین کے
نزدیک اب چھ درم دینا واجب ہیں . اگر عروض گیموں یا کوئی وزن کی چیز یا کنتی (کنتی یعنی غیر متطاوت ۱۲)
کی چیز ہو پس اگر اس نے عین مال کا چالیسواں حصہ دے دیا تو بالاتفاق جائز ہے خواہ نرخ گراں ہو یا
ارزاں . اور اگر قیمت دینی چاہی تو اختلاف مذکور جاری ہوگا . اگر عین مال میں نقص ہو جانے سے نرخ
گھٹ گیا مثلاً گیموں بھیک گئے تو بالاتفاق اسی روز کی قیمت معتبر ہے جس دن ادا کرنا چاہتا تھا پھر
اگر عین مال میں زیادتی ہو جانے سے نرخ بڑھ گیا ہو مثلاً جانور دبلا پتلا تھا وہ بعد وجوب کے مونا تازہ ہو
گیا تو بالاتفاق جس دن وجوب ہوا اسی روز کی قیمت معتبر ہوگی . مف . واضح ہو کہ حجازی اسباب خریدار
اور قبضہ نہ کیا تو صحیح قول پر قبضہ سے پہلے وہ نصاب ہے یعنی اس پر زکوۃ کا سال شروع ہو جائے گا .
(فیض السرخسی) . یہی رہن کا حکم ہے مگر جب کہ رہن کا اسباب مرہن کے قبضہ میں ہو تو رہن پر زکوۃ نہیں
(البحر) . اگر اس کے پاس کئی نصاب مختلف کامل ہوں مثلاً نصاب درم و نصاب دینار و نصاب عروض
تجارت اور نصاب سوائم . اور اس پر قرضہ بھی ہے تو پہلے اس قرضہ کی طرف درم و دینار کو محسوب کیا جائے
پھر اگر قرضہ اس سے بھی زیادہ ہو تو عروض کو محسوب کیا جاوے پھر اگر قرضہ کچھ بڑھا تو سوائم محسوب ہوں
اور یہ اس وقت کہ سوائم کی زکوۃ وصول کرے والا حاضر ہو گیا ہو کیونکہ وہ اسی ظاہر مال سے زکوۃ وصول کرے
گاہذا قرضہ کی طرف بالکفی مال درم و دینار و عروض پھرا جاتا ہے اور اگر صدقہ سوائم وصول کرنے والا موجود
نہ ہوا تو مالک مختار ہے جو مال چاہے قرضہ میں لگاوے . (شرح البسوط للسرخسی) .

واذا کان النصاب کامل فی طرفی الحول فتقصانه فیما بین ذلك لا یسقط الزکوۃ۔ اور جب کہ سال کے دونوں طرف میں نصاب پورا ہو تو اس کے مابین میں نصاب گھٹ جانا زکوۃ کو ساقط نہیں کرتا۔ لانہ یشق اعتبار الکمال فی اثنا۔ کیونکہ درمیان سال میں نصاب پورے رہنے کا اعتبار کرنے میں مشقت ہے۔ پس یہ شرط ہے کہ ابتداء میں پورا ہو اور انتہا میں پورا ہو۔ اما لا بد منه۔ رہا جس کے پورا مشروط ہونے سے چارہ نہیں۔ فی ابتداء لا انعقاد وتحقق الغناء۔ تو وہ ابتداء کے سال میں واسطے سال منعقد ہونے اور تو نگری تحقق ہونے کی ہے۔ و فی انتفاء للوجوب۔ اور انتہا کے سال میں واسطے زکوۃ واجب ہونے کے۔ منے یعنی قدر معلوم دینے کے واسطے پس ان دو موقع پر نصاب پورا ہونا لازم ہے۔ ولا کذلک فیما بین ذلك لانہ حالۃ ابقاء۔ اور اس کے مابین میں ایسا نہیں کیونکہ وہ حالت بقاء ہے۔ منے یعنی تو نگری متحقق ہو کر سال شروع ہو گیا پس درمیان میں اس حالت کا بقاء ہے تو اس میں کمال لا بدی نہیں۔ پھر یہ اس وقت کہ درمیان میں اس مال سے باقی ہے صرف نصاب میں کمی آئی۔ بخلاف مال وہلک الکل برخلاف اس کے جب کہ کل مال تلف ہو گیا۔ منے یعنی کچھ باقی نہ رہا کہ حالت بقاء کہلاوے۔ حیث یبطل حکم الحول۔ تو سال کا حکم باطل ہو جائے گا۔ منے یعنی اس پر جو وجوب زکوۃ منعقد ہو کر سال مشروط گذرنا تھا وہ مٹ گیا۔ ولا تجب الزکوۃ۔ اور زکوۃ واجب نہ ہوگی۔ منے جب کہ یہ سال پورا ہو۔ لانہ ام النصاب فی الجملہ۔ کیونکہ بالکلیہ نصاب معدوم ہو گیا۔ ولا کذلک فی المسئلۃ الادلی۔ اور پہلے مسئلہ میں جب کہ فقط کمی آئی ایسا نہیں ہے۔ لان بعض النصاب باقی بقی الانعقاد۔ کیونکہ کچھ نصاب باقی ہے تو انعقاد باقی رہا۔ منے اگر درمیان میں مال بالکل جاتا رہا ایک بھی نہ رہا پھر آخر سال میں نصاب کامل موجود ہوا مثلاً اس کو نقد مال بوجہ میراث یا ہبہ یا صدقہ وغیرہ کے مل گیا تو جو سال مٹ چکا وہ گیا۔ اور یہ نصاب جدید جس وقت سے ملا اسی وقت سے اس کا سال شروع ہو گا۔ م۔ قال وتضم قيمة العروض الی الذہب والفضۃ حتی یم النصاب۔ اور عروض کی قیمت کو سونے و چاندی میں ملایا جاوے تاکہ نصاب پورا ہو۔ منے یعنی جب اگر عروض کے ساتھ سونا چاندی ہو اور قیمت عروض بقدر نصاب نہ ہو تو اس کو سونے چاندی میں ملا کر پورا کریں اور یہ بالا جماع ہے۔ لان الوجوب فی الکل باعتبار التجارۃ۔ کیونکہ وجوب زکوۃ تو ان سب سے باعتبار تجارت یعنی خرید و فروخت کی بڑھاوڑ کے ہے۔ وان افرقت جهة الاعداد اگرچہ اعداد کی راہ جدا ہے۔ منے یعنی سونا چاندی براہ خلقت واسطے خرید و فروخت واستثناء کے ہیں اور عروض براہ فعل بندہ ہیں۔ لہذا عروض کی اجناس مختلفہ کو قیمت کے حساب سے ایک میں ملا تے ہیں۔ ویضم الذہب الی الفضۃ۔ اور سونے کو چاندی کے ساتھ ملایا جاوے۔ للمجانستہ من حیث الثمنیۃ۔ کیونکہ ثمن ہونے میں دونوں ہم جنس ہیں۔ ومن هذا الوجه صار سببا۔ اور اسی جہت سے وہ سبب زکوۃ ہوا۔ منے تو زکوۃ میں دونوں ہم جنس ہیں بخلاف اس کے اگر قسم کھائی کہ سونا ہاتھ میں نہ لوں گا تو چاندی سے طائش نہ ہوگا اس واسطے کہ بحسب الذات مختلف ہیں۔ ثم تضم بالقیمۃ عند ابی حنیفہ۔ پھر البیضیہ کے نزدیک ملانا بقیمت ہو گا۔ منے یہی قول احمد و ثوری ہے۔ معنی یہ کہ سونے کی قیمت لگا کر چاندی میں ملا دیا جاوے اور جس قدر ہو زکوۃ دے دی جاوے۔ وعندہما بالاجزاء وهو رواية عنہ۔ اور صاحبین

کے نزدیک بحساب اجزاء کے ملایا جاوے اور یہ البوصیفہ سے بھی ایک روایت ہے۔ منے ہی قول مانگ
 و ایک روایت احمد ہے۔ یعنی مثلاً دس مثقال سونا ہو تو آدھا نصاب ہو اور دوسو درم کا آدھا نصاب ملا
 کر پورا نصاب ہو گیا۔ اور ثمرہ اختلاف کا اختلاف قیمت پر ظاہر ہے۔ حتیٰ ان من کان له مائۃ درہم
 وخمسۃ مثاقیل ذهب تبلغ قیمتھا مائۃ درہم فعليه الزکوۃ عندہ خلافا لہما۔ حتیٰ کہ جس شخص کے پاس
 سو درم ہوں اور پانچ مثقال سونا جس کی قیمت سو درم ہے تو البوصیفہ کے نزدیک اس پر زکوۃ واجب
 ہوگی بخلاف صاحبین کے۔ منے کیونکہ بظاہر الروایۃ پانچ مثقال کی قیمت جب سو درم ہیں تو دوسو درم مل
 کر نصاب ہو گیا۔ اور صاحبین کے نزدیک پانچ مثقال چارم نصاب طلا ہے اور سو درم نصف نصاب
 تول کر مین چوتھائی نصاب ہوا تو زکوۃ نہ ہوئی۔ ہا یقولان المعتبر فیہما القدی دون القیمۃ۔ صاحبین کہتے
 ہیں کہ سونے چاندی میں معتبر تو وزن ہے نہ قیمت حتیٰ لایجب الزکوۃ فی معصوغ ورنہ اقل من مائتین
 و قیمتہ فوقہما۔ حتیٰ کہ جس ساختہ چیز مثلاً پیالہ کا وزن دوسو درم سے کم ہوا اور اس کی قیمت دوسو
 سے زیادہ ہو زکوۃ بالاتفاق واجب نہیں ہوتی۔ منے تو اسی سبب سے کہ قیمت معتبر نہیں اور وزن معتبر
 ہے۔ ہو یقول ان الضم للمحالستہ وهو یحقق باعتبار القیمۃ دون الصوۃ فیضم بہا۔ البوصیفہ فرماتے ہیں
 کہ ضم (ملانا ۱۲) کرنا بوجہ ہم جنسی کے ہے اور یہ ضم کرنا باعتبار قیمت کے متحقق ہوگا نہ باعتبار صورت کے تو
 اسی قیمت کے ساتھ ضم کیا جاوے۔ منے بخلاف مسئلہ پیالہ کے کہ وہاں کسی چیز کا ضم کرنا نہیں تو اس پر
 قیاس فاسد ہے۔ اگر دس مثقال طلا بقیمت سو درم ہوں اور سو درم دیگر تو بالاتفاق ضم ہوں کیونکہ
 امام کے نزدیک دوسو درم براہ قیمت ہوگی اور صاحبین کے نزدیک دونوں نصفاً نصف پورا نصاب ہوئے
 اور اگر سو درم کے ساتھ دس مثقال بقیمت پچاس درم ہوں تو صاحبین کے نزدیک زکوۃ واجب اور امام کے
 نزدیک نہیں۔ اگر ۱۵۰ درم اور پانچ مثقال طلا تو صاحبین کے نزدیک زکوۃ ہے اور امام کے نزدیک اگر
 پانچ مثقال کی قیمت پچاس درم ہو تو ضم ہے ورنہ نہیں یہی صحیح ہے۔ (محیط السرخسی ۷)۔ اور فقہ البوصیفہ نے
 کہا کہ درمیں کا سونا پندرہ مثقال ہو تو واجب ہے اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ اگر طلا و چاندی ہر ایک نصف
 ہو اور اس میں ایک نصاب کو دوسرے میں ملایا کہ سونے یا چاندی سے ادا کرے تو مضائقہ نہیں مگر
 واجب ہے کہ قیمت لگانا ایسے نقد سے ہو جو مقدار اور رواج میں نقد کو زیادہ نافع ہو ورنہ ہر ایک سے
 چالیسواں حصہ ادا کرے۔ (محیط السرخسی ۸)۔ اگر سونے کے حساب سے کچھ فاضل ہے جو چار مثقال نہیں اور
 درم نصاب سے اس قدر فاضل کہ چالیس درم نہیں تو دونوں فاضل کو ملا دے تاکہ چالیس درم یا چار
 مثقال ہو جاویں۔ (المضمرات ۱)۔ یا قوت موتی و جواہرات میں زکوۃ نہیں اگرچہ اس کے بار بنے ہوں مگر
 جب کہ تجارت کے لیے ہوں تو زکوۃ واجب ہے باعتبار قیمت کے (البوسیرہ) ناوانی نے اگر بکڑیاں و نمک
 واسطے خمیری روٹی کے خریدیں تو زکوۃ نہیں۔ اور اگر علیہ پر لگانے کے لیے تل خریدے تو ان پر زکوۃ ہے۔
 (الذخیرہ) جس کے ذمہ ادائے زکوۃ ہے اس کو قرض لینا مستحب ہے بشرطیکہ غالباً ادا کرنے پر قادر ہو گا ورنہ
 افضل یہ کہ قرض نہ لے اس لیے کہ قرض خواہ کا جگہ آفرت میں سخت ہے (محیط السرخسی)۔ اگر مال گر پڑا اس
 کو فقیر نے اٹھایا مہر مانگے اس کو زکوۃ دینے کی نیت کی پس اگر مال اس کے ہاتھ میں قائم اور وہ مال

پہچانے تو جائز ہے (المخلصہ)۔ جس پر زکوۃ باقی ہے اور وہ مرگیا تو زکوۃ ساقط ہو گئی۔ (المحیط)

باب فیمن یر علی العاشر

(باب اس مال والے کے بیان میں جو عاشر پر گزرے)

عاشر جو امام کی طرف سے راہ پر مقرر ہو کہ تاجروں سے عشر یعنی دہائی وصول کرے اور اس کی جہت سے تاجر لوگ چور و سرنوں سے محفوظ رہتے ہیں اور وہ جیسے ظاہری اموال کے دہائی کے اسی طرح اموال باطنہ از قسم دینار و درم جو تاجر کے ساتھ ہوں ان کا محصول بھی وصول کرے گا۔ (انکائی) اور جیسے مسلمان سے لے گا جو زکوۃ ہے اسی طرح ذمی و حربی تاجروں سے بھی لے گا جو محصول ہے نہ زکوۃ مگر مسلمان سے چالیسواں حصہ اور ملک اسلام کے رہنے والے کافر تاجر سے جس کو ذمی کہتے ہیں بیسواں حصہ لے گا اور ملک حرب کے کافر تاجر سے جس کو حربی کہتے ہیں دسواں حصہ لے گا جب کہ کوئی قرارداد خاص نہ ہو۔ تو عاشر اس کا نام صرف اس اعتبار پر ہے جو حربی سے دہائی لیتا ہے۔ اگر عاشر نے ظلم کے ساتھ وصول کیا تو اسی کی مذمت حدیث میں ہے کہ منکاس داخل جنت نہ ہو گا یعنی ابتداء میں نہ جاوے گا۔ مع۔ اذا مر علی العاشر بمال۔ اگر تاجر گذرا عاشر پر مال کے ساتھ۔ فے اگرچہ مال باطن ہو کیونکہ ظاہر یعنی سوائم کا صدقہ لینا کچھ عاشر کی طرف مردور ہے مشروط نہیں پس اگرچہ مال باطن لے کر گنوا تو عاشر مذکور تاجر مسلمان و ذمی و حربی سے ہر ایک سے مقرر سی شرائط وصول کرے گا۔ اور اگر مال والے نے شرائط سے انکار کیا۔ فقال اصبہ من ذلک شہر۔ پس کہا کہ میں نے اس کو چند مہینہ سے پایا۔ فے یعنی سال پورا نہیں ہوا۔ اذ علی دین۔ یا مجھ پر قرضہ ہے فے تو زکوۃ واجب نہیں۔ وحلف صدق۔ اور اس بات پر قسم کھا گیا تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔ فے لیکن یہ شرط اسی تاجر کے لیے جو دار الاسلام کا ہو چنانچہ آئندہ معلوم ہو گا۔

والعاشر من نصبہ الامام علی الطریق۔ اور عاشر وہ شخص جس کو امام نے مقرر کیا ہو راستہ پر۔ فے واسطے حفاظت مال حجار کے (المبسوط)۔ لیاخذ الصدقات من التجار۔ تاکہ وہ تاجروں سے صدقات وصول کرے۔ فے اور شرط ہے کہ وہ آزاد مسلمان ہو اور ہاشمی نہ ہو۔ (الغایۃ البجر)۔ تو یہود کا مقرر کرنا نہیں جائز ہے۔ و۔ پھر جو مسلمان تاجر سے لیا وہ زکوۃ ہے پس اس کو زکوۃ کے خزانہ میں رکھے اور وہ چالیسواں حصہ ہے۔ اور جو ذمی تاجر سے لے وہ بیسواں حصہ ہے اس کو خزانہ جزیرہ و خراج میں رکھے اور اس سے اس کا جزیرہ الراس ساقط نہ ہو گا اور سال میں ایک بار کے سوائے ذمی سے زیادہ نہ لیا جائے گا۔ (السراج) فمن انک منہم تمام الجول۔ پس جس نے ان تاجروں میں سے سال پورا ہونے سے۔ ادا الفراغ من الدین۔ یا فراغ از قرضہ ہونے سے انکار کیا۔ کان منک اللوجوب۔ تو وہ وجوب محصول سے منکر ہوا۔ والقول قول المنکر مع الیمین۔ اور قسم کے ساتھ منکر کا قول قبول ہوتا ہے۔ فے تو قسم سے اس کا قول قبول ہو گا۔ وکذا اذا

قال ادیتھا الی عاشر آخر۔ اور یوں قسم سے تصدیق کیا جائے گا جب کہ اس نے کہا کہ میں نے عشر کو دوسرے
 عاشر کو ادا کر دیا۔ مرادہ اذا کان فی تلك السنة عاشر آخر۔ اور مراد یہ کہ جب اس سال میں دوسرا عاشر
 رہا ہو۔ فے تب اس کے قول کی تصدیق ہوگی۔ لانہ ادعی وضع الامانة موضعها۔ کیونکہ اس نے امانت
 کو اپنے موقع پر رکھنے کا دعویٰ کیا۔ فے اور امانت وار جب مال امانت کو اس کے موقع پر صرف
 کرنے کا مدعی ہو تو قسم سے اس کا قول قبول ہوتا ہے بخلاف ما اذا لم یکن عاشر آخر فی تلك السنة
 بخلاف اس کے جب اس سال میں کوئی دوسرا عاشر نہ ہو۔ فے کہ اس وقت قبول نہ ہوگا۔ لانہ
 ظہر کذبہ بیقین۔ کیونکہ اس کا دروغ بایقین ظاہر ہو گیا۔ وکذا اذا قال ادیتھا انا۔ اور اسی طرح
 جب اس نے کہا کہ میں نے صدقہ کو خود دے دیا۔ یعنی الی الفقراء فی المصر۔ یعنی شہر میں فقیروں
 کو دے دیا۔ فے تو بھی قسم سے تصدیق ہوگی۔ لان الاداء کان مفوضاً الیہ فیہ۔ کیونکہ ادا کرنا
 اسی کے سپرد تھا شہر میں۔ فے یعنی جب تک مال کے ساتھ شہر میں تھا تو وہ امانت وار تھا تو قسم
 سے اس کا قول قبول ہوگا بخلاف اس کے جب کہ شہر سے مال لے کر نکلنے کے بعد میں نے فقیروں
 کو دیا تو صحیح نہیں کیونکہ اب وہ عاشر کی حمایت میں ہے۔ وولایتہ الاخذ بالمرء لدخوله تحت
 الحماية۔ اور عاشر پر گزرے محصول لینے کا استحقاق عاشر کو بوجہ تاجر کے اس کی حمایت میں آجانے کی
 ہے۔ فے ولکن یہ عموماً مقصود نہیں کیونکہ جو زمی تاجر سے لیا جاوے وہ جزیہ ہے اور جزیہ میں جب
 وہ کہے کہ میں نے خود ادا کر دیا تو تصدیق نہ ہوگی کیونکہ ذمی فقیر اس کے مستحق نہیں اور مسلمان فقیروں پر
 صرف کسی اس کو صلاحیت نہیں ہے (التبیین)۔ وکذا الجواب فی صدقة السواجم فی ثلثہ فصول۔
 اور یوں ہی صدقہ السواجم میں تین صورتوں میں بھی حکم ہے۔ فے اول یہ کہ چند ماہ سے میری ملک ہو
 میں۔ دوم مجھ پر قرضہ ہے جو ان کو محیط ہے۔ سوم میں نے دوسرے عاشر کو جو اس میں تھا ادا کیا تو
 قسم سے تصدیق ہوگی۔ و فی الفصل الرابع وهو ما اذا قال ادیت بنفسی الی الفقراء فی المصر
 یصدق وان حلف۔ اور رہی چوتھی صورت اور وہ یہ کہ اس نے کہا کہ میں نے ان جانوروں کا صدقہ
 بذات خود شہر میں فقیروں کو ادا کر دیا ہے تصدیق نہ ہوگی اگرچہ قسم کھاوے۔ فے اور اگرچہ امام
 کو اس کا سچا ہونا معلوم ہو جاوے بلکہ اس سے دوبارہ لیا جائے گا۔ وقال الشافعی یصدق
 لانہ اوصل الحق الی المستحق۔ اور شافعی نے کہا کہ اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے حق کو
 مستحق کو پہونچا دیا۔ ولنا ان حق الاخذ للسلطان فلا یملک ابطالہ بخلاف الاموال الباطنة۔ اور
 ہماری دلیل یہ کہ سواجم کی زکوۃ لینے کا حق سلطان کو حاصل ہے تو یہ شخص اس حق کو باطل کرنے کا مانک
 نہیں بخلاف باطنی اموال کے۔ فے کہ ان میں البتہ یہ امام کی طرف سے تقسیم کا نائب ہے تو این ہوا
 پس قسم سے قول قبول ہوا۔ اور اس میں قسم سچائی کے لیے ہے اور اگر ہم سچائی مان لیں تو بھی جائز
 نہیں کیونکہ اس نے امام کا حق باطل کیا لہذا اس سے دوبارہ لیا گیا۔ ثم قیل الزکوۃ هو الادل
 والثانی سیاست۔ پھر کہا گیا کہ زکوۃ تو ادل ہے ہی اور یہ دوم بطور سیاست ہے۔ فے یعنی زکوۃ تو وہی
 ہو چکا جو خود دے دیا اور دوبارہ لینا بطور سیاست ہے تاکہ کوئی اور ایسا نہ کرے۔ وقیل هو الثانی

والاول ینقلب نفلاً۔ اور کہا گیا بلکہ زکوۃ تو یہی دوم ہے اور جو پہلے دیا تھا وہ نقل ہو جائے گا۔ و
 هو الصیج۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ ثم فیما یصدق فی السوائم و اموال التجارۃ۔ پھر جن صورتوں میں
 کہ سوائم و اموال تجارت میں اس کے قول کی تصدیق ہوتی ہے۔ فہے یعنی تین صورتوں میں ان میں سے
 ایک یہ کہ میں نے دوسرے عاشر کو جو اس سال میں تھا ادا کر دیا۔ لم یشتط اخرج البرادۃ فی
 الجامع الصغیر۔ اس میں برأت نامہ نکالنے کی شرط جامع صغیر میں نہیں فرمائی۔ فہے یعنی تصدیق ہونے
 کے واسطے یہ شرط نہیں کہ اس عاشر کا برأت نامہ دکھلانے کی شرط کی ہے۔ وھو روایت الحسن عن
 ابی حنیفۃ۔ اور یہی حسن نے ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی۔ لانہ ادعی۔ کیونکہ اس نے ایک دعویٰ
 کیا۔ فہے یعنی میں نے دوسرے عاشر کو ادا کیا۔ و لصدق و عواہ علامۃ فیجب ابرازھا۔ اور اس
 کے صدق دعویٰ کے واسطے ایک علامت ہے یعنی تحریر پس اس کو ظاہر کرنا واجب ہے۔ وجہ الاول
 الخط یشبہ الخط فلا یتبر علامۃ۔ اور روایت جامع صغیر کی وجہ یہ کہ خط تو دوسرے خط سے مشابہ ہوتا
 ہے پس وہ علامت ہونا معتبر نہ ہوگا۔ فہے اور یہی روایت اصح ہے (الکافی ف) و ما صدق فیہ
 المسلم صدق فیہ الذمی۔ اور جس شرط میں مسلم کی تصدیق ہوگی اس میں ذمی کی بھی تصدیق ہوگی۔
 لان ما یؤخذ منہ ضعف ما یؤخذ من المسلم۔ کیونکہ جو ذمی سے لیا جاتا ہے وہ دو چند اس مقدار
 کا ہے جو مسلم سے لے جاتی ہے۔ فیراعی تلک الشرائط تحقیقاً للتضعیف۔ تو دو چند کے معنی محقق
 ہونے کے لحاظ سے ان شرائط کا بھی لحاظ ہوگا۔ فہے کہ سال گزرے اور نصاب ہو اور قرضہ سے
 فراغت و نیت تجارت ہو میں کہتا ہوں کہ قولہ ما صدق فیہ۔ میں لفظ ما عام ہے لیکن اوپر معلوم ہوا کہ
 ذمی نے اگر شہر میں فقیروں کو اموال بالطنہ کا عشر تقسیم کرنے کا دعویٰ کیا تو صحیح نہیں ہے لہذا مترجم
 نے ترجمہ میں خاص کر دیا کہ شرائط وجوب میں جن شرائط میں مسلمان کی تصدیق ہو ذمی کی بھی تصدیق ہو
 گی۔ کیونکہ ان کے جان و مال کی حفاظت ہم پر مثل اپنے واجب ہے بخلاف حربی کافروں کے لہذا فرمایا
 ولا یدفع الحربی۔ اور حربی تا جبر کی تصدیق نہ ہوگی فہے یعنی التفات ہی نہ ہوگا اگرچہ گواہ لاوے۔ ف
 الا فی الجواری یقول من امہات اولادی۔ مگر باندیوں میں درحالیکہ وہ کہتا ہے کہ یہ میری اولاد
 کی مائیں ہیں۔ او غلمان معہ یقول ہم اولادی۔ یا ایسے غلمان میں جو اس کے ساتھ ہیں درحالیکہ وہ کہتا
 ہے کہ یہ میری اولاد ہیں۔ فہے خلاصہ یہ کہ حربی تا جبر جو امان کے کمرہ ہمارے ملک میں تجارت کے لیے
 داخل ہوا ہے اول تو امام المسلمین اجازت میں اس سے شرط کرے گا کہ سال بھر سے کم یہاں ٹھہرے
 ورنہ میں تجھ پر جزیہ باندھوں گا پھر تو یہاں سے جانے نہ پائے گا جب اس نے منظور کیا اور داخل ہوا
 پھر عاشر کے ناکہ سے گذرا تو اس کے ساتھ باندیاں ہیں ان کو دعویٰ کرتا ہے کہ میرے ام و لد ہیں یعنی
 ان لونڈیوں کو میں اپنے تصرف میں لایا کہ ان سے میری اولاد ہوئی یا غلمان یعنی لونڈے چھوکرے ہیں جن
 کو دعویٰ کرتا ہے کہ میری اولاد ہیں تو قسم سے اس کا قول مانا جائے گا اور غلمان سے اشارہ کیا کہ ان
 کی عمر ایسی ہو کہ حربی مذکور کی اولاد ہو سکتی ہوں تب ہی تصدیق ہوگی۔ لان الاخذہ منہ بطریق الحمایۃ۔
 کیونکہ حربی سے عشر لینا بطور حمایت و حفاظت ہے۔ و ما فی ید یدہ من المال یحتاج الی الحمایۃ۔

اور جو کچھ مال اس کے قبضہ میں ہے اس کو حمایت کی احتیاج ہے۔ فے تو نصاب وصال پلٹنا و فراغت قرضہ و نیت تجارت کسی کی شرط نہیں بلکہ جب ہم کے پاس کے مال کو محفوظ رکھا تو حق حفاظت یعنی عشر لے لیں گے۔ غیر ان اقراءہ بلسب من فی یدہ منہ صحیح۔ مگر اتنی بات البتہ کہ جو آدمی اس کے قبضہ میں ہے اس کے نسب کا اقرار اس کی طرف سے صحیح ہے۔ فے یعنی ہم اس کے اقرار کو مان لیں گے کہ مثلاً یہ میرا بیٹا یا بیٹی ہے۔ فکذا بامومیۃ الولد لانہا یبیتنی علیہ۔ پس یوں ہی ام ولد ہونے کا اقرار صحیح کیونکہ ام ولد ہونا تو ولد ہونے پر مبنی ہے۔ فے پس جب ولد ہونے کا اقرار صحیح تو ام ولد ہونے کا اقرار بھی صحیح ہے۔ فالخدمت صفة للمالۃ فیہن۔ تو ان باندیوں میں مال ہونے کی صفت معدوم ہے۔ والاخذ لا یجب الا من المال۔ اور عشر لینا نہیں ٹھیک مگر مال سے فے تو ان باندیوں و ان کی اولاد سے عشر نہ ہوگا لیکن اس دعویٰ پر اس سے قسم لی جائے گی۔ بخلاف اس دعویٰ کے کہ یہ میرے مدبر ہیں یا وارث ہیں کے آزاد کیے ہوئے ہیں تو تصدیق نہ ہوگی۔ فہ۔ رہا بیان اس مقدار کا جولی جاوے۔ قال ویؤخذ من المسلم ربع العشر۔ کہا کہ مسلمان تاجر سے چالیسواں حصہ لیا جاوے۔ فے کیونکہ یہ دراصل زکوۃ میں ہے۔ ومن الذمی نصف العشر۔ اور ذمی سے اس کا دوچند بیسواں حصہ۔ ومن الحربی العشر۔ اور حربی تاجر سے اس کا دوچند یعنی دسواں حصہ لیا جاوے۔ فے یہ دونوں خراج میں رہیں۔ ہکذا امر صلیٰ سعاتہ۔ ایسا ہی حضرت عمرؓ نے اپنے ساعیوں کو حکم فرمایا تھا۔ فے ساعی عامل زکوۃ و عاشر جو کام کرے۔ (رواہ عبد الرزاق و محمد بن الحسن فی الآثار)۔ چونکہ یہ محضر صحابہ رضی اللہ عنہم میں بلا خلاف تھا تو اجماع ہو گیا۔ (کذا قال القدوری فی شرح المختصر مع)

وان مرحوبی بخسین دس ہالم یؤخذ منہ طئی الا ان یکنوا یاخذون منا من مثلہا۔ اور اگر کوئی حربی صرف بچاس درم کے ساتھ گذرا تو اس سے کچھ نہیں لیا جائے گا مگر آئندہ ایسے قلیل مال میں سے وہ لوگ ہم سے لے لیتے ہوں۔ فے تو ہم بھی ان کے آدمی سے لے لیں گے۔ لان الاخذ منہم بطریق المجازاة۔ کیونکہ حربیوں سے لینا بطریق مجازات ہے یعنی بدلا۔ بخلاف المسلم والذمی لان الماخوذ زکوۃ۔ بخلاف مسلمان اور ذمی کے کہ جو لیا جاتا ہے وہ زکوۃ ہے۔ فے جب کہ مسلم سے لیا گیا۔ اوضعفہا۔ یا اس کا دوچند محصول ہے۔ فے جب کہ ذمی سے لیا گیا۔ فلا بد من النصاب۔ تو نصاب کی مقدار ہونا ضرور ہے۔ فے جس میں سے زکوۃ یا اس کا دوچند لیا جاوے، و هذا فی الجامع الصغیر۔ اور یہ جامع صغیر میں ہے۔ فے کہ حربی کے مال قلیل سے بدے کے طور پر لینا جائز ہے۔ و فی کتاب الزکوۃ لا یأخذ من القلیل وان کانوا یاخذون منا منہ لان القلیل لم یزل عفواً ولانہ لا یتحتاج الی الحماية۔ اور کتاب الزکوۃ مبسوط میں ہے کہ حربی کے قلیل مال سے ماثر کچھ نہ لیوے اگرچہ حربی لوگ ہم سے ایسے مال میں سے لے لیتے ہوں اس لیے کہ قلیل مال برابر مغفور ہوا ہے اور اس لیے کہ قلیل مال میں حفاظت کی احتیاج نہیں۔ فے طاککہ عاشر کا استحقاق لینے کا بوجہ حفاظت راہ کے ہے۔ وان مرحوبی ہاشمی درہم ولا یعلم کم یاخذون منا یاخذ منہ العشر۔ اور اگر حربی

دوسو درم (یا زیادہ) کے ساتھ گذرا اور یہ معلوم نہیں کہ وہ لوگ ہم سے کس قدر لیتے ہیں تو عاشر اس سے
 عشر یعنی دسواں حصہ لے لے۔ بقول عمر رضی اللہ عنہ فان اعیاکم فاعشر۔ بدلیل قول عمر رضی
 اللہ عنہ کے کہ پھر اگر تم کو تھکا دے تو رہاگی۔ فے یعنی اگر تم عاجز ہو جاؤ یہ جاننے سے کہ حربی تم سے
 کیا لیتے ہیں تو پھر تم دسواں حصہ لے لو۔ وان اعلم انہم یاخذون مناربیع العشر و نصف العشر یاخذ
 بقدرہ۔ اور اگر یہ بات معلوم ہو کہ حربی لوگ ہم سے چالیسواں حصہ یا بیسواں حصہ لیتے ہیں تو ہمارا عاشر
 بھی اسی قدر ہے۔ فے کیونکہ بدلا ہماری طرف سے بھلائی کا ضرور ہے۔ وان کانوا یاخذون اکل لا
 یاخذ اکل۔ اور اگر معلوم ہو کہ حربی لوگ ہم سے کل مال لے لیتے ہیں تو ہمارا عاشر حربی سے کل مال نہیں لے گا۔
 لانہ غنم۔ کیونکہ یہ تو بد چھدی ہے۔ فے کہ بعد امن دینے کے کل مال چھین لیا اور غدر کرنا ہماری شان
 نہیں اگرچہ حربی کفار ایسا کریں۔ چنانچہ اگر حربی لوگ بعد امن دینے کے ہمارے تاجر کو قتل کر ڈالیں تو ہم نہیں
 قتل کریں گے۔ (الفتح) لیکن محیط السرخسی میں کہا کہ ہمارا عاشر بھی کل لے لے سوائے اس قدر مال کے جس
 سے وہ اپنے وطن پہنچ جاوے۔ میں کہتا ہوں کہ گویا شرط امان بھی تھی کہ جان سے نہ ماریں گے جب
 کہ ان کو معلوم تھا کہ مال کا بدلا مال ہوگا۔ فانہم واللہ اعلم بم۔ وان کانوا لا یاخذون اصلاً لا یاخذ۔ اور
 اگر حربی لوگ ہم سے کچھ نہ لیتے ہوں تو ہمارا عاشر بھی کچھ نہ لے گا۔ لیترکوا الاخذ من تجارنا۔ تاکہ وہ ہمارے
 تاجروں سے بھی لینا چھوڑیں۔ فے جو ان کے ملک میں تجارت کے لیے جاتے ہیں۔ ولانا احق بکام
 الاخذ۔ اور اس لیے کہ ہم تو اطلاق کریمہ کے زیادہ لائق ہیں۔ فے جب کہ ان کا نہ لینا ہمارے
 ساتھ نیک خوئی پر دلالت کرتا ہے حالانکہ ان کی نیک خوئی خالصاً لوجه اللہ تعالیٰ نہیں تو ہمارے واسطے نیک
 خوئی کی شائع بوجہ عدل کی جڑ کے بہت خوب پھیل دے گی۔ م۔ وان من المحزنی علی عاشر فاعشرہ ثم مرمرة
 اخری۔ قبل ان یعوذ من دارہ۔ ف۔ ثم یعشرہ حتی یحول المحول۔ اور اگر حربی کا گذر کسی عاشر پر ہوا پس
 اس نے عشر وصول کر لیا پھر وہ حربی دوسرے بار وہاں گذرا یعنی قبل اس کے کہ اپنے ملک جا کر لوٹے تو
 ہمارا عاشر اس سے دوبارہ عشر نہ لے گا یہاں تک کہ سال پلٹ جاوے فے حاصل یہ کہ حربی امان
 لے کر داخل ہوا مع اس اعلام کے کہ سال بھر بھر یہاں رہا تو تجھ پر تزیہ باندھا جائے گا اور تو یہیں کا شمار ہو کر
 دار الحرب نہ جانے پائے گا۔ پس عاشر نے اس سے عشر لیا پھر اس کا گذر اسی راہ پر ہوا تو ایک صورت
 یہ کہ بعد سال کے ہوا یا قبل سال کے اگر بعد سال کے ہوا تو عاشر اس سے دوبارہ عشر لے گا۔ اور اگر
 قبل سال کے ہوا تو دوسو تیں ہیں ایک یہ کہ ہنوز وہ دارالاسلام کے اندر پہلی امان سے موجود ہے اور طابجا
 شہروں کے جانے میں اس کا دوبارہ گذر عاشر کے ہاں نہ ہو تو دوبارہ عشر نہ لے گا۔ لان الاخذ فی کل مرة
 استیصال المال وحق الاخذ لحفظہ۔ اس لیے کہ ہر بار عشر لینا تو مال کو جڑ سے نیست کر دینا ہوا حالانکہ لینے
 کا حق تو حفاظت مال کے لیے تھا۔ فے اس کا عوض برعکس ہوا۔ ولان حکم الامان الاول باقی۔ اور اس
 لیے کہ اول امان کا حکم سال بھر کے اندر باقی ہے۔ فے تو ایک عشر کا حق ابھی موجود ہے جب تک سال
 پلٹ نہ جاوے۔ وبعد المحول یجد الامان۔ اور بعد سال پلٹنے کے امان نئی ہو جائے گی۔ فے کیونکہ
 سال کے اندر لوٹ جانا امان میں مشروط تھا اور جب حربی نے ہم پر اعتماد کر کے غفہ یہی سال گزار دیا تو

امان اول نہیں رہی اب ہم کو اس پر ہر طرح قابو ہے۔ لاندہ لا یمکن من المقام الاحول۔ کیونکہ حربی کو یہاں ٹھہرنے کا قابو نہیں دیا گیا مگر ایک سال۔ منے یعنی قریب ایک سال کے (انہیہ)۔ یا صحیح عبارت بعض نسخ کے بغیر کلمہ الا ہے اس طرح کہ لاندہ لا یمکن من المقام حول۔ یعنی حربی کو ایک سال ٹھہرنے کا قابو نہیں دیا گیا۔ حالانکہ وہ سال پلٹنے تک یہیں موجود ہے۔ پس یہ تو دوسری گفتگو ہے کہ امام اس پر جزیرہ باندھے گا یا جانے دے دے غرض جو کچھ ہو عاشر سے متعلق اسی قدر کہ بعد سال کے اب وہ نئی امان پر ہے ورنہ قتل ہو جاتا۔ والاخذ بعدہ لا یتصل المال۔ اور بعد سال کے عشر لینا مال کو جر سے استیصال نہیں کرتا۔ منے بلکہ ہم خود آپس میں لیتے ہیں۔ صورت دوم یہ کہ۔ ان عشرہ فرجع الی دار الحرب ثم خرج من یومہ ذلک عشرہ ایضاً۔ اس سے عشرے لیا پھر وہ کسی وقت سال میں (دار الحرب کو لوٹ کر داخل ہوا پھر وہ داخل ہونے کے روز ہی واپس آیا تو بھی عشرے گا۔ منے یعنی اگرچہ اسی روز ہمارے ملک کو امان لے کر آیا اور عاشر کی طرف گذرا تو دوبارہ عشرے اگرچہ اُس نے سال میں کئی بار ایسا کیا ہو۔ کیونکہ یہ تو حفاظت امان کا عوض ہے اور جب وہ واپس ہو کر داخل دار الحرب ہوا تو امان جاتی رہی۔ لاندہ رجع بامان جدید۔ کیونکہ وہ پھر آیا تو امان جدید کے ساتھ آیا۔ وکذا الاخذ بعدہ لا یفنی الی الاستیصال اور یوں ہی بعد اس کے عشر لینا بھی استیصال مال کی جانب مقفی نہیں ہے۔ منے اور اگر اول مرتبہ اپنے سہویا اس کے قریب سے عشر لینا چھوٹ گیا ہو تو اب گذرا ہوا عشر نہیں لے گا۔ (اتہیین)۔ وان مودی بخمر او خنزیر۔ اور اگر مودی شراب یا سور (یا دونوں) کو لے کر گذرا۔ عشر الخمر دون الخنزیر۔ تو شراب کا عشر لیا جاوے نہ سور کا۔ وقولہ عشر الخمر اے من قیمتہا۔ اور مصنف نے جو کہا کہ عشر الخمر شراب کا عشر لیا جاوے یعنی شراب کی قیمت میں سے سوال حصہ لیا جاوے۔ منے نہ کہ عین شراب کا سوال حصہ وقال الشافعی لا یعشر ما لاندہ لا قیمت لہما۔ اور شافعی نے فرمایا کہ ان دونوں کا عشر نہیں لے گا کیونکہ ان دونوں کی کچھ قیمت نہیں ہے۔ وقال زفر یعشر ما لا ستوائتھما فی المالیتۃ عندہم۔ اور زفر رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا کہ دونوں کا یعنی دونوں کی قیمت کا عشر لیوے کیونکہ یہ دونوں مالیت میں کافروں کے نزدیک یکساں ہیں منے یعنی وہ لوگ دونوں کو مال ٹھہراتے ہیں۔ وقال ابو یوسف یعشر ما اذا مر بہما جلتہ۔ اور ابو یوسف نے بھی کہا کہ دونوں کا عشر لیوے بشرطیکہ دونوں ساتھ لیے گذرا ہو۔ کاندہ جعل الخنزیر تبعاً للخمر۔ گویا ابو یوسف نے خنزیر کو فخر کا تابع کیا۔ منے جب کہ دونوں کو یکبارگی لیے ہوئے کی قید لگائی بلکہ کہا فان مر بکل واحد علی انفراد عشر الخمر دون الخنزیر۔ اور اگر ہر ایک کو تنہا لیے گذرا تو فخر کا عشر لیوے نہ خنزیر کا۔ منے مگر ظاہر الروایۃ میں خواہ دونوں ہوں یا تنہا ہو فخر کا عشر ہے نہ خنزیر کا پس دونوں میں فرق کیا گیا۔ ووجه الفرق علی ان قیمتہ لے ذوات القیم لہما حکم العین والخنزیر منہما۔ اور وجہ فرق کی بابر ظاہر الروایۃ کے یہ ہے کہ جو چیزیں ذوات القیم ہیں ان کی قیمت کا حکم ان کی عین ذات کا حکم ہے اور خنزیر بھی ذوات القیم سے ہے۔ منے اور شراب نہیں ہے اور ذوات القیم وہ چیزیں کہ ان کا مثل ٹھیک نہیں بلکہ قیمت ان کا قائم مقام ہو جیسے ایک سور کے بالکل مثل دوسرا نہیں مان سکتے کیونکہ افراد میں فرق ہوتا ہے بخلاف اس کے جب کہ ایک فم میں سے ایک طلیا شراب لی پھر اسی فم سے یہ طلیا پھر

لی تو یہ مثل سابق ہے۔ اور اس کے بدل میں قیمت بھی بجائے اس کے ہو سکتی ہے۔ پس جس کا مثل اس طرح صورت و معنی میں ہو اس کو ذات المثل کہتے ہیں۔ وذوات الامثال لیس لها هذا الحكم والخبر منها۔ اور جو چیزیں ذوات الامثال ہیں ان کی قیمت کا یہ حکم نہیں کہ قیمت عین ذات کی جگہ ہے اور خمر بھی ذوات الامثال سے ہے۔ فے تو سور کی قیمت سے لینا گویا عین سور لینا ہوا اور خمر کی قیمت سے لینا عین خمر نہ ہوا۔ حاصل یہ کہ چیزیں دو قسم ہیں ایک مثلی کہ جن کا بدل اس کے مثل حقیقی براہ صورت و معنی موجود ہے جیسے گیہوں و شراب وغیرہ حتیٰ کہ اگر کسی کے گیہوں تلف کرے تو اس پر اس کے مثل لازم ہے اور اگر وہ بازار میں نہ مل سکیں تو اس وقت قیمت دلوائی جائے گی۔ دوم قیمتی کہ جن کا مثل نہیں جیسے بکری و گھوڑا وغیرہ کہ ہر فرد کا حساب علیحدہ ہے تو ناچار قیمت ہی اس کے قائم مقام ہے۔ پس مسئلہ مذکور میں خنزیر کی قیمت اس کے قائم مقام ہے تو عشر نہ لیا جاوے اور خمر کی قیمت اس کے قائم مقام نہیں بلکہ اس کی شراب اس کے قائم مقام ہے تو قیمت خمر سے عشر لیا جاوے۔ ولان حق الاخذ للمحایۃ اور دوسری دلیل یہ کہ عشر لینے کا حق تو بوجہ حمایت و حفاظت کے ہے۔ والمسلم یحییٰ نفسہ۔ اور مسلمان حفاظت رکھتا ہے اپنی ذاتی شراب کی۔ فے مگر نہ پینے کے واسطے بلکہ للتخلیل۔ سرکہ کرنے کے واسطے۔ فکذا یحمیہا علی غیرہ۔ پس اسی طرح خمر کو غیر کے لیے حفاظت کرے۔ فے تو حفاظت کا حق یعنی عشر لے۔ ولا یحییٰ خنزیر نفسہ بل یجب تسیبہ بالاسلام۔ اور حفاظت نہیں کرے گا اپنے ذاتی سور کی بلکہ اسلام کے ساتھ ان کو چھوڑ دینا واجب ہے۔ فے یعنی اگر کوئی نصرانی جس کے ملک میں سور ہیں مسلمان ہو گیا تو اسلام لانے کے ساتھ اس پر یہ بھی واجب ہے کہ خنزیر کو مطلقاً چھوڑ دے۔ فکذا لا یحمیہ علی غیرہ۔ تو اسی طرح وہ غیر کے لیے بھی حفاظت نہ کرے گا۔ فے تو اس کا عشر بھی نہیں لے سکتا۔

واضح ہو کہ مسلمان کے حق میں سور و شراب کوئی بھی مال متقوم نہیں ہیں یعنی ایسا مال نہیں کہ اُس کی کچھ قیمت ہو اور ذمی کافر کے حق میں خنزیر مال متقوم نہیں اگرچہ کافر اس کو اپنے نزدیک اپنے معاملات میں مال متقوم خیال کرے کیونکہ خنزیر ابتدائے زمانہ سے آج تک سب شرائع میں نجس العین رہا اور کبھی حلال نہیں ہوا بخلاف شراب کے کہ وہ ہماری شریعت میں حرام ہے تو بعض سابق شرائع میں حلال بھی رہی پس اس کی دو جہتیں ہیں کہ مسلمان کے حق میں مال نہیں ہے اور ذمی نصرانی کے حق میں مال ہے پس قول زفرؒ بھی ساقط ہو گیا۔ بلکہ قول شافعیؒ کا بھی جواب نکل آیا لیکن ان کے ساتھ بناے اختلاف اس اصل پر ہے کہ سوائے پینے و خرید و فروخت کے سرکہ کرنے کو شراب کی حفاظت جائز ہے یا نہیں۔ اور یہ انشاء اللہ تعالیٰ اپنے موقع پر آوے گا۔ م۔ اگر ذمی مردار کی کھالیں لے کر گذرا تو امام محمدؒ نے اس کو ذکر نہیں کیا اور مشائخ نے کہا کہ عاشر کو اس کا عشر لینا چاہیے۔ (المحیط)۔ امید ہے کہ اس میں کوئی مجتہد مخالف نہ ہوگا۔ م۔ اگر ایسی چیزیں لے کر گذرا جو جلد بگڑ جاتی ہیں جیسے دودھ و ترکاریاں و فواکہ و مربزہ وغیرہ جن کی قیمت نصاب ہے تو صاحبین کے نزدیک ان کا عشر لیوے اور امام کے نزدیک نہیں (ابسراج) کیونکہ عاشر کے پاس جنگل میں فقرا و یتیم ہیں جن کو دے گا حتیٰ کہ اگر فقرا و یتیم ہوں یا اپنے کار پر دازوں کے لیے

چاہے توے سکتا ہے۔ (الفتح)۔ دیو مرصی او امرأۃ من بنی تغلب بمال۔ اور اگر بنو تغلب نصرانیوں کا کوئی طفل یا عورت مع مال گذرے۔ فلیس علی الصبی شئی و علی المرأة ما علی الرجل۔ تو طفل پر کچھ نہیں ہے اور عورت پر اس قدر جو تغلبی مرد پر ہے۔ فسے یعنی مسلمانوں سے دو چند ہے۔ لما ذکرنا فی السوائم۔ بوجہ اس دلیل کے جو باب سوائم میں گذر چکی۔ فسے لیکن وہاں فتح القدر میں عورت سے نفی کو ترجیح دی اور یہاں حکم مذکور ہی صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ومن مر علی عاشر مائة درهم واخبرہ ان له فی منزله مائة اخرى قد حال علیہا المحول لم یزلو التی مربھا۔ اگر ایک شخص سو درم کے ساتھ عاشر کے ناکہ پر گذرا اور اس کو آگاہ کیا کہ میرے گھر میں دوسرے سو درم ہیں کہ دونوں پر سال گذر گیا ہے تو عاشر ان سو درم کی زکوۃ نہ لے گا جن کو ساتھ لے کر گذرا۔ نقلتہ۔ بوجہ ان کے قلیل ہونے کے۔ فسے کہ نصاب سے کم ہیں۔ ومانی بیتہ لم یدخل تحت حمایتہ۔ اور جو اس کے گھر میں ہے وہ عاشر کے تحت حمایت نہیں آئے۔ فسے اور یہ مال ایسا ہے کہ اس کی زکوۃ دینے کا مالک خود مجاز ہے بخلاف سوائم کے کہ اگر ساتھ لم ہوں اور باقی نصاب تک گھر میں ہوں تو زکوۃ وصول کرے۔ (کافی السراج ۵) دیو مرصی و درهم بضاعتہ۔ اور اگر دو سو درم بضاعت کے ساتھ گذرا۔ فسے اور بضاعت یہ کہ کسی تاجر یا غیر سے درخواست کی کہ میرے یہ دو سو درم بھی تجارت میں بطور احسان لگا دیجیو۔ تو حکم یہ کہ۔ لم یعشرھا۔ عاشر اس کا عشر نہ لے گا۔ لانه خیر ما ذون باء ذکوۃ۔ کیونکہ یہ شخص اس کی اداء زکوۃ کے واسطے اجازت یافتہ نہیں ہے۔ فسے بلکہ مالک نے اس کو صرف تجارت میں لگانے کی اجازت دی ہے۔ ع۔ قال وکذا المضاربة مصنف نے کہا کہ یہی حکم مضاربت کا ہے۔ یعنی اذا مر المضارب به علی العاشر۔ یعنی جب کہ مضارب مع مال مضاربت کے جو نصاب ہے ناکہ پر گذرا۔ فسے تو عاشر اس سے زکوۃ نہیں لے گا۔ مضاربت یہ کہ مثلاً زید نے عمرو کو دو سو روپیہ دیا کہ اس سے تجارت کر اور جو کچھ نفع ہو وہ ہم دونوں کے درمیان نصف نصف ہو۔ وکان ابو حنیفۃ لقول اولی انہ یعشرھا لقوة حق المضارب حتی لا یمدک لرب المال نہیہ عن التصرف فیہ بعد ما صار مرصفا فنزل منزلة المالك۔ اور ابو حنیفہ یہ کہتے تھے کہ عاشر اس سے زکوۃ لے گا بوجہ فوت حق مضارب کے حتی کہ روپیہ کے اسباب تجارت ہو جانے کے بعد مالک کو اختیار نہیں ہوتا کہ مضارب کو اس میں تصرف تجارتی سے منع کرے تو مضارب بمنزلہ مالک کے قرار دیا گیا۔ فسے تو جیسے مالک سے مشترکینوں ہی مضارب سے وصول کرے گا۔ ثم رجع الی ما ذکرہ فی الكتاب وهو قولہما۔ پھر ابو حنیفہ نے قول اول سے اس قول کی طرف رجوع کیا جو کتاب میں مذکور ہے اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ لانه یس بمالك ولا نائب عنه فی اداء الزکوۃ۔ کیونکہ مضارب در حقیقت مالک نہیں اور نہ ہی مالک کی طرف سے اولے زکوۃ میں نائب ہے۔ الا ان یکون فی المال ربح یمسک نصیبہ نصبا فیوجد منه لانه مالک له۔ مگر آنکہ مال میں اس قدر نفع ہو کہ مضارب کا حصہ قدر نصاب پہنچ جائے تو اس حصہ میں سے حق لے لیا جائے گا کیونکہ مضارب اس کا مالک ہے۔ فسے میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ صریح ہے کہ مشترک اسباب میں قبل تقسیم کے ہر ایک اپنے حصہ کا مالک ہوتا ہے۔ دیو مرصی ما ذعنہ ہامتی درهم۔ اور اگر دو سو درم کے ساتھ ایسا غلام گذرا جس کو تجارت کی اجازت دی گئی

ہے۔ فے یعنی اپنے مالک کی طرف سے۔ ولیس علیہ دین۔ اور اس غلام ماذون پر قرضہ بھی نہیں ہے تو بعشرہ۔ عاشر اس سے حق لے لے گا۔ فے لیکن اس پر وارو ہوتا ہے کہ غلام بھی اس مال کا مالک نہیں اور نہ اس کو ادائے زکوٰۃ کی اجازت ہے اور شروع باب میں محیط السرخسی سے گذرا کہ صحیح یہ کہ مولیٰ پر بھی اس کی زکوٰۃ جب ہی لازم ہوگی کہ ماذون سے لے کر اپنے قبضہ میں لادے ۵۔ پس بالفعل نہ مولیٰ پر لازم ہے اور نہ غلام مجاز ہے۔ قال ابو یوسف لا ادری ان ابا حنیفۃ رجع عن هذا ام لا۔ ابو یوسف نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ ابو حنیفہ نے اس سے رجوع کیا یا نہیں۔ و قیاس قولہ الثانی فی المضاربۃ وهو قولہما انه لا یعشرہ۔ اور مضارب میں امام ابو حنیفہ کے دوسرے قول پر اس کو قیاس کر کے یہ حکم نکلتا ہے کہ ماذون کے مال سے بھی عشر نہ لے گا اور ہی صاحبین کا قول ہے۔ فے کیونکہ جیسے مضارب کو ادائے زکوٰۃ کا اختیار نہ تھا اور نہ وہ مالک تھا ویسا ہی ماذون کا حال ہے پس جیسے امام نے مضارب کے مسئلہ میں قول اول سے بوجہ مذکور رجوع کیا یوں ہی یہاں رجوع ہو سکتا ہے۔ لان الملك خیمافی یدہ للمولیٰ ولہ التصوف۔ کیونکہ ماذون کے پاس جو کچھ ہے وہ مولیٰ کی ملک ہے اور ماذون کو اس میں صرف تجارتی تصرف کا اختیار ہے۔ فصار کالمضارب۔ تو ماذون بھی مثل مضارب کے فے بلکہ اس سے بھی کمتر ہو گیا لہذا شارح کا کی وغیرہ نے جزم کیا کہ صحیح یہ کہ مضارب کے مسئلہ میں امام کا رجوع کرنا ہی ماذون کے مسئلہ میں رجوع ہے اور ہی مفید میں مذکور ہے۔ مع۔ اور بعض نے زعم کیا کہ نہیں بلکہ ماذون و مضارب میں فرق ہے۔ وقیل فی الفرق بینہما ان العبد یتصرف بنفسہ حتی لا یرجع بالعہدۃ علی المولیٰ فکان ہوا المحتج الی الحمایۃ۔ اور دونوں میں وجہ فرق یہ بیان کی گئی کہ غلام ماذون اپنی ذات کے واسطے تصرف کرتا ہے حتیٰ کہ عہدہ کا رجوع مولیٰ پر نہیں ہوتا تو غلام ماذون ہی حمایت کا محتاج ہے۔ فے پس عاشر حق حمایت ماذون سے لے لے گا۔

والمضارب یتصرف بحکم النیابۃ حتی یرجع بالعہدۃ علی رب المال فکان رب المال ہوا المحتج۔ اور مضارب بحکم نیابت تصرف کرتا ہے حتیٰ کہ عہدہ کا رجوع رب المال پر ہوتا ہے پس رب المال ہی محتاج حمایت ہوا۔ فے تو عاشر حق حمایت کو مضارب سے نہیں لے سکتا۔ یہ دونوں میں فرق ہے۔ فلا یكون الرجوع فی المضارب رجوعا منہ فی العبد۔ تو امام ابو حنیفہ کا رجوع کرنا مضارب کے مسئلہ میں وہی رجوع در صورت غلام ماذون کے نہ ہوگا۔ فے حاصل آنکہ مضارب کی صورت میں مالک مال پر حق عاشر ہے اور ماذون کی صورت میں ماذون پر ہے پس جب دونوں میں فرق ہوا تو ابو حنیفہ کا مضارب کے مسئلہ میں رجوع کرنا اور کہنا کہ مضارب سے عاشر حق نہیں لے گا یہی رجوع غلام ماذون کے مسئلہ میں بوجہ فرق کے نہیں ہوگا۔ اور فرق کی دلیل یہ کہ اگر مضارب نے لین دین کیا اور گھٹی آئی اور تجارت پر قرضہ چڑھ گیا تو جنھوں نے مضارب کو ادھار دیا ان کا ذمہ عہدہ مالک مال پر ہے چنانچہ وہ لوگ مالک کی طرف رجوع کر کے وصول کر لیں گے۔ اور غلام ماذون کی صورت میں یہ عہدہ خود ماذون پر ہے حتیٰ کہ اسی کے دامن گیر ہوں گے اور وہی ذمہ دار ہے پس وہی ان کے قرضہ میں فروخت کیا جائے گا مگر آنکہ مولیٰ ادا کر کے چھڑا دے۔ پھر نفع التقدير میں ہے کہ نتیجہ اس فرق کا صرف یہ کہ مضارب محتاج حمایت نہیں اور ماذون

محتاج ہے لیکن صرف اسی قدر سے عشر لینے کا حق نہیں ہوتا جب تک کہ ملکیت ذاتی یا نیابتِ اولیٰ زکوۃ مع شرائط زکوۃ نہ ہو اور یہ ماذون میں بھی مفقود تو یہ فرق رائیگاں ہوا پس صحیح یہ کہ ماذون سے بھی نہیں لے گا جیسا کہ کافی میں ہے۔ مف۔ دان کان مولاد معہ یوخذ منه لدن الملك له۔ اور اگر ماذون غلام کا مولیٰ بھی ساتھ ہو تو مولیٰ سے عاشر لے لے گا کیونکہ اس کی ملک ہے۔ الا اذا کان علی العبد دین یحیط بمالہ۔ مگر جب کہ غلام ماذون پر اس قدر قرض ہو کہ جو مال اس کے پاس ہے سب کو محیط ہے۔ فے یعنی مال و قرضہ قریب برابر کے ہے تو اس وقت اس مال سے جو ماذون کے پاس ہے کچھ نہیں لیا جائے گا اگرچہ مولیٰ ساتھ ہو۔ لانعدام الملك۔ بوجہ معدوم ہونے ملک مولیٰ کے۔ فے بقول ابو صنیفہ راد اللشغل یا بوجہ مشغول ہونے مال کے۔ فے یعنی مال قرضہ میں مشغول ہے بقول صاحبین۔ بسر حال الام و صاحبین سب کے نزدیک نہیں لیا جائے گا۔ قال ومن مر علی عاشر الخوارج فی ارض قد غلبوا عیہا۔ فرمایا کہ جو شخص خارجیوں (یا باغیوں) کے عامل پر گذرا ایسی سرزمین میں جہاں خارجی غالب (مسلط) ہو گئے ہیں فحشرہ۔ پس خارجیوں کے عامل نے اس سے عشر لے لیا۔ فے پھر وہ سلطان عادل و اہل السنۃ کے عاشر پر گذرا۔ یعنی علیہ الصدقۃ۔ تو مکرر اس پر صدقہ رکھا جائے گا۔ فے یعنی خارجی عاشر کو دینے سے معذور نہ ہوگا بلکہ اس سے دوبارہ وصول لے لیا جائے گا۔ اذا مر علی عاشر اهل العدل۔ جب کہ وہ اہل عدل کے عاشر پر گذرے۔ لان التقصیر جاد من قبلہ من حیث انہ مر علیہ۔ کیونکہ تقصیر تو اسی کی طرف سے ہوئی کہ وہ خارجی عاشر کی راہ پر گذرا۔ فے بخلاف اس کے جب کہ خارجی و باغی کسی ملک پر مسلط ہوئے۔ اور وہاں کے لوگوں سے زکوۃ و خراج وصول کر لیا کیونکہ یہ لوگ مجبور ہیں بلکہ سلطان عدل ان کی حفاظت نہ کر سکا۔ م۔ الکافی ج۔

فروع : الطہادی۔ مال لے کر ناکہ سے گذر گیا اور عاشر کو معلوم نہ ہوا پھر علم ہوا پس جب کبھی گذرے تو مسلمان و ذمی سے چھوٹا ہوا وصول کر لے نہ حربی سے۔ (المحیط، التبیین)

باب فی المعادن والارکاز

(باب کالوں و دفینہ کے بیان میں)

معادن جمع معدن۔ کان جس میں فلتی سونا و چاندی وغیرہ دھات زمین میں مرکب ہوں۔ کنز و دفینہ یعنی روپیہ و اشرفی وغیرہ جس کو آدمیوں نے دفن کیا۔ رکاز جو زمین میں مرکوز ہو یہ معدن و کنز دونوں کو شامل ہے۔ یہاں معدن کے مقابلہ میں رکاز بمعنی دفینہ ہے۔ ارض خراجی جس زمین پر خراج واجب ہو۔ ارض مشری جس پر فشر واجب ہو۔ قال معدن ذهب او فضة او حديد او صا ص او صفر۔ معدن سونے یا چاندی یا لوہا یا راتگ یا پتیل کی۔ فے یا تانبے کی۔ رجعتی ارض خراج او مشو۔ جو کہ زمین خراجی یا مشری

نہیں پائی گئی۔ فے نہ گھریں۔ فضیہ الخمس۔ تو اس میں پانچواں حصہ فے یعنی حق فقراء ہے۔ پس عشر کا خراج کے ساتھ اس زمین پر معدن کا پانچواں حصہ بھی ہوگا تو معلوم ہوا کہ بیہودہ جنگل کی کان میں بدرجہ اولیٰ پانچواں حصہ واجب ہوگا۔ ہذا عندنا۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ وقال الشافعی لا شئ علیہ فیہ لانہ مباح سبقت یدہ الیہ کالمید الا اذا کان المستحق و ہذا وفضتہ فیجب فیہ الزکوۃ ولا یشرط المحول فی قول۔ اور شافعی نے کہا کہ معدن پانے والے پر معدن کی بابت کچھ واجب نہیں کیونکہ یہ ایک مباح چیز تھی کہ ہے اسی شخص کے ہاتھ لگی تو اُسی کی ہوئی جیسے شکار یعنی جس نے پے پکڑا اُسی کا ہو گیا مگر جب کہ کان سے برآمد سونا یا چاندی ہو تو اس میں زکوۃ واجب ہو جائے گی نہ پانچواں حصہ۔ اور سال گذرنا مشروط نہیں ایک قول میں۔ فے اور یہی قول ان کے مذہب میں صحیح ٹھہرایا گیا ہے۔ لانہ نما وکلمہ والمحول للتمیہ۔ اس وجہ سے کہ یہ تو بالکل نما یعنی عین زیادتی ہے اور سال پلٹنے کی شرط تو بڑھاوڑی کے واسطے تھی۔ فے اور حجت شافعی کی یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال بن الحارث المزنیؓ کے واسطے مدینہ کے لواح فرع سے معاون قبیلہ کو اقطاع میں دیا پس ان معاون سے سوائے زکوۃ کے کچھ نہیں جاتا تا یوم۔ (رواہ مالک والبوداؤد)۔ ابو عبید نے کہا کہ اول تو یہ حدیث منقطع ہے دوم حضرت صلعم نے زکوۃ کا حکم نہیں کیا بلکہ یہ فرمایا کہ ان معاون سے تا یوم یہی لی جاتی ہے پھر اس کے معارض قرآن و حدیث صحیح موجود ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام۔ اور دلیل سنت ہمارے واسطے قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ فے۔ الجماء جبار والیس جبار والمعدن جبار۔ و فی الساکا الخمس عجماء یعنی سینگوں والے جالور ہر میں اور کنواں ہر ہے اور معدن ہر ہے۔ اور کازیں پانچواں حصہ ہے فے اس حدیث کو ائمہ صحاح الستہ نے روایت کیا اور مراد یہ ہے کہ سینگوں والے جالوروں نے اگر اتفاق سے کسی کو مار ڈالا تو اس کے خون کا قصاص یا دیت کسی پر نہیں ہے اور اگر کنواں کھودنے کے لیے مزدوروں کو مقرر کیا انہوں نے کھودا پھر اوپر سے کنواں پھٹ پڑا کہ کوئی مزدور مر گیا تو خون ہر ہے یوں ہی کان کھودنے میں اگر مرا تو ہر ہے اور رکاز میں جو مال نکلا اس میں پانچواں حصہ واجب ہے۔ اب دلیل یہ کہ رکاز کا لفظ معدن اور کنز یعنی کان اور دغینہ دونوں کو شامل ہے تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ کان اور دغینہ روزن میں پانچواں حصہ واجب ہے اور یہ جو فرمایا کہ والمعدن جبار۔ تو اس کے یہ معنی کہ کان کھودنے میں جو مزدور تلف ہو اس کا خون ہر ہے جیسے عجماء و کنویں کا حکم ہے۔ اور یہ معنی نہیں کہ معدن کا مال ہر ہے کیونکہ اول تو خلاف محاورہ دوم بالاتفاق سونا و چاندی اس میں سے ہر نہیں ہے۔ پس معنی صحیح یہ کہ جراثیم عجماء و چاہ معدن ہر ہے اور جو معدن سے نکلے اس میں خمس ہے مگر بجائے معدن کے رکاز فرمایا۔ وهو من الرکز۔ اور رکاز مشتق رکز سے فے جو مرکز ہو حتیٰ کہ جو ارادہ ولی ہو اس کو مرکز خاطر کہتے ہیں۔ فاطلق علی المعدن۔ پس معدن پر رکاز کا لفظ کہا فے کیونکہ وہ زمین کے اجزاء میں مرکز ہوتا ہے۔ اور معدن نہیں کہا تاکہ رکاز کا لفظ معدن و دغینہ بہ حدیث صحیح و دلیل صریح ہے۔ اور دلیل دوم قولہ لقائے واعلموا انما غنمتم من شئ فان لکم و خمسہ اللہ یعنی آگاہ ہو کہ جو کچھ تم غنیمت پاؤ تو اس کا پانچواں حصہ لکم ہے الخ یعنی فقیروں کے لیے ہے۔ تو ہر غنیمت

میں پانچواں حصہ ہے اور معدن و دقینہ بھی غنیمت ہے۔ لہذا کانت فی اییدی الکفرة۔ کیونکہ یہ معادن تو کافروں کے قبضہ میں تھیں۔ اس طرح کہ جن زمینوں میں ہیں وہ کافروں کے تحت میں تھیں۔ وحوثہا ایديتا غلبہ۔ اور ہمارے ہاتھ ان پر حاوی ہو گئے ازراہ غلبہ کے۔ اسے یعنی ہم نے غالب ہو کر اپنے قبضہ میں لیا۔ فکانت غنیمۃ۔ تو یہ معادن غنیمت ہوئیں۔ و فی الغنائم الخمس۔ اور کل غنیمتوں میں پانچواں حصہ ہے۔ اسے پس معادن میں لشد تعالیٰ پانچواں حصہ ہوا۔ بخلاف الصيد۔ برخلاف شکار کے۔ اسے جس پر شافعی نے قیاس فرمایا تو قیاس مع الفارق ہے۔ لہذا لم یکن فی ید احد کیونکہ صید تو کسی کے قبضہ میں نہ تھی۔ اسے حتی کہ کافروں کا قبضہ ان پر نہ تھا پھر مسلمانوں نے فتح کیا تو ان کا بھی قبضہ نہ ہوا لہذا جو کوئی قبضہ میں لاوے اسی کا ہوگا۔ چہر اگر کہا جاوے کہ معادن جب غنیمت ٹھہریں تو جن مجاہدین غازیوں نے فتح کیا تھا یہ انھیں کا حق ہوا پس چاہئے تھا کہ پانچ حصہ کر کے ایک پانچواں تو لشد تعالیٰ حق فقر اہوتا اور باقی چار پانچویں غازیوں یا ان کے وارثوں کو دیے جاتے حالانکہ تم کہتے ہو کہ باقی چار پانچویں حصے معدن پانے والے کے ہیں تو جواب یہ کہ غنیمت ہونا بحکم الید یعنی قبضہ ہے۔ الا ان للغائبین ید اھلیہ لیشوتھا علی انظار۔ مگر بات یہ کہ غازیوں کا قبضہ تو علمی قبضہ تھا نہ حقیقی کیونکہ وہ قبضہ تو ظاہر پر تھا۔ اسے لہذا وہ ان کے بیوہ میں نہ آئیں۔ داما الحقیقۃ فلولوا جدد۔ رہا حقیقی قبضہ تو وہ پانے والے کا ہوا۔ اسے پس معادن میں دو طرح کا قبضہ ہوا ایک قبضہ علمی بدین معنی کہ جو زمین کا قابض ہے وہ حکماً اس کے اندر کے گانوں کا بھی قابض ہے دوم قبضہ حقیقی اور یہ قبضہ جب ہی ہوتا ہے کہ در حقیقت اس پر دوسری حاصل ہو۔ فاعتبرنا الحکمۃ فی حق الخمس۔ پس ہم نے علمی قبضہ کو تو خمس کے بارہ میں اعتبار کیا۔ والحقیقۃ فی حق الاربعۃ الاخماس حتی کانت للواجد۔ اور حقیقی قبضہ کو چار پانچویں کے حق میں اعتبار کیا حتی کہ یہ باقی مال سب پانے والا کا ہوا۔ اسے خواہ پانے والا آزاد ہو یا غلام یا بالغ یا طفل یا مرد یا عورت خواہ مسلمان یا مسلمانوں کا ذمی کافر ہو۔ اور اگر دار الکفر کا حربی کافر ہو جو امان لے کر دار الاسلام میں آیا تھا تو اس سے سب واپس لیا جائے گا۔ لیکن اگر سردار اسلام نے اس کو ڈھونڈھنے کی اجازت دی اور کچھ مال ٹھہرا دیا ہو تو موافق شرط کے پاوے گا۔ (محیط السرخسہ ف ع ت)۔ دار الاسلام کے دو شخصوں نے معادن تلاش کرنے میں شرکت کی پھر ایک نے پائی تو چار پانچویں حصے اسی پانے والے کے ہیں۔ ع البعر۔ یعنی عقد شرکت باطل ہے۔ م۔ مزدوروں کو معدن میں مقرر کیا تو ان کی مزدوری اور کان سے جو کہ حاصل ہو سب مستاجر کا ہے۔ ع البجرہ۔ یہ اس وقت کہ معدن مذکور جنگل یا زمین خراجی و عشری میں پائی ہو۔ ولو وجد فی دارہ معدنا۔ اور اگر اپنے خاص گھر میں معدن پائی۔ فلیس فیہ شئی۔ تو اس میں کچھ حق نہیں ہے۔ اسے یعنی سب پانے والے کی ہے اور پانچواں حصہ نہ لیا جائے گا۔ عند ابی حنیفہ۔ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال فیہ الخمس لا طلاق مارینا۔ اور صاحبین نے کہا کہ گھر کی کان میں بھی پانچواں حصہ واجب ہے بوجہ اطلاق اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ اسے یعنی حدیث و فی الرکاز الخمس مطلق ہے کہ کوئی رکاز اور کہیں پائی جاوے خواہ گھر میں یا اور جگہ تو اس میں خمس واجب ہے ولہذا من اجزاء الارض۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ معدن تو اجزائے زمین سے ہے۔ یعنی مرکب فیہا زمین

میں مرکب ہے۔ فے کوئی علیحدہ دفینہ کے طور پر رکھی نہیں ہے۔ ولا مونتہ فی سائر الاجزاء۔ تو اس جزو معدنی پر بھی کوئی بار خرچہ کا نہ ہوگا۔ لان الجنہ لا یخالف الجملة۔ کیونکہ جزو اپنے کل سے مخالف نہیں ہوتا ہے بخلاف الكنز۔ بر خلاف دفینہ کے۔ فے کہ وہ اگرچہ گھر میں ملے خمس واجب ہوتا ہے۔ لاندہ غیر مرکب نیہا۔ کیونکہ دفینہ تو زمین میں مرکب نہیں ہے۔ فے بلکہ زمین کے اندر موضوع یعنی بطور ودیعت رکھا ہوا ہے۔ وان وجد فی ارضہ اور اگر اس نے معدن کو اپنی زمین میں پایا۔ فے یعنی مملوکہ خاص جو مثلاً امام سے خاص اپنا مال دے کر خریدے۔ فعن ابی حنیفہ فیہ روایتان۔ تو امام ابو حنیفہ سے اس میں دو روایتیں ہیں۔ فے روایۃ الاصل میں واجب نہیں مثل گھر کے اور روایت جامع صغیر میں واجب ہے۔ فوجہ الفہاق علی احد شہما وهو روایۃ الجامع الصغیران الداس مکت خالیۃ عن المون دون الارض پس وجہ فرق درمیان زمین و گھر کے دونوں روایتوں میں ایک روایت پر اور وہ روایت جامع صغیر ہے یہ ہے کہ گھر تو مملوک ہوا اس حالت سے کہ بار خرچہ سے خالی ہے نہ زمین۔ فے کیونکہ زمین مملوکہ پر چسپی ہو بار خرچہ رہے گا اگرچہ خریدے۔ ولہذا وجب العشر والمخارج فی الارض دون الداس۔ اسی واسطے عشر یا فراج فقط زمین پر واجب ہوتا ہے نہ گھر پر۔ فکذا ہذہ المونۃ۔ پس یوں ہی یہ خرچہ بھی۔ فے یعنی معدنی پانچواں حصہ بھی زمین پر ہوگا نہ گھر پر۔

پھر واضح ہو کہ رکاز میں سے ایک قسم معدن کا یہ بیان ہوا۔ رہا بیان قسم دوم یعنی دفینہ کا تو فرمایا۔ وان وجد رکازا سی کلوا۔ اور اگر اس نے رکاز پائی یعنی دفینہ پایا۔ فے کیونکہ رکاز تو معدن کو بھی شامل ہے۔ پس بیان معدن کے بعد رکاز سے یہی مراد کہ اس نے دفینہ پایا تو۔ وجب فیہ الخمس۔ اس میں خمس واجب ہے۔ عندہم۔ یہ بالاتفاق امام و صاحبین کا قول ہے۔ لما روینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ فے یعنی فی الرکاز الخمس۔ پھر اختلاف اموال میں باقی چار پانچویں حصوں میں ہے کہ کس کے واسطے ہونگے۔ (شرح الطحاوی)۔ واسم الرکاز یطلق علی الكنز لمعنی الرکز۔ اور لفظ رکاز کا اطلاق دفینہ پر بوجہ معنی رکز کے ہے۔ وهو الاثبات۔ اور معنی رکز کے ثابت کر دینا۔ فے پس اگر اللہ تعالیٰ جل شانہ کی قدرت ایجاد نے ثابت کر دیا ہو تو وہ معدن ہے اور اگر بطریق فعل مخلوق کے ثابت کر دیا ہو تو وہ دفینہ ہے۔ بالجملہ دفینہ خواہ جنگل بیڑ میں یا زمین عشری یا خراجی میں یا گھر میں کہیں پایا جاوے بالاتفاق اس میں پانچواں حصہ واجب ہے بشرطیکہ حکم غنیمت ہو چنانچہ تفصیل فرمائی۔ لقولہ ثم ان کان علی ضرب اهل الاسلام کالمکتوب علیہ کلمۃ الشہادۃ فهو بمنزلۃ اللقطة وقد عرف حکما فی موضعہا۔ پھر اگر یہ دفینہ اہل الاسلام کے ضرب پر ہو جیسے ان پر کلمہ شہادت لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ لکھا ہو تو یہ مال بمنزلہ لقطہ کے ہے اور لقطہ کا حکم اپنی جگہ میں بیان ہوا ہے۔ فے یعنی آئندہ کتاب اللقطہ میں انشاء اللہ تعالیٰ آوے گا ظاہر یہ کہ اس صورت میں یہ مال غنیمت نہیں بلکہ کسی مسلمان کی ملک ہے جس کو پانے والے نے پڑے مال کی طرح لیا تو اس کے ساتھ پڑے مال کی طرح برتاؤ ہوگا۔ وان کان علی ضرب اهل الجاہلیۃ کالمنقوش علیہ الصنم۔ اور اگر اہل الجاہلیہ یعنی کفر کی ضرب پر ہو جیسے اس پر بت کی تصویر ہو۔ فے یا نصرانی صلیب لہ اہل الجاہلیۃ یعنی زائد جاہلیت والے لوگ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی معرفت سے بالکل جاہل تھے اگرچہ ریاضی فلسفہ وغیرہ فنون سے ماہر ہوں ۱۲۰ م

کی صورت ہو۔ فقیہ الخمس علی کل حال لما بینا۔ تو اس میں پانچواں حصہ ہر حال پر ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ فہ
یعنی تبص رکاز اور غنیمت جس پر غازیوں کا حکمی قبضہ اور پائے والے کا حقیقی قبضہ متحقق ہوا اور ہر حال سے یہ
مراد کہ کسی زمین میں پاوے اور سوائے عربی کے کوئی پاوے۔ پس پانچواں حصہ واجب ہونے میں خلاف نہیں رہا
یہ کہ باقی کس کو ملے گا تو فرمایا۔ ثم ان وجد فی ارض مباحۃ۔ پھر اگر اس کو مباح زمین میں پایا۔ فہ
پاڑوں کے غاریا جنگل یا بیہڑ میں۔ فاربعة اخماسہ للواجد۔ تو چار پانچویں حصے پائے والے کے واسطے ہیں
لانہ ثم الاحراز منہ اذلا علم بہ للغانمین فیختص ہو بہ۔ کیونکہ اپنے حرز میں کرنے کا پورا ہونا اسی شخص سے
ہوا کیونکہ فتح کرنے والے غازیوں کو اس کا علم بھی نہ تھا پس یہی شخص اس دینیہ کے ساتھ اختصاص پاوے
گا۔ فہ یعنی مختص اسی کا ہوگا۔ واضح ہو کہ جب غازیوں نے کفرستان کے شہر پر فتح پائی اور مال غنیمت
اٹھا کیا تو اس کی ملک جب پوری ہوگی کہ احراز پورا ہو جاوے جیسا کہ انشاء اللہ تعالیٰ مفصل آوے گا اور
مسئلہ مذکورہ میں دارالاسلام ہو جانے کے بعد دینیہ ملا ہے تو پائے والے کا حقیقی قبضہ و حفظ ہے لہذا کہا
کہ غازیوں کو تو اس کا علم بھی نہ تھا تو حرز میں لانا کیونکہ ہوتا۔ وان وجد فی ارض مملوكة فکذا الحکم عند
ابی یوسف لان الاستحقاق یتام الحیازہ وهو منہ۔ اور اگر اس نے مملوکہ زمین میں پایا یعنی وہ زمین اپنی یا
غیر کے مملوکہ خاص ہے تو بھی امام ابو یوسف کے نزدیک یہی حکم ہے کیونکہ استحقاق تو پورے طور پر اپنی غیری
لانے کے ساتھ ہے اور یہ اسی شخص سے پایا گیا۔ فہ تو یہی چار پانچویں کا مستحق ٹھہرا۔
وعند ابی حنیفۃ ومحمد هو للمختط لہ۔ اور ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک باقی اس شخص کا
جس کے لیے اختطاط کیا گیا۔ وهو الذی ملکہ الامام هذه البقعة اول الفتح۔ اور مختط لہ وہ شخص جس کو
امام نے ابتدائے فتح میں اس قطعہ زمین کا مالک کر دیا۔ فہ اور اس کے حدود پر خط کر دیا پس باقی کا
حفظ اسی مختط لہ سلمان یا اس کے وارث ہیں اگرچہ کئی پشت میچے ہوں۔ لاندہ سبقت یدہ الیہ۔ کیونکہ
مختط لہ کا ہاتھ اس پر سابق ہو چکا۔ دہی ید الخصوص۔ اور یہ قبضہ خصوص قبضہ ہے۔ فہ یعنی قبضہ
حکمی بطور خاص ہے۔ فیملک بہ باقی الباطن وان کانت علی الظاہر۔ پس اس قبضہ خصوص کی بہت سے
اس چیز کا مالک ہوگا جو باطن زمین میں ہے اگرچہ اس کا قبضہ ظاہر پر ہے۔ فہ بخلاف غازیوں کے قبضہ
حکمی کے کہ ان کا قبضہ حکمی عام تھا پس غازی وان کے ورثہ مالک نہ ہونے اور مختط لہ بوجہ خاص قبضہ حکمی
سے مرکوز کا بھی مالک ہو گیا۔ کن اصطلاح سکتہ فی بطنہا دسۃ۔ جیسے کسی نے پھٹی شکار کی جس کے پیٹ میں
موتی ہے۔ فہ تو وہ پھٹی کا مع موتی کے مالک ہو جائے گا خواہ موتی چھیدا ہوا ہو یا نہ ہو یہی ظاہر الروایۃ ہے
مع۔ اگر مختط لہ یا اس کے وارثوں نے یہ زمین فروخت کر دی ہو تو بھی اس دینیہ کے مالک مختط لہ یا
ورثہ ہوں گے۔ نہ مشتری۔ ثم بالبیع لم یخرج عن ملکہ۔ پھر بوجہ فروخت کرنے اس زمین کے یہ دینیہ
اس کے ملک سے خارج نہیں ہوا۔ فہ کیونکہ بیع میں وہ چیز داخل ہو جاتی ہے جو زمین میں مرکب ہو
جیسے کان یا اس کے تابع ہو جیسے درخت وغیرہ اور جو علیحدہ ہو جیسے کٹا ہوا درخت رکھا ہو وہ داخل
نہیں تو یہ دینیہ بھی اس قطعہ زمین کے بیع میں داخل نہ ہوگا۔ لاندہ مودع فیہا بخلاف المعدن لاندہ من اجزائہا
لینتقل الی المشتري۔ کیونکہ دینیہ تو زمین میں درایت رکھا ہے بر خلاف کان کے کہ وہ اجزاء زمین سے ہے

تو معدن بجانب مشرقی منتقل ہو جائے گی۔ فے یہ اس وقت کہ خاص مختلطہ یا اس کے ورثہ معلوم ہوں
 دان لم یعرف فی المختلطہ یعرف الی اقصى مالک یعرف فی الاسلام علی ما قالوا۔ اگر مختلطہ نہ پہچانا جاوے تو باقی
 و فینہ صرف کیا جاوے انتہائے مالک کی جانب جو اسلام میں پہچانا جاوے بنا براس کے جو متاخرین مشائخ
 نے کہا ہے۔ فے یعنی ابتدائے فتح اسلام کے بعد فلاں شخص اس کا مالک معلوم ہوا لیکن یہ معلوم نہیں کہ
 وہ مختلطہ ہے یا اس نے مختلطہ سے یہ قطع بطور خرید و غیرہ پایا ہے۔ بہر حال اعلیٰ طبقہ میں انتہا پر جو مالک
 معلوم ہو اس کو ملے گا۔ مع۔ یا اس کے وارثوں کو اگر ہوں۔ البدائع۔ ورنہ بیت المال میں رکھا جاوے غیظ
 السرخسی۔ ذمی مختلطہ کو کچھ نہیں ملے گا۔ (الفتاویٰ)۔ یہ سب اس وقت کہ جو بالفعل مالک ہے وہ مدعی
 نہ ہو اور اگر اس نے کہا کہ اس کو میں نے رکھا ہے تو بالاتفاق اسی کا قول قبول ہو گا۔ مع۔ بالجملہ جب عکالت
 سے و فینہ اسلامی معلوم ہو تو وہ بمنزلہ لقطہ ہے اور اگر و فینہ کفر معلوم ہو تو وہ رکاز اور اس میں پانچواں حصہ
 ہے اور باقی میں بروجہ مذکور اختلاف ہے۔ دلو اشتبه الضرب يجعل جاهلیا فی ظاہر المذہب۔ اور اگر
 اس کی ضرب مشتبہ ہو یعنی اس پر شبہ پڑے کہ اسلامی ہے یا کفری ہے تو ظاہر المذہب میں وہ کفری قرار
 دی جائے گی۔ فے یہی حق ہے۔ ف۔ لانه الاصل۔ کیونکہ اس کا کفری ہونا یہی اصل ہے۔ وقیل يجعل
 اسلامیاً فی زماننا۔ اور کہا گیا کہ وہ ہمارے زمانہ میں اسلامی قرار دی جاوے۔ لتقام العهد۔ کیونکہ عہد
 بہت قدیم ہو چکا۔ فے تو ظاہر اوہ کافروں کا و فینہ نہیں ہے۔ ع۔ نہیں بلکہ اب تک نکلتا ہے تو حق وہی
 ظاہر المذہب ہے۔ م۔ دمن دخل دار الحرب بامان فوجد فی دار بعضہم رکازا۔ اور جو شخص کہ دار الکفر
 میں امان لے کر داخل ہوا پھر وہاں کسی عربی کے مکان میں رکاز پائی۔ فے خواہ معدن یا و فینہ۔ ن۔
 م۔ وہ علیہ۔ تو اس رکاز کو مالکان مکان کو واپس دے۔ تخیرا عن الغنم لان مافی الدار فی ید صاحبها
 خصوصاً۔ قدر و بدعہدی سے احتراز کرنے کے واسطے کیونکہ گھر میں جو چیز ہے وہ خصوصاً مالک مکان
 کے قبضہ میں ہے۔ فے یعنی اس پر مالک مکان کا قبضہ حکمی بطور خاص ہے۔ تو اس کو لے لینا بدعہدی
 ہے۔ پھر اگر اس نے مالک مکان کو نہ دی بلکہ نکال لایا تو مالک ہوا مگر حلال نہیں پھر اگر بیع کر دی تو بیع ہو
 گئی مگر مشتری کو بھی حلال نہیں۔ (شرح الطحاوی)۔ پس اس کی راہ یہی کہ صدقہ کر دے۔ (البحر) یہ تو
 جب عربی میں کے گھر میں پائی ہو۔ دان وجد فی الصحراء۔ اور اگر اس نے رکاز دار الحرب کے صحراء میں
 پائی۔ فے یعنی ایسی زمین میں جس کا خصوص مالک کوئی نہیں ہے۔ (المحیط) فہولہ۔ تو یہ رکاز اسی
 پانے والے کی ہے۔ لانه لیس فی ید احد علی الخصوص۔ کیونکہ یہ رکاز کسی کے خصوص قبضہ میں نہیں ہے۔
 فے یعنی قبضہ حقیقی تو گھر کی صورت میں بھی تھا لیکن قبضہ حکمی تو گھر کی صورت میں خصوص قبضہ حکمی موجود
 تھا اور صحراء کی صورت میں خصوص قبضہ حکمی نہیں ہے۔ فلا یعد غنما۔ تو یہ غنم نہیں شمار ہو گا۔ فے یعنی شرعاً
 غنم نہیں ہے۔ رہا یہ وہم کہ صحراء پر ان کا عموم قبضہ حکمی موجود ہے تو یہ وہم اس وجہ سے صحیح نہیں کہ دار الحرب
 دار العدل نہیں حتیٰ کہ اس العدل توحید الہی غرض ہے وہی وہاں ندارد تو دار الکفر در حقیقت دار القہر ہے تو
 ان کا قبضہ حکمی بطور عموم کچھ چیز نہیں ہے۔ کذا قیل۔ م۔ پس اگر پانے والا اس کو نکال لایا تو بطور حلال مالک
 ہوا۔ ولا شیء فیہ۔ اور اس میں کچھ حق نہیں۔ فے نہ نفس اور نہ کوئی اور۔ م۔ لانه بمنزلة المتلصص غیر

مجاہد۔ کیونکہ یہ شخص بمنزلہ متلصص غیر مجاہد کے ہے۔ جسے نقص چور جو خفیہ مال کے جاتا ہے اور متلصص جس نے نص کی مشابہت کی۔

واضح ہو کہ جب مسلمان کا کوئی گروہ جس کو یہ قوت ہے کہ اپنی حفاظت کر سکے وہ امام سے اجازت لے کر دار الحرب میں داخل ہوا تو یہ گروہ غازیوں کا جو کچھ چھین لاوے غنیمت ہے اور اگر دو چار آدمی بدون اجازت امام کے بطور چوروں کے داخل ہو کر اموال نکال لائے تو یہ غازی نہیں اور نہ اموال غنیمتہ کہ پانچواں حصہ واجب ہو مگر ان کو حلال ہے اسی طرح یہ شخص جو امان لے کر گیا تھا اور صحراء سے رکاز نکال لایا بمنزلہ متلصص غیر مجاہد کے ہے پس جیسے متلصص کے مال میں پانچواں حصہ نہیں اسی طرح اس شخص کے رکاز نکال میں کچھ نہیں ہے م۔ اگر یہ شخص بغیر امان لیے داخل ہوا ہو تو حربی کے گھر یا صحراء جہاں سے رکاز لاوے سب اسی کے بغیر خمس ہے (نحیۃ السرخسی)۔ اور سب اس کو حلال ہے اور اگر نکال لائے پر قابو نہ پاوے تو اس طرح تلف کر دے کہ حربی لوگ نہ پاویں جس سے ان کو ظلم پر قوت حاصل ہو۔ م۔ ولیس فی الفیرو نراج الذی یوجد فی الجبال خمس۔ جو فیروزے کہ پہاڑوں میں پائے جاویں ان میں پانچواں حصہ نہیں ہے۔ جسے پھر جب پانے والے نے ان کو تجارت میں لگایا تو زکوۃ تجارت واجب ہوگی ورنہ نہیں م۔ اگر کافروں کے خزانہ یا دغینہ یا گودام میں فیروزے یا موتی یا پارہ وغیرہ ملے اور مغلوب کر کے لیے گئے تو ان میں بالاتفاق پانچواں حصہ ہے۔ پس جو فیروزہ یا لعل یا سرمہ وغیرہ پہاڑوں میں پیدا ہوتی ہیں ان میں خمس نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام لا خمس فی الحجر۔ کیوں کہ حدیث میں ہے کہ پتھر میں پانچواں حصہ نہیں۔ جسے یہ الفاظ تو غریب ہیں اور ابن عدی نے لازکوۃ فی الحجر۔ مگر اسناد ضعیف ہے اور ابن ابی شیبہ نے عمرؓ تابعی کا قول اسی معنی میں روایت کیا۔ (والبسٹ فی العینی وغیرہ م)۔ وفی الزایق الخمس۔ اور زایق یعنی معدنی پارہ میں پانچواں حصہ ہے۔ فی قول ابی حنیفہ آخر اذہو قول محمد۔ ابو حنیفہؒ کے آخر قول میں اور یہی امام محمد کا قول ہے۔ خلافاً لابن یوسف بخلاف قول ابو یوسف کے۔ جسے کہ اس میں کچھ واجب نہیں۔ اور یہی ابو حنیفہؒ کا پہلا قول تھا۔ مع۔ ولا خمس فی اللؤلؤ والعنبر۔ اور خمس نہیں موتی اور عنبر میں۔ جسے اور عنبر نبات بحری ہے۔ ف۔ یا چھین کے قسم ہے۔ ع۔ بالجملہ موتی و عنبر میں جب کہ سمندر سے حاصل ہوں خمس نہیں۔ عند ابی حنیفہ و محمدؒ۔ نزدیک امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے۔ جسے دلیل یہ کہ امام شافعی و ابو عبیدہ نے روایت کی کہ حدیث ابن ابی مریم عن داؤد بن عبد الرحمن العطار سمعت عمرو بن دینار یحدث عن ابن عباس قال لیس فی العنبر خمس۔ یعنی ابن عباسؓ نے کہا کہ عنبر میں پانچواں حصہ نہیں ہے۔ ابو عبیدہ نے اس کے مانند جابرؓ سے روایت کیا مع۔ وقال ابو یوسف فیہما وفی کل حلیۃ یخرج من البحر خمس۔ اور ابو یوسفؒ نے موتی و عنبر میں اور ہر زیور میں جو سمندر سے نکلے کہا کہ خمس واجب ہے۔ جسے سمندر سے زیور نکالنا بدین معنی کہ ان کا زیور بطور بار وغیرہ بنا کر پہنتے ہیں۔ کما فی قولہ تعالیٰ حلیۃ یتلبسونہا الایہ۔ لان عمرؓ اخذ الخمس من العنبر۔ کیوں کہ حضرت عمرؓ نے عنبر سے پانچواں حصہ لیا تھا۔ جسے جیسا کہ ابو عبیدہؒ نے باسناد ضعیف روایت کیا لہذا

ابن الہمام نے کہا کہ صحیح نہیں ہوا بلکہ عبدالرزاق وابن ابی شیبہ نے عمر بن العزیز سے البتہ عنبر میں خمس لینا صحیح روایت کیا۔ اور یہی قول حسن بصری و زہری کا ہے۔ مفع۔

ولہما ان قعر البحر لم یرد علیہ القهر فلا یكون الماخوذ منه غنیمۃ وان کان ذہبا اذ فضۃ۔ اور امام البوصیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ سمندر کے قعر پر قہر وارد نہیں ہوتا یعنی قعر سمندر مثل کفار کے مغلوب و مقہور نہیں کیا گیا تو جو کچھ قعر البحر سے گھس کر لیا جاوے وہ مال غنیمت نہ ہوگا اگرچہ وہ سونا و چاندی ہو۔ فسے اور جب غنیمت نہ ہوا تو اس میں خمس بھی واجب نہ ہوا۔ علاوہ بریں پاتی میں یا جو اس سے پیدا ہو خمس نہیں تو عنبر و موتی بھی نہ ہوا۔ والمراد عن عمر بن الخطاب و سہل بن سعد۔ اور حضرت عمرؓ سے جو مروی ہے ایسی صورت میں ہے کہ سمندر نے اس کو کنارے اگل دیا ہو۔ فسے یعنی جب سمندر کے موج نے کنارے عنبر بہا دیا تو جس نے پایا اس میں پانچواں حصہ واجب ہے۔ وبہ نقول۔ اور اس کے موافق تو ہم بھی کہتے ہیں۔ فسے واضح ہو کہ تنقیح اسانید سے معلوم ہوا کہ مذہب البوصیفہ و محمدؓ بقول جابر و ابن عباس رضی اللہ عنہما ہے اور مذہب ابو یوسفؒ بقول تابعین یعنی حسن بصری و عمر بن عبدالعزیز و زہری اور سوائے اس کے اس باب میں کوئی نص نہیں ہے تو ہمارے نزدیک قول صحابی مقدم و حجت ہے۔ ہم۔ پچھلی میں کچھ واجب نہیں۔ قاضی خاں الخلاصہ۔ متاع وجد سرکاذا۔ متاع بطور رکاز پائی گئی۔ فسے یعنی سوائے سونا و چاندی کے ہتھیار و آلات و اثاث البیت وغیرہ و فینہ نکلی۔ فہو ملذی وجد۔ تو یہ متاع و فینہ اس کے واسطے جس کے پائی۔ و فینہ الخمس۔ اور اس میں پانچواں حصہ فقیروں کا ہے۔ معناه وجد فی ارض لا مالک لہا لانہ غنیمۃ بمنزلۃ المذہب والفضۃ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ متاع مذکور ایسی زمیں میں پائی گئی کہ اس کا کوئی مالک خاص نہیں ہے کیونکہ یہ متاع بھی بمنزلہ سونے و چاندی کے مال غنیمت ہے۔ فسے تو خمس واجب ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فسرع | کان و فینہ پانے والے پر جس صورت میں خمس واجب ہوا تو اس کو اختیار ہے کہ خمس کو جو اللہ تعالیٰ ہے اپنی ذات پر اور اپنے اصول پر و اپنے فرع پر اور اجنبی پر صرف کرے بشرطیکہ یہ لوگ محتاج ہوں۔ الدر۔ اور اصول سے مراد وہ لوگ جن سے یہ شخص پیدا ہوا جیسے والدین و اجداد۔ اور فروع سے مراد وہ لوگ جو اس شخص سے پیدا ہوں جیسے اولاد اور پوتے ناتی وغیرہ۔ اور واضح ہو کہ خمس ہر قبیل و کثیر میں ہے کوئی قید نصاب وغیرہ کی نہیں ہے۔ اگر وہ بیت المال میں رکھا جاوے تو یہ غنائم کے خزانہ میں رہے گا۔ م۔



باب زکوۃ الزرع والثمار

(باب کھیتوں و پھلوں کی زکوۃ میں)

بعض علماء نے کہا کہ اس کو زکوۃ کہنا صاحبین کے قول پر ہے کیونکہ وہی اس میں مقدار نصاب شرط کرتے ہیں۔ یہ قول کچھ نہیں ہے اس واسطے کہ کھیتوں و پھلوں سے جو لیا جاتا ہے وہ زکوۃ ہی کے مصارف میں صرف ہوتا ہے تو اس کی زکوۃ ہونے میں شک نہیں۔ اور اصل زکوۃ تو پاک کرنا پس اموال کے ہر قسم میں اس کے شرائط جدا گانہ ہیں۔ مضاف یہ زکوۃ بھی فرض ہے اور اس کا سبب زمین کی بڑھاد و بذر لعیہ حقیقی پیداوار و حاصلات کے ہے بخلاف خراج کے کہ خراج تو پیداوار کا قابو ہونے پر بھی لازم ہوگا حتیٰ کہ اگر زمین کی کاشت ممکن تھی مگر اس نے نہ کی تو خراج لازم ہے لیکن یہ زکوۃ تو جب ہی ہوگی کہ پیداوار حقیقتاً حاصل ہو حتیٰ کہ اگر کھیتی آسمانی آفت سے ضائع ہوئی تو یہ زکوۃ واجب نہ ہوگی۔ اس کا رکن تملیک ہے یعنی مالک کرنا حتیٰ کہ مانند زکوۃ کے اس کو بھی مردہ کے کفن یا مسجد کی مرمت میں صرف کرنا جائز نہیں ہے۔

شرط اولیٰ وہی جو بات الزکوۃ میں گزری۔ شرط الوجوب دو قسم ہیں قسم اول اہلیت پس ۱۔ بلا خلاف مسلمان ہی پر واجب ہے ۲۔ اس کا فرض ہونا جاتا ہو۔ رہا عاقل و بالغ ہونا شرط نہیں حتیٰ کہ طفل و مجنون کی زمین پر وجوب ہوگا کیونکہ یہ تو زمین پر بار ہے لہذا امام المسلمین اس کو جبراً لے سکتا ہے۔ یوں ہی جب کہ وہ مرگیا اور خرمن کا اناج قلم ہے تو اس سے لے لیا جائے گا۔ بخلاف زکوۃ کے اور یوں ہی زمین کا مالک ہونا بھی اس میں شرط نہیں ہے حتیٰ کہ قرضی اراضی میں اور غلام مازون و مکاتب کی اراضی میں واجب ہے۔ قسم دوم ۱۔ زمین عشری ہو حتیٰ کہ خراجی زمین کی پیداوار میں سے یہ زکوۃ نہیں ہے ۲۔ پیداوار حاصلات کا وجود ہو یعنی حقیقتاً موجود ہو ۳۔ پیداوار بھی وہ چیز ہو جس کی زراعت سے زمین کی بڑھاد و مقصود ہوتی ہے یعنی مثلاً گیندے کے درخت نہ ہوں بلکہ اناج وغیرہ جو پیداوار کہلاتی ہے (البحر)۔ قال ابو حنیفہ۔ کہا امام ابو حنیفہ نے۔ منے ہی قول عمر بن عبدالعزیز و ابراہیم نخعی و مجاہد کا و مذہب احمد و حماد و زفر کا ہے۔ مع۔ فی قلیل ما اخرجت الارض و کثیرہ العشر۔ جس چیز کو زمین نکالے خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو اس میں عشر ہے۔ منے یعنی دسواں حصہ۔ پیداوار اس قسم کی ہو جس سے استعمل مقصود ہوتا ہے جیسے گیہوں و جو و بار و جوار و چناؤں و چاول و اقسام اناج و ساگ و ترکاریاں و ریاحین و گلاب وغیرہ کے پھول و طاب و نیشکر یعنی گنا و لہنڈا و زہرہ و خرزہ و کھیرا و ککڑی و بیگی و کسم دان کے مانند چیزیں خواہ پانی رہنے والی ہوں یا نہ ہوں۔ الغافضہاں و جیسے کتان و تخم کتان۔ شرح المجمع اور جیسے افروٹ و بادام و لموں و دھنیا (المضمرات)۔ رائی اور ایسے ہی پہاڑ و جنگل کے ان درختوں میں جن کے امام المسلمین نے حفاظت کی ہے۔ (الظہیر یہ)۔ سوا و سقی سقا۔ خواہ یہ آب جاری سے سینپی گئی ہو۔ ادسقتہ السماء یا اس کو بارش ابر نے سینپا ہو۔ منے اور اعتبار سال میں اکثر ایام کا ہے (الغزاتہ) پس اگر چند روز اس لے کنوئیں سے سینپا اور زیادہ پانے اس کو دریا و نہر سے یا بارش سے ملا کر اس

میں عشر ہوگا۔ م۔ الا القصب والخطب والحشیش سوائے نرکل وایندھن کی ککڑی وگھاس کے جسے کہ ان چیزوں میں کچھ نہیں ہے اور یوں ہی بید مجنون و جھاڑ میں نہیں کیونکہ ان سے زمین کی پیداوار حاصلات مقصود نہیں ہوتی ہے بلکہ یہ چیزیں زمین کو خراب کرتی ہیں حتیٰ کہ اگر ان درختوں کی پالتو و گھاس و نرکل و شاخیں یا درخت چنار و صنوبر وغیرہ ہوں جن کو کاٹ کر درخت کرتا ہے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔ (محیط السرخسی)۔ اور یوں ہی عشر واجب نہیں ان چیزوں میں جو زمین کے تابع ہیں جیسے نخل و شجر و گوند و لہران البحر اور ایسے بچوں میں نہیں جو سوائے زراعت یا دوار کے اور کام کے نہیں جیسے تخم خربزہ و تخم ضارین و نانخواہ و کلونجی۔ (المضمرات)۔ اور یوں ہی عشر نہیں ہے قنب و صنوبر و درخت پنبہ و درخت بینگن میں اور کندر و کیلہ و انجیریں۔ (الخزانہ)۔ اور اگر کسی کے گھر میں درخت پھل دار ہو تو عشر نہیں ہے۔ (شرح الجمع لابن ملک)۔ جنگلی درختوں کا میوہ جمع کرے تو اس میں بھی کچھ نہیں ہے م۔ بالجملہ ہر قبیل و شیر میں اگرچہ باقی رہنے والی نہ ہو بقول ابو حنیفہ عشر واجب ہے۔

وقال لا يجب العشر الا فيما له ثمرة باقية اذا بلغ خمسة اوسق۔ اور صاحبین نے کہا کہ عشر نہیں مگر انھیں میں جن کے پھل و پیداوار باقی رہتے ہیں جب کہ پانچ و سق پہنچ جاویں۔ والوسق ستون صاعا بصاع النبی صلعم۔ اور ایک و سق ساٹھ صاع کا حضرت صلعم کے صاع سے ہوتا ہے جسے اور ہر صاع چار من شرعی پس پانچ و سق کے ایک ہزار دوسو من شرعی ہوئے۔ مف۔ من شرعی قریب آدھ سیر کے ہوتا ہے۔ م۔ اور اگر پیداوار دو قسم ہو ہر ایک پانچ و سق سے کم ہے تو باہم ملائی نہ جاوے اور اگر ایک قسم کی عمدہ و ناکارہ ہوں تو جمع کی جاویں اور نوع واحد وہ کہ جس کا باہم بڑھتی سے بیچنا نہیں جائز ہے مف۔ جیسے عمدہ گیہوں سیر بھر کے عوض سوا سیر ناکارہ گیہوں خریدنا نہیں جائز ہے کیونکہ سود ہے جیسا کہ بیوع کے باب الربو میں انشاء اللہ تعالیٰ آوے گا۔ م۔

ولیس فی الخضراوات عندھا عشر۔ اور سبزیوں میں صاحبین کے نزدیک عشر نہیں ہے جسے سبزیوں سے مراد مانند ساگ و ترکاریاں و کھیرے و ککڑی و خربزہ و بینگن و ریاحین و گلاب وغیرہ کے پھول و مانند ان کے چھریں ہیں اور امام کے نزدیک ان سب میں عشر واجب ہے۔ مف۔ انجیر و پتہ میں صاحبین کے نزدیک علی الصیغ واجب ہے۔ اور کون و کرویہ و رائی میں واجب ہے۔ مع۔ فالخلاف فی موضعین پس اختلاف امام و صاحبین میں دو جگہ ہے۔ اول۔ فی اشتراط النصاب۔ لنصاب شرط کرنے میں جسے یعنی امام کے نزدیک کوئی مقدار خاص شرط نہیں اور صاحبین کے نزدیک پانچ و سق ہونا شرط ہے۔ دوم۔ فی اشتراط البقاء۔ بقا شرط کرنے میں۔ جسے چنانچہ امام کے نزدیک شرط نہیں اور صاحبین کے نزدیک ثمر باقیہ شرط ہے۔ م۔ ثمر باقیہ وہ ہے کہ جو سال بھر بغیر معالجات باقی رہے برخلاف اس کے جس میں علاج کی ضرورت ہو جیسے انگور بغیر ترکیب کے نہیں رہ سکتا اور جیسے مصر میں گرمی کا خربزہ۔ مف۔ اور جیسے کابل کا سرودہ۔ اور مراد علاج و ترکیب سے یہ کہ معمولی نگہداشت سے زائد اس میں حاجت ہو جیسے ہندوستان میں کابل کے انگور کی پٹاریاں بنا کر آتی ہیں پھر بھی وہ سال بھر نہیں رہتا۔ بخلاف گیہوں وغیرہ کے م۔ لہذا فی الاول قولہ علیہ السلام۔ صاحبین کی دلیل شرط اول یعنی نصاب میں یہ قول حضرت صلی اللہ

علیہ وسلم ہے۔ لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃ۔ یعنی پانچ وسق سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔ فہے یہ بخاری کی حدیث طویل میں ہے اور سلم کی حدیث میں بھی ہے بایں لفظ۔ لیس فی حب ولا تم صدقۃ حتی تبلغ خمسۃ اوسق۔ یعنی کسی دانہ و چھوہارے میں صدقہ نہیں یاں تک کہ پانچ وسق پہنچے۔ دوسری روایت میں بجائے چھوہارے کے خر یعنی پھل ہے۔ اور ابو داؤد کی روایت میں وسق ساٹھ محتوم یعنی گون ہے اور ابن ماجہ کی روایت میں ساٹھ صاع ہے۔ ہفع۔ پھر یہ دلیل جب تمام ہو کہ اس سے زکوۃ تجارت نہیں بلکہ زکوۃ پیداوار ہو۔ پھر صاحبین کی دلیل قیاسی یہ کہ۔ لانہ صدقۃ فیستلوط فیہ النصاب لتحقق الغناء۔ اس وجہ سے کہ یہ بھی صدقہ ہے تو اس میں بھی نصاب شرط ہوگا واسطے تو نگری موجود ہونے کے جسے کیونکہ فقیر دل کو صدقہ دینا تو نگری پر ہے لہذا زکوۃ کی جگہوں پر صرف ہوتا اور کافر پر واجب نہیں ہوتا۔ مع۔ ولابی حنیفہ قولہ علیہ السلام ما اخرجت الارض فقیہ العشر۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل قولہ علیہ السلام جو کچھ زمین نے نکالا تو اس میں دسواں حصہ ہے۔ من غیر فصل۔ یہ قول بدون تفصیل ہے۔ فہے کہ پانچ وسق ہو ورنہ نہیں۔ م۔ پھر حدیث البخاری رضی اللہ عنہ میں مرفوعاً ہے کہ فیما سقت الانهار والغیم و فیما سقی بالسانۃ نصف العشر۔ یعنی عشر اس میں جس کو دریا و نہروں اور ابر نے سیراب کیا اور آدھا عشر اس میں جو سانپ سے سینچا گیا۔ رواہ سلم۔ اور یہی معنی صحیح بخاری کے حدیث ابن عمر میں ہیں۔

عمر بن عبدالعزیز و مجاہد و ابراہیم نخعی سے عبدالرزاق و ابن ابی شیبہ نے آثار روایت کئے کہ ہر قلیل و کثیر میں جس کو زمین نے اگا یا عشر واجب ہے حتی کہ ابراہیم نخعی نے کہا کہ ساگ کے دس ٹھکوں میں ایک ٹھکا ہے مف۔ اور ابن ماجہ نے معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجھے حکم فرمایا کہ بارش و نہر کے سینچے ہوئے سے عشر اور چرسون و ڈول سے سینچے ہوئے سے نصف العشر لول۔ ت۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہ حدیث عام ہے اور حدیث وسق خاص ہے پس شافعیؒ تو مطلقاً خاص کو مقدم کرتے ہیں اور ہمارے نزدیک جب ناسخ و منسوخ معلوم نہ ہو اور تعارض واقع ہو تو ترجیح و توفیق دی جاوے اور یہی اصل صحیح ہے اور اس کو صاحبین مانتے ہیں تو ان پر حجت تمام ہے کیونکہ بمقتضائے عام ہر قلیل و کثیر پر عمل کرنا احتیاط واجب ہے اور پانچ وسق کی حدیث کو تاویل سے موافق کرنا ممکن۔ مف۔ و تاویل ما روایہ ناکوۃ التجارة۔ اور صاحبین کی حدیث پانچ وسق کی تاویل یہ کہ وہ زکوۃ التجارة میں ہے۔ لانہما کانوا یتبايعون بالادساق و قیمة الوسق اربعون درہما۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانہ میں لوگ وسق کے حساب سے خرید و فروخت کرتے اور ایک وسق چھوہارے کی قیمت چالیس درم تھی۔ فہے تو پانچ وسق کے دو سو درم ہو گئے۔ بلکہ کہا گیا کہ لفظ صدقہ بھی اسی کو مشعر ہے کیونکہ پیداوار میں معروف عشر ہے مف۔ اور صاحبین کی دلیل قیاسی کہ تو نگری کے لیے نصاب ضرور ہے یاں جاری نہیں ہوتا۔ ولا مضمون بالانہ فیہ۔ اور اس میں تو مانک ہی کا اعتبار نہیں۔ فہے حتی کہ زمین و قحی اور زمین غلام مازدون و طفل و غیرہ کی پیداوار پر یہ عشر لازم ہے۔ فکیف بصفۃ و هو الغناء۔ تو پھر مانک کی صفت یعنی تو نگری کا اعتبار کہاں ہے ہوگا۔ فہے جب کہ اس کی ذات ہی شرط نہیں ہے۔ بالجلد شرائط زکوۃ کا قیاس یاں سب وجوہ سے بالاتفاق جاری نہیں ہے۔ ولہذا لا یستلوط المحول۔ اور اسی وجہ سے اس عشر میں سال پلٹنا بالاتفاق شرط نہیں۔

لانہ للاستثناء وهو كله نملو. کیونکہ سال پٹٹنا تو غمو حاصل کرنے کے لیے تھا اور یہ توکل ہی نمو ہے۔
 فسے یعنی زمین ہے جو پیداوار و بڑھاؤ مقصود ہوتی وہ یہی تو ہے جو اناج یا پھل حاصل ہوے۔ پس ظاہر
 ہوا کہ مذہب ابو حنیفہ صیح بلا غبار ہے حتی کہ دوسرے مذاہب کے فقہاء محققین نے اس کا اقرار کیا
 شیخ ابوبکر بن العربی نے کہا کہ اس مسئلہ میں جس قدر مذاہب ہیں سب میں مذہب ابو حنیفہ ازراہ دلیل
 اقوی سے اور مساکین کے حق میں احوط اور شکرانہ نعمت کے حق میں اولی ہے اور عموم قرآن و حدیث
 اسی پر دلالت کرتے ہیں۔ مع۔ دلہما فی الثانی۔ اور صاحبین کی دلیل شرط ثانی یعنی پیداوار باقی
 رہنے والی ہو۔ قوله علیہ السلام۔ یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے۔ لیس فی الخضرات صدقۃ
 خضرات میں کچھ صدقہ نہیں ہے۔ فسے کیونکہ خضرات میں یہی علت تھی کہ باقی رہنے کے قابل نہیں
 ہیں تو جو چیز باقی رہنے کے قابل نہ ہو اس میں صدقہ نہیں ہے۔ والنکوۃ غیر منقۃ فتعین العشر۔ اور
 زکوۃ کی نفی نہیں تو عشر ہی متعین ہوا۔ فسے یعنی حدیث میں احتمال ہے کہ صدقہ زکوۃ نہیں یا صدقہ عشر
 نہیں مگر بالاتفاق صدقہ زکوۃ تو ہے پس یہی رہ گیا کہ حدیث سے عشر نہیں ہے۔

پھر واضح ہو کہ حدیث مذکور ترمذی و حاکم وغیرہ نے روایت کی مگر ترمذی نے تصریح کر دی کہ اس کی
 اسناد صحیح نہیں اور نہ اس باب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح ہوا۔ ابن الہمام نے کہا کہ بہتر اس
 میں دارقطنی کی حدیث مرسل ہے جو موسیٰ بن طلحہ تابعی نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا
 کہ خضرات سے کچھ صدقہ لیا جاوے۔ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے ولیکن اس کے معنی آگے بیان
 ہوں گے۔ مع۔ دلہ ماروینا۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل وہ حدیث جو ہم نے روایت کر دی۔ فسے بدین معنی
 کہ زمین جو کچھ نکالے اس میں عشر ہے۔ پس یہ عام احوط و ارجح ہے۔ و مر ویضا محمول علی صدقۃ
 یا خذھا العاشر۔ اور صاحبین کی مروی حدیث خضرات تو وہ ایسے صدقہ پر محمول ہے جس کو عاشر لینا ہے
 فسے چنانچہ مرسل روایت میں اشارہ ہے کہ نہ لیا جاوے فرمایا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ خضرات لے
 کر جیب عاشر پر گزر ہو تو عاشر اس میں سے صدقہ نہ لے۔ و بہ یا خذ ابو حنیفہ فیہ۔ اور اس میں ابو حنیفہ
 بھی اسی حدیث سے تمسک کرتے ہیں۔ فسے اس وجہ سے کہ عاشر کے پاس فقراء نہیں تو عشر ضائع ہو
 جائے گا حتی کہ اگر اپنے کار پروازوں کے صرف کے لیے تو روا ہے۔ بالجملہ حدیث مرسل سے یہ نہیں نکلا
 کہ مالکان خضرات خود بھی فقراء کو نہ دین حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ یا ایہا الذین امنوا انفقوا من
 طیبات ما کسبتکم و مما اخرجناکم من الارض۔ تو زمین کی پیداوار سے جو حاصل ہو اس میں سے صدقہ کرنے
 کا حکم فرمایا ہے۔ خواہ وہ باقی رہنے والی چیز ہو یا نہ ہو۔ عاشر البتہ ایسی چیز لے کر نہ رکھے جو بگڑ جائے
 اور جیب مالکان خود فقراء شہر کو دے دیں تو اس کا باقی نہ رہنا کیا مضر ہوگا جب کہ وہ اس کو کھا جاویں۔
 ولان الارض قد لستنی بالایبقی۔ اور اس دلیل سے کہ زمین سے کبھی غم ایسی چیز سے حاصل کیا جاتا
 ہے جو باقی رہنے والی نہیں ہے۔ فسے چنانچہ خرمنہ وغیرہ کاشت کر کے زمین سے غم و نفع حاصل کیا
 جاتا ہے تو غیر باقی چیزوں سے زمین کو غم ہوا۔ والسبب فی الارض النامیۃ۔ اور سبب اس زکوۃ کا یہی
 زمین نامیہ ہے۔ فسے تو جب زمین میں غیر باقیہ پیداوار ہو تو عشر واجب ہوگا۔ ولہذا یجب فیہا الخراج

اور اسی جہت سے اس میں خراج واجب ہوتا ہے۔ فے رہا یہ کہ ہم نے گھاس و نرکل وغیرہ کا استنباط کیا تو اس کی تفصیل یہ کہ اما الحطب والقصب والمحشیش لا تستئین فی الجنان عادة۔ درخت جو ایندھن ہو ہیں اور نرکل و گھاس تو عادت کی راہ سے یہ چیزیں باغوں میں نہیں اگائی جاتی ہیں۔ بل نیفی عنہا۔ بلکہ باغوں کو ان سے پاک کرتے ہیں۔ فے تو جس زمین میں یہ چیزیں آئیں وہ ارض نامیہ نہ ہوئی۔ حتی لو اتخذها مقصبة۔ حتی کہ اگر مالک نے خود زمین کو نرکل کا کھیت۔ او مشجرة یا ایندھن کے درختوں کا باغ۔ او منبتا للمحشیش۔ یا گھاس اگانے کا تختہ نیا لیا۔ یجب فیہا العشر۔ تو ان میں عشر واجب ہوگا۔ فے اس سے ظاہر ہوا کہ جو چراگاہیں محفوظ رکھی جاتی ہیں تاکہ ان سے حاصلات ہو ان میں عشر واجب ہے اور ظاہر یہ کہ قیمت سے ادا کرے گا مگر میں نے صریح نہیں دیکھا۔ م۔ والمراء بالمذکور القصب الفارسی اور نرکل مذکور سے مراد فارسی نرکل ہے۔ فے جس سے قلم بناتے و چیتوں میں ڈالتے ہیں۔ اما قصب السکر۔ رہا قصب، السکر یعنی نیشکر جس کو ہندی میں گنا و پونڈا بولتے ہیں۔ وقصب الذریرہ۔ اور قصب الذریرہ۔ فے جو ہندوستان میں معروف ہے۔ ففیہما العشر۔ تو ان دونوں قصب میں عشر واجب ہے۔ لانه یقصد بہما استغلال الارض۔ کیونکہ ان سے زمین کا غلہ یعنی حاصلات مقصود ہوتی ہے بخلاف السعف والتبن۔ برخلاف خرما کے شاخوں اور بھوسے کے۔ لان المقصود الحب والتمر دونہما۔ کیونکہ اصلی مقصود تو دانہ و چھوہارا ہے نہ بھوسا و شاخیں۔ فے پس چونکہ شاخیں و بھوسا مقصود نہیں تو ان میں عشر نہیں اگرچہ بھوسا مفید کام میں آتا ہے اور شاخوں و کھجور کے پتوں سے پنکھا و چٹائی وغیرہ کا کام لیا جاتا ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ جس زمین میں جوار اس غرض سے بوئی گئی کہ بیلوں کا چارہ ہو تو بقیاس مقصبہ وغیرہ کے عشر ہونا چاہیے۔ پھر میں نے فتح القدر میں دیکھا کہ اگر دانہ بندھنے سے پہلے کاٹ لیا تو بھی عشر واجب کیونکہ بھوسا مقصود ہو گیا۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ یہ عشر اس وقت کہ بارش یا نہر و دریا کے پانی سے سینچی گئی ہو یا عشری ہو۔ (کافی حدیث البخاری)۔ قال وما سقی بغرب او دالیه او سانیۃ۔ اور جو سینچے گئے بذریعہ غرب یا دالیہ یا سانیہ کے۔ ففیہ نصف العشر علی القولین۔ تو اس میں نصف العشر ہے دونوں قول پر۔ فے یعنی نصف عشر میں اتفاق ہے مگر یہ نصف عشر امام کے نزدیک مطلقاً اور صاحبین کے نزدیک ثمرہ باقیہ کے پانچ و سق سے ہے۔ غ۔ غرب چرس و دالیہ چرخ جس پر بہت سے ڈول باندھتے اور بیل اس کو چرخ دیتا ہے۔ سانیہ اونٹنی جس کے ذریعہ سے سینچے ہیں۔ اور دالیہ ڈھیلکی کو بھی کہتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ ألج کر سینچنا بھی اسی میں داخل ہے۔ بالجدہ بارش و اس کے ماخذ دریا کی سینچ کے سوائے صورتوں میں نصف العشر رہ گیا جیسا کہ صحیح بخاری کی حدیث زیور میں ہے۔ لان المؤنة تكثر فیہ۔ کیوں کہ اس سینچ میں خرچہ کثیر ہو جاتا ہے۔ ف۔ تو نصف رہا۔ وفضل فیہا یسقی بالسماء اوسمیا۔ اور جس میں کہ بارش یا دریا کے پانی سے سینچ ہو خرچہ کم پڑتا ہے۔ فے تو پورا عشر تھا۔ وان سقی سیمار مدالیہ۔ اور اگر دریا کے پانی سے اور دالیہ کے ذریعہ سے دونوں طرح سینچے گئے۔ فالمعتبر اکثر السنة تو سال کے اکثر کا اعتبار ہے۔ فے حتی کہ اگر سال میں زیادہ مہینہ آب دریا سے سینچ ہوئی تو عشر ہوگا

اور اگر زیادہ مہینہ تک والیہ سے ہو تو نصف العشر ہوگا۔ کما ہونی السائمتہ۔ جیسا کہ چرائی کے جانوروں میں بھی معتبر ہے۔ فسے جب کہ باندھ کر بھی کھلایا ہو۔ پھر صاحبین نے جب کہ عشر کے واسطے پانچ وسق ہونا شرط کیا حالانکہ بہت چیزیں ہیں کہ ان کا معمول وسق پر نہیں ہے تو بیان فرمایا کہ اس میں صاحبین نے باہم اختلاف کیا ہے۔ وقال ابو یوسف فیما لایوسق۔ اور ابو یوسف نے ایسی چیزوں میں جن کا معمول وسق سے نہیں ہے۔ کالذہبی ان۔ جیسے زعفران فسے کہ گونوں سے نہیں بلکہ سیروں سے ہے۔ واقطن اور روئی۔ فسے کہ وہ گھٹوں وغیرہ سے ہے۔ ویجب العشر اذا بلغت قیمتہ خمسۃ اوسق من اونیہ ما یوسق۔ تو مانند زعفران و روئی میں عشر واجب ہوگا جب کہ اس کی قیمت کمتر درجہ کی وسق چیز سے پانچ وسق پہنچ جاوے۔ کالذہبی فی زماننا۔ جیسے ہمارے زمانہ میں جو ارے۔ فسے ذرہ بالضم ہوار۔ غث۔ حاصل یہ کہ کمتر درجہ کی چیز ہو وسق سے معمول ہے اس کے پانچ وسق کی قیمت کو اس زعفران وغیرہ کی قیمت پہنچے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔ لانہ لا یمکن التقدیر العشوی فیہ۔ کیونکہ غیر وسقی میں شرعی نصاب کا اندازہ کرنا ممکن نہیں ہے۔ فاعتبرت قیمتہ کما فی عروض التجارة۔ تو اس کی قیمت کا اعتبار کیا گیا جیسے اسباب تجارت میں۔ فسے کہ دوسو درم یا بیس مثقال طلا سے اندازہ نہیں ہو سکتا لہذا بحساب قیمت ہے۔ وقال محمد یجب العشر اذا بلغ الخارج خمسۃ اعداد من اعلیٰ ما یقدر بہ نوعہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ غیر وسقی چیز میں اس چیز کی نوع جس وجہوں پر اندازہ ہوتی ہے ان میں اعلیٰ وجہ کے اندازہ پر پانچ عدد پہنچ جاوے تو عشر واجب ہوگا۔ فسے مثلاً روئی یا اس کی نوع کی چیز میں چھوٹے اندازہ سے بڑے تک یوں ہے کہ ایک اوقیہ قطن ہے ایک رطل ہے ایک من ہے ایک وقر یعنی گھٹا ہے ایک حمل یعنی ایک بارشتر ہے پس ان پانچ میں سے کمتر اوقیہ ہے اور اعلیٰ اندازہ حمل بالکسر ہے۔ فاعتبر فی القطن خمسۃ احوال۔ پس امام محمد نے روئی میں پانچ حمل اعتبار کیے کل حمل ثلاث مائۃ من ہر بار تین تسو من شرعی۔ فسے یعنی عراقی ہیں جیسا کہ ابوبکر الرازی الجصاص نے بیان فرمایا۔ اور من شرعی قریب آدھ سیر کے ہوتا ہے اور چھ سو رطل ہوئے۔ بالجملہ روئی میں جب پانچ حمل ہو اور ہر حمل ۲۰۰ رطل تو عشر واجب ہوگا۔ وفي النعفران خمسۃ اعداد اور زعفران میں پانچ من اعتبار کئے۔ فسے یعنی جب دس رطل زعفران ہو تو ایک رطل واجب ہے۔ کیونکہ زعفران کے لیے جو اندازہ ہیں ان میں من سب سے اعلیٰ ہے تو جب اس اعلیٰ اندازہ پر پانچ عدد پہنچے تو عشر واجب ہے جیسے چھوٹا وغیرہ میں وسق اعلیٰ اندازہ تھا جب پانچ وسق ہو تو عشر ہے۔ لان التقدیر بالوسق کان لا اعتبار انہ اعلیٰ ما یقدر بہ۔ کیوں کہ (حدیث میں) وسق کا اندازہ اسی اعتبار سے تھا کہ یہی سب سے اعلیٰ اندازہ ہے جس سے اندازہ کیا جاتا ہے۔ فسے یعنی کیلی چیزوں میں وسق کا کیل سب سے اعلیٰ تھا تو معلوم ہوا کہ ہر نوع میں جو سب سے اعلیٰ اندازہ ہو وہی معتبر ہے۔

واضح ہو کہ بعض چیزیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں کیلی تھیں یعنی پیمانہ سے بکتی تھیں اور اب وزنی ہو گئیں اور برعکس بھی ہوا اور پیمانوں میں بھی تفاوت کثیر واقع ہوا اور تمام بحث اس میں بیوع کے باب الریو امین الشاء اللہ تعالیٰ آوے گی اور چونکہ فتویٰ امام ابو حنیفہ کے قول پر کہ ہر قلیل و کثیر میں عشر ہے تو زیادہ تحقیق قول صاحبین بیکار ہے م۔ رہا بیان وقت ادائے عشر مذکور۔ پس وقت اس کا

وقت خرچ زراعت ظہور ٹمر ہے نزدیک امام (البحر)۔ پس امام کے لئے گا جب پھل ظاہر ہو کر کسی کام کے ہو جاویں اور آفت سے محفوظ ہو جاویں۔ (المنہر)۔ اگر پیشگی عشر دیا پس اگر قبل زراعت کرے کے ہو تو جائز نہیں اور اگر بونے کے بعد اگنے سے پہلے ہو تو بھی اظہر یہ کہ نہیں جائز ہے اور اگر بعد اگنے کے ہو تو جائز ہے۔ پھلوں کا پیشگی عشر اگر بعد ظہور ہو تو جائز اور اس سے پہلے نہیں جائز ہے یہی ظاہر الروایت ہے (شرح الطحاوی)۔ اور اگر تمام پیداوار و حاصلات کو تلف ہوئی تو عشر ساقط ہوا اور اگر کوئی حصہ تلف ہوا تو (شرح الطحاوی)۔ اسی قدر ساقط ہوا اور اگر مالک نے تلف کر دی تو عشر اس کے ذمہ قرضہ ہوا کہ ادا کرے اور اگر دوسرے نے تلف کی تو اس سے ضمان لے کر ادا کرے۔ (البحر)۔ اشارہ ہے کہ اگر ضمان اس کو معاف کر دے تو عشر اپنے پاس سے ادا کرے م۔ اگر مالک مرا تو حاصلات سے لے لیا جاوے مگر جب کہ اس کو تلف کر چکا و بغیر وصیت مر گیا ہو۔ (البحر)۔

وفي العشر اذا اخذ من ارض العشر۔ اور شہد میں عشر ہے جب کہ وہ زمین عشری سے حاصل کیا گیا ہو۔ فے یعنی چھتے سے موم ملا ہوا جس طرح حاصل ہوا اگر وہ زمین خراجی سے ملا تو کچھ نہیں اور اگر عشری سے ملا تو اس میں عشر واجب ہے۔ اس میں خلاف نہیں مگر امام کے نزدیک ہر قلیل و کثیر میں ہے اور ابو یوسف کے نزدیک بقیۃ بروجہ مذکور اور امام محمد کے نزدیک پانچ فرق میں سوال حصہ ہے۔ فرق کا بیان پانی کی طہارت و نجاست میں بحث قلتین میں گذرا م۔ وقال اشافعی۔ اور کہا شافعی۔ فے اور مالک نے کہ شہد میں۔ لا یجب۔ کچھ واجب نہیں۔ لانه متولد من الحيوان فاشبه الابریسیم۔ کیونکہ شہد تو مکھی جانور سے پیدا ہوتا ہے تو ابریشم کے مشابہ ہو گیا۔ فے کہ وہ بھی ریشم کے کیڑوں سے پیدا ہوتا ہے اور بالاتفاق ابریسیم بسین مہل یعنی ریشم میں کچھ نہیں ہے۔ ونا قوله عليه السلام في العسل العشر۔ اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عسل میں عشر ہے۔ فے بایں الفاظ تو روایت عقلی مگر ضعیف ہے اور صحیح روایت مع تحقیق آگے آتی ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ بالجلد جب حدیث میں عشر لینا ثابت ہوا تو قیاس مردود ہے علاوہ بریں قیاس مذکور صحیح نہیں ہے۔ ولان الخل يتناول من الانوار والثمار۔ اور اس لیے کہ شہد کی مکھی تو شگوفہ و غنچہ اور پھلوں سے تناول کرتی ہے۔ فے اس طرح کہ سونڈ کے مانند اس کے دم اور منہ کی طرف سے کھانے کے آلات ہیں اور وہ چھوٹی تھیلیوں میں مثل تھنوں کے دودھ کے پیدا ہوتا ہے نہ کہ وہ گوہ ہے جیسا کہ عوام گمان کرتے ہیں۔ (کمانی کتب الحيوان)۔ پس جب اس نے شگوفہ و پھلوں سے لطیف اجزاء کھائے۔ وفيهما العشر۔ اور ان شگوفہ و پھلوں میں عشر واجب ہے۔ فلذا ما يتولد منها۔ توجو چیز ان شگوفہ و پھلوں سے پیدا ہوا اس میں بھی عشر لازم ہے۔ فے کیونکہ اصل تو نما و حاصلات ہے پس زمین و درخت سے اناج و پھل و شگوفہ ہیں اور شگوفہ و پھل سے شہد ہے تو ریشم کے کیڑوں پر قیاس نہ ہو گا چنانچہ بیان کیا۔ بقوله بخلاف دود القن۔ برخلاف ریشم کے کیڑوں کے۔ لانه يتناول الادراق۔ کیونکہ یہ کیڑے تو پتیاں کھاتے ہیں۔ فے یعنی شہتوت کی پتیاں۔ ولا عشر فيها۔ اور ان پتیلوں میں عشر نہیں۔ فے توجو ان سے پیدا ہو یعنی ریشم اس میں بھی نہیں ہے۔ ثم عند ابی حنیفہ یجب فیہ العشر قل اوکثر لانه لا یعتبر النصاب۔ پھر امام ابو حنیفہ کے نزدیک شہد میں

عشر واجب ہے خواہ مقدار قلیل ہو یا کثیر ہو کیونکہ امام نصاب کا اعتبار نہیں کرتے ہیں۔ وعن ابی یوسف اور امام ابو یوسف سے۔ فی ظاہر الروایۃ میں یہ کہ۔ انہ یعتبر فیہ قیمتہ خمسۃ اوساق کا ہواصلہ ابو یوسف غسل میں پانچ وسق کی قیمت ہونا معتبر رکھتے ہیں جیسے کہ ان کے نزدیک اصل قرار پائی ہے۔ فی ہر ایسی چیز میں جو وسق کے پیمانہ سے معمول نہ ہو۔ وعنہ۔ اور ابو یوسف سے۔ فی نواذر میں یہ کہ انہ لاشئ فیہ حتی یبلغ عشر قرب۔ شہد میں کچھ نہیں ہیاں تک کہ دس مشکیزہ پہنچے۔ فی تب ایک مشکیزہ واجب ہوگا۔ لحديث بنی شبابة۔ بدلیل حدیث بنو شبابہ کے۔ فی ش باب ابھ انھم کانوا یوردون الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذلک۔ کہ جو شبابہ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا عشر ادا کرتے تھے۔ فی رواہ الطبرانی فی الکبیر۔ ع۔ وعنہ۔ اور ابو یوسف سے فی املاء کی روایت میں یہ کہ۔ خمسۃ امانہ پانچ من۔ فی یعنی قریب ڈھائی سیر کے ہو تو عشر واجب ہے۔ وعن محمد خمسۃ افراق۔ اور امام محمد سے پانچ فرق۔ فی اس کا نصاب مروی ہے۔ کل فرق ستۃ وثلثون سطلا لانہ اقصى ما یقدس۔ ہر ایک فرق ۳۶ رطل ہے کیونکہ فرق ہی اعلیٰ ان پیمانوں کا ہے جن سے شہد کا اندازہ کیا جاتا ہے۔ وکذلک قصب السكر۔ اور یوں ہی نیشکر یعنی گنے کا حکم ہے۔ فی یعنی ۳۶ رطل میں عشر واجب ہے۔

بالجملہ حاصل مسئلہ یہ کہ غسل میں امام ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق عشر واجب ہے لیکن اختلاف یہ کہ امام کے نزدیک ہر قلیل و کثیر میں و ابو یوسف کے نزدیک پانچ وسق کی قیمت میں اور ثالث کے نزدیک ایک سو اسی رطل میں۔ امام مالک و شافعی کے نزدیک غسل میں عشر نہیں ہے۔ تحریر دلیل یہ ہے کہ سلیمان بن موسیٰ نے ابوسیارہ المنعی رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے کہا یا رسول اللہ میرے یہاں نخل ہیں (یعنی شہد کی مکھیاں میری زمین میں ہیں جن سے مجھے شہد حاصل ہوتا ہے) فرمایا کہ عشر ادا کرو۔ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے واسطے ان کی حمایت فرما دیجیے پس آپ نے حمایت کر دی (رواہ ابن ماجہ)۔ معنی حمایت کے یہ کہ وادی کو ابوسیارہ کے لیے محفوظ کر دیا کہ کوئی دوسرا اس کو نہ لے سکے۔ وقد رواہ احمد و ابو داؤد و الطیالسی و ابو یعلیٰ رحمہم اللہ تعالیٰ۔ اس کی اسناد صحیح ہے جیسا کہ بیہقی وغیرہ نے تصریح کی لیکن منقطع ہے جیسا کہ ترمذی نے بخاری سے نقل کیا کہ حدیث مرسل ہے کیونکہ سلیمان بن موسیٰ نے کسی صحابی کو نہیں پایا۔ میں کہتا ہوں کہ ابوسیارہ المتعی نسبت بنو متعان کی طرف ہے جیسا کہ روایت ابو داؤد میں مصرح ہے بایں لفظ کہ جاء ہلال احد بنی متعان الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعشوس نخل لہ و سالہ ان یحییٰ لہ و اذی یقال لہ سلیۃ فحماہ لہ فلما ولی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ الخ۔ یعنی بنو متعان میں سے ایک شخص ہلال رضی اللہ عنہ اپنے نخل کے عشور لے کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور آپ سے درخواست کی کہ آپ اس کے واسطے سلیہ نام وادی کو محفوظ کر دیں پس آپ نے اس کے لیے محفوظ کر دیا پھر جب عمر رضی اللہ عنہ ضیف ہوئے الخ۔ باقی روایت آتی ہے۔ محتمل ہے کہ ہلال وہی ابوسیارہ ہوں لیکن ابن حجر نے نہیں لکھا اگرچہ یہی ظاہر ہے۔ پھر استدلال یہ کہ ابوسیارہ کو بلفظ امر یوں حکم دیا کہ ادا العشور یعنی عشور ادا کرو۔ اور اصول میں ٹھہر چکا کہ اصل امر واسطے وجوب کے ہے مگر جب کہ کوئی

قرینہ استعجاب کی طرف پھیرے۔ پس امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہاں کوئی مانع نہیں تو عشر واجب ہے اور مطلقاً کوئی نصاب شرط نہیں حتیٰ کہ عشر بلفظ جمع فرمایا گیا سر ایک چھتے میں سے دسواں حصہ دے اگرچہ سب چھتوں کو ملا کر اس کا دسواں بھی وہی ہوا پس تنبیہ یہ کہ کسی چھتے کا دسواں کافی نہیں ہے۔ اگر کہو کہ حمایت چاہی اس کے عوض ہے جواب کہ اول ادائے عشر کا حکم دیا بعد اس کے حمایت کی درخواست ہے اور ابو داؤد و نسائی کی حدیث ہلال متعی نہیں مخرج ہے کہ پہلے عشر لائے تھے پھر وادی سلیہ کی حمایت چاہی تھی بلکہ عشر تو اپنی مملوکہ زمین کی مکھیوں کا بغیر شرط حمایت لائے پھر غیر مملوک وادی کا بھی عشر ادا کرنا بشرط حمایت قبول کیا۔ پھر مرسل ہونا حدیث کا کچھ مضرب نہیں جب کہ ہمارے نزدیک حجت ہے اور اگر دوسری احادیث متصل سے معاضدت دیا ہم قوت ہو جاوے تو مطلقاً حجت ہوگی۔ اس کا بیان یہ کہ ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل الیمن کو لکھا کہ شہد والوں سے عشر لیے جاؤں۔ رواہ عبد الرزاق والبیہقی اور اس کی اسناد متصل ہے۔ ابن الہمام و عینی نے لکھا کہ اس میں کوئی علت نہیں سوائے اس کے کہ عبد اللہ بن عمرؓ میں کلام ہے چنانچہ ابن حبان نے کہا کہ یہ شخص اللہ تعالیٰ کے بہتر بندوں میں سے تھا مگر بغیر جانے جھوٹ بول جاتا اور بے سمجھے احادیث کو لوٹ پوٹ کر جاتا۔ ابن الہمام نے کہا کہ اس کا نتیجہ یہ کہ وہ اکثر غلطی کھاتا تھا۔ میں کہتا ہوں کہ غور تو اس خاص حدیث میں ہے اور جب حدیث مرسل ابو سیارہ متعی اور حدیث متصل ہلال متعی میں عشر لینا ثبوت ہوا تو ظاہر ہے کہ عبد اللہ بن عمرؓ نے نہ غلطی کی اور نہ غلب کیا۔ بلکہ ابن ماجہ نے باسناد متصل حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل سے عشر لیا۔ پس ثبوت ہوا کہ اولے عشر کا حکم کیا اور ثبوت ہوا کہ عشر وصول کیے پس وجوب سے پھرنے کی کیا وجہ ہوگی۔ کہا گیا کہ ہاں دو وجہ ہیں اول حدیث سعد بن ابی وثابؓ جس کو شافعی نے روایت کیا اور اس میں مذکور ہے کہ جب سعد بن ابی وثابؓ مسلمان ہو کر اپنی قوم کے پاس گئے کہ وہ بھی مسلمان ہو گئے تھے واپس آئے تو ان سے کہا کہ اے قوم غسل کی زکوۃ دو کیونکہ ایسے مال میں بہتری نہیں جس کی زکوۃ نہ دی جاوے تب قوم نے کہا کہ تم کس قدر دیکھتے ہو۔ کہا کہ دسواں حصہ۔ پس سعدؓ دسواں حصہ لے کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس گئے حضرت عمرؓ نے اس کو فروخت کر کے مسلمانوں کے صدقات میں داخل کر دیا۔ وقد رواہ ابن ابی شیبہ اور ابو حاتم الرازیؒ نے کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ شافعیؒ نے کہا کہ دیکھو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عشر کا حکم نہ کیا بلکہ سعد کی قوم نے کار خیر کے طور پر سعدؓ کی رائے سے اتفاق کر کے دے دیا۔ شیخ ابن الہمامؒ نے جواب دیا کہ رائے بمعنی علم موافق حکم حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے جب کہ اصلی وجوب تھا یا مقدار میں اجتہاد ہو بہر صورت نقل نہ ہوا مفہم۔ میں کہتا ہوں بلکہ احادیث مذکورہ بالا سے عشر مخرج ہے پس رائے تو موافق حکم حضرت سکیم ظاہر ہے اس سے عدول کیوں ہوگا۔ اور حق میرے نزدیک یہ ہے کہ معنی حدیث بنظر سیاق اس کو مقتضی ہیں کہ سعد بن ابی وثاب رضی اللہ عنہ نے قوم کے غسل سے اس وقت عشر لیا کہ زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ تھا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم نہیں کیا جب کہ سعدؓ کا فعل بزمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہے۔ جیسا کہ مخرج سیاق ہے وجہ دوم واسطے استعجاب کے یہ بیان ہوں کہ ابو داؤد

کی حدیث ہلال متعی رضی اللہ عنہ میں ہے کہ پھر جب عمر بن الخطابؓ ہوئے تو سفیانؓ نے حضرت عمرؓ کو اس بارہ میں لکھ کر درخواست کی الخ وکذا رواہ النسائی اور معنی یہ کہ انھوں نے عشر دینے سے انکار کیا تھا چنانچہ طبرانی نے کہا کہ حدیثاً اسمعیل بن الحسن الخفاف المصری حدیثاً احمد بن صالح محدثاً ابن وہب انا اسامة بن زید عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال ان ابنی سیارہ الخ۔ وار قطنی نے کہا کہ صحیح بنی شبابہ ہے۔ یعنی بنو شبابہ جو قبیلہ فہر سے ایک بطن ہے یہ لوگ اپنے نخل سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو غسل کا عشر دیتے کہ ہر دس مشکیزہ میں ایک مشکیزہ دیتے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کے دو وادی کی حمایت کرتے پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو وہاں سفیان بن عبد اللہ الثقفی کو عامل مقرر کیا۔ (سفیان بن وہب۔ ف البواؤ و نسائی)۔ پس بنو شبابہ نے انکار کیا کہ سفیان کو کچھ دیں اور کہنے لگے کہ ہم تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا کرتے تھے۔ پس سفیانؓ نے حضرت عمرؓ کو عرض بھیجی تو حضرت عمرؓ نے لکھا کہ نخل تو ذہاب غیث ہے اس کو اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جس کی طرف چاہتا ہے رواں کرتا ہے بطور رزق کے پس اگر وہ لوگ جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ادا کرتے تھے تجھے ادا کریں تو ان کی وادیوں کی حمایت کرو ورنہ نخل لوگوں کے درمیان تخلیہ کر دے (یعنی جو چاہے نکال لے جاوے) پس ان لوگوں نے جو کچھ حضرت صلعم کو ادا کرتے تھے وہ ادا کرنا منظور کر لیا اور سفیان نے ان کے وادیوں کی حفاظت رکھی۔ البواؤ و نسائی کی روایت میں وادی سلیہ کا نام مصرح ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ جواب یہ کہ اس سے اداے عشر کو مستحب سمجھنا بوجہ معنی حدیث میں خطا کرنے کے پیدا ہوا اور حق معنی یہ ہیں کہ بنو متعان نے اپنی زمینوں کے نخل کا عشر ادا کیا اور سولے اس کے وادی سلبہ کی حفاظت اپنے نام لی وادیوں ہی بنو شبابہ نے سوائے اپنے نخل کے جو ان کے وادی میں تھے دوسری دو وادی کی حفاظت چاہی پس زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں ان لوگوں نے سولے عشر اپنے نخل وادی کے دیگر وادیوں محفوظہ کے عشر سے انکار کیا اور چونکہ لوگوں میں سے کوئی ان وادیوں سے بوجہ حفاظت کے تعرض نہ کرتا تھا بلکہ صرف ہی لوگ بنو متعان و بنو شبابہ نکالا کرتے تھے تو ان لوگوں نے چاہا کہ اپنے نخل کے عشر کے سوائے دوسرے وادیوں کا غسل بطور مباح کے جمع کریں اور مباح میں سے عشر نہ دیں پھر جب حضرت خلیفہ برحق امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم ہوا تو آپ نے فیصلہ فرمایا کہ مباح میں ہر شخص کو اختیار ہے لیکن اگر یہ لوگ عشر دینا منظور کریں اور امام حاکم حمایت کرے تو اس میں عشر ہے ورنہ ہر شخص مجاز ہے کچھ ان لوگوں کی خصوصیت نہیں ہے و نہا ہوا تحقیق واللہ تعالیٰ اعلم۔ م ن ع۔

وما یوجد فی الجبال من العسل والثمار فضیہ العشر۔ اور پہاڑوں میں جو شہد و پھلوں سے پایا جاوے تو اس میں عشر واجب ہے۔ ف سے یہ روایت امام محمدؓ نے کتاب الزکوۃ میں ذکر کی اور یہ روایت اسد بن عمرو شاگرد ابی حنیفہؒ ہے۔ ع۔ اور فتاویٰ ظہیریہ سے اس مسئلہ میں قید لگائی کہ جمع کرے چنانچہ کہا کہ جو درخت کسی کے مملوک خاص نہیں ہیں جیسے وہ درخت جو پہاڑوں میں پائے جاتے ہیں ان کے پھلوں سے جو کچھ جمع کرے تو ان میں عشر واجب ہے۔ ع۔ وعن ابی یوسف انه لا یجب لانعدام السبب وھی الامراض النامیة۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ ان پھلوں میں عشر واجب نہیں ہوتا کیونکہ سبب ندارد

ہے۔ اور سبب زمین نامیہ ہے۔ منے یعنی پیدا کرنے والی زمین اس عشر واجب ہونے کا سبب ہے اور وہ یہاں ندارو ہے۔ عینی نے کہا کہ یوں کہنا بہتر تھا کہ زمین مملوک اس کا سبب ہے۔ انتہی میں کہتا ہوں کہ خالی زمین کی ملکیت موجب عشر نہیں ہوتی بلکہ حقیقی پیداوار چاہیے اور وہ زمین مرور سے ہوتی ہے پھر قول ابو یوسف میں نظر ہے کیونکہ مدار عشر کا حقیقی پیداوار حاصل ہونے پر ہے حتیٰ کہ اگر زمین مرور سے ہو ہو ہو اور پیداوار حاصل نہ ہو تو عشر ندارو ہے م۔ وجہ الظاہ ان المقصود حاصل دھوا الخارج۔ اور ظاہر الروایۃ یعنی عشر واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جو مقصود ہے وہ حاصل ہے یعنی پیداوار حاصل ہے جس سے توجیب پیداوار موجود ہوئی تو اس میں سے عشر واجب ہوا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ظہیر یہ میں جو جمع کرنے کی قید ہے وہ خود مصنف کی عبارت میں بھی لی گئی اس طرح کہ قوله ما یوجد بمعنی ما یؤخذ بخارجہ ہے یاہی اصل لفظ ہو یعنی سپاروں کے درختوں سے جو پھل حاصل کئے جاویں ان میں عشر واجب ہے۔ پھر اگر امام ان کی حمایت کرے تو مانند غسل بنو شبابہ کے عشر واجب ہو گا مگر آنکہ وہ بیت المال کے واسطے حفاظت کرے۔ فافہم م۔

فروع | اگر اپنی زمین عشری کسی کو اجارہ پر دی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک موجب یعنی مالک زمین پر عشر واجب ہو گا اور صاحبین کے نزدیک مستاجر پر واجب ہے (الخلاصہ)۔ اور اگر کسی مسلمان کو عاریت دی جس نے زراعت کی تو امام ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک مستعیر پر عشر واجب ہے اور اگر کافر کو عاریت دی تو ابو حنیفہ کے نزدیک مستعیر پر عشر ہے اور صاحبین کے نزدیک مستعیر کافر پر ہے لیکن امام محمد کے نزدیک ایک ہی عشر ہے اور ابو یوسف کے نزدیک دو عشر واجب ہیں (محیط المصنوع) اور بٹائی پر دینے کی صورت میں صاحبین کے نزدیک زمین کے مالک و کاشتکار دونوں پر حصہ رسد ہو گا اور امام ابو حنیفہ کے قول پر مالک زمین پر واجب ہے لیکن اپنے حصہ میں عین پیداوار میں ہے اور کاشتکار کے حصہ میں مالک پر قرضہ ہے۔ (البحر الرائق)۔ میں کہتا ہوں بٹائی میں جب کاشتکار مشترک ہو تو اس کے حصہ میں صاحبین کا اختلاف مذکور جاری ہونا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔

قال وکل مشی اخواتہ الاراضی ما فیہ العشر لا یحتسب فیہ اجر العمال و نفقة البقر۔ امام محمد نے جامع صغیر میں لکھا کہ زمین نے جو ایسی پیداوار نکالی جس میں عشر واجب ہوتا ہے (یا نصف العشر واجب ہوتا ہے مف)۔ تو پیداوار میں سے کام کرنے والوں کی اجرت و بیلوں کا دانہ چارہ نہیں محسوب کیا جائے گا۔ لان النبی علیہ السلام حکم تبافات الواجب لتفاوت التوۃ فلا معنی لرفعہا۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بلحاظ مختلف خرچہ کے مختلف واجبات کا حکم دیا ہے تو خرچہ محسوب کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں جسے چنانچہ سابق حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ و حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ عند الترنذی و حدیث معاویہ عند ابن ماجہ اس پر دلالت کرتی ہے۔ تن۔ حاصل یہ کہ خرچہ نکال لینے سے آسمانی وغیرہ میں تفاوت نہیں رہتا حالانکہ تفاوت منصوص ہے۔ بیان یہ کہ اگر آسمانی بارش سے پیداوار ہوئی اور وہ فرض کر دے (۲۰) قفیز ہے تو وہائی دو قفیز واجب ہوئی اور اگر بیلوں وغیرہ سے خرچہ اٹھا کر سینچے تو پیداوار میں نصف عشر کا ایک ہی قفیز واجب کہ اسی قدر پیداوار ہو پس اگر خرچہ نکال لیا جاوے تو کچھ وجہ نہیں کہ اول بغیر خرچہ کے پیداوار میں دو قفیز ہو

اور اس میں بغیر خرچہ کے ایک ہو لہذا لازم ہے کہ خرچہ محسوب کرنے سے پہلے نصف عشر لیا جاوے اور اگر عشر ہو تو عشر لیا جاوے۔ م م ع۔ قال تغلبی لہ ارض عشر فعلیہ العشر مضاعفا عرف ذلك باجماع الصحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین۔ امام محمدؒ نے کہا کہ ایک تغلبی کی زمین عشری ہے تو اس پر دو چند عشر واجب ہوگا۔ یہ بات صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے ثابت ہوئی ہے۔ ف سے اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک عشری زمین تغلبی کی تھی یا اس کو ایک تغلبی نے خرید کیا تو اس پر خرچہ دو چند واجب ہوگا کیونکہ اس پر دو چند کے صاب سے خراج مقرر ہوا ہے۔ وعن محمد بن یحییٰ اشتراہ التغلبی من المسلم عشرا واحدا لان الوظیفۃ عنده لا تتغیر بتغییر المالك۔ اور امام محمدؒ سے روایت آئی کہ تغلبی نے مسلمان سے جو زمین عشری خریدی اس پر ایک ہی عشر واجب ہے اس واسطے کہ مالک کے بدلنے سے امام محمدؒ کے نزدیک جو وظیفہ بندہ کیا وہ تبدیل نہیں ہوتا ہے۔ فان اشتراہا منہ ذمی فہی علی حالہا عندہم لجواز التضعیف علیہ فی الجملة لما اذا مر علی العاشر۔ پھر اگر تغلبی سے یہ زمین کسی دوسرے ذمی نے جو تغلبی نہیں ہے خریدی تو یہ وظیفہ اس پر بھی بالاتفاق واجب رہے گا کیونکہ ذمی پر فی الجملہ دو چند کا وجوب ہوتا ہے جیسے عاشر کے ناکہ پر گزرنے میں ہوتا ہے۔ ف سے یعنی اگر عاشر پر گزرا تو مسلمان سے دو چند ذمی سے لیا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ ذمی اس لائق ہے کہ بعض اوقات اس سے دو چند لیا جاوے تو جب اس نے تغلبی سے یہ زمین خریدی تو بھی دو چند واجب رہے گا۔ وکذا اذا اشتراہا منہ مسلم او اسلم التغلبی عند ابی حنیفۃؒ سواکان التضعیف اصلیا او حادثا۔ اور اسی طرح اگر تغلبی سے اس زمین کو مسلمان نے خرید کیا یا تغلبی مسلمان ہو گیا تو بھی ابوحنیفہؒ کے نزدیک وظیفہ دو چند رہے گا خواہ یہ امر اصلی ہو یا حادث ہو۔ ف سے یعنی خواہ اس طرح ہو کہ تغلبی نے اپنے باپ سے میراث پائی کہ اصلی اس پر دو چند عشر تھا یا مثلاً تغلبی نے مسلمان سے خریدی کہ اس پر دو چند عشر بندہ کیا پھر وہ مسلمان ہو گیا یا یہ زمین کسی مسلمان نے خریدی تو بھی وظیفہ دو چند رہے گا۔ لان التضعیف صار وظیفۃ لہا۔ کیونکہ یہی دو چند عشر ہی اس زمین کا وظیفہ ہو گیا ہے فتنقل الی المسلم بانہا کالخراج۔ پس یہ زمین مع اپنے بارمصول سے منتقل ہوگی جیسے خراج۔ ف سے یعنی اگر مسلمان نے کسی ذمی کی زمین خراجی خریدی تو یہ زمین مع خراج کے پاس منتقل ہوتی ہے حتی کہ اس سے اس زمین کا محصول اسی قدر بطور عشر لیا جائے گا جیسے ذمی سے بطور خراج لیا جاتا تھا۔ وقال ابو یوسفؒ یعود الی عشر واحد لان الداعی الی التضعیف۔ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ اب دو چند نسوخ ہو کر نقطہ ایک ہی عشر کی جانب عود کرے گی اس واسطے کہ دو چند کی جانب جو امر باعث تھا (یعنی کفر تغلبی و ذمی) وہ جاتا رہا۔ ف سے تو تغلبی مسلمان ہو جاوے یا مسلمان خریدے بہر حال اس پر ایک عشر رہ جائے گا۔ وقال فی کتاب دھوقول محمدؒ فیما صح عنہ۔ اور کتاب میں کہا کہ صحیح روایت میں امام محمدؒ سے بھی یہی قول ثابت ہوا ہے۔ ف سے حاشیہ میں ہے کہ کتاب سے مبسوط مراد ہے۔ وعلی ہذا صاحبینؒ کے نزدیک یہ حکم ہوا کہ تغلبی یا ذمی مسلمان ہو جاوے یا مسلمان خریدے تو اس کا وظیفہ گھٹ کر ایک عشر رہ جائے گا۔ قالؒ اختلف النسخ فی بیان قولہ۔ شیخ مصنفؒ نے کہا کہ امام محمدؒ کے قول بیان کرنے میں نسخ مختلف ہیں۔ والاصح انہ مع ابی حنیفۃؒ فی بقاء التضعیف۔ اور اصح یہ کہ دو چند وظیفہ

باقی رہنے میں امام محمدؒ کا قول امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہے۔ فے یعنی امام محمدؒ کے نزدیک بھی دو چند باتی رہتا ہے اور وجہ یہ کہ امام محمدؒ کے نزدیک اگر تغلبی نے مسلمان سے خریدی ہو تو ایک ہی عشر باقی رہا تھا لہذا فرمایا کہ۔ الا ان قوله لا یتاتی الا فی الاصلی۔ مگر بات یہ ہے کہ امام محمدؒ کا قول نہیں واقع ہو سکتا مگر اسی تضعیف میں جو اصلی ہے فے نہ اس تضعیف میں جو حادث ہو جاوے۔ لان التضعیف الحادث لا یتحقق عندہ لعدم تغیر الوظیفہ۔ کیونکہ تضعیف جو حادث ہو وہ امام محمدؒ کے نزدیک متحقق نہیں ہو سکتی کیونکہ وظیفہ متغیر نہیں ہوتا۔ فے ہی اصح ہے۔ مع۔ توضیح مقام یہ کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جب اصل یہ ٹھہری کہ زمین پر لگان میں حال پر ہے مسلمان پر عشر یا نصف عشر بحق صدقہ اور تغلبی پر دو چند بطور خراج اور زمی پر فراج پس جو لگان موظف یعنی بندہ کر جاری ہوا اور اسی کو وظیفہ کہا گیا ہے تو یہ وظیفہ پھر مالک کے بدلے سے نہیں بدلتا تو ضرور ہوا کہ تغلبی کی زمین اگر مسلمان نے خریدی یا تغلبی مسلمان ہو گیا تو دو چند جو اس زمین کا وظیفہ تھا بحال خود رہے گا اور اگر مسلمان کی زمین تغلبی نے خریدی تو اس کا وظیفہ بھی بحال سابق ایک عشر رہے گا اور دو چند نہیں ہوگا۔ تو تضعیف جدید نہیں متحقق ہو سکتی اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تغلبی خریدار پر دو چند ہو جائے گا کیونکہ بالاجماع بنو تغلب پر دو چند ہے بغیر تفصیل قدیم و جدید کے پس یہ تضعیف جدید ہوئی پھر اگر مسلمان نے خریدی یا وہ تغلبی خریدار خود مسلمان ہو گیا تو یہ تضعیف جدید مثل قدیم اصلی کے بحال خود رہے گی اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک متغیر ہو کر عشر رہ جائے گی اور امام محمدؒ کے نزدیک بھی عشر رہے گی مگر جب کہ تغلبی نے مسلمان سے خریدی ہو کیونکہ وظیفہ عشر تھا وہ متغیر نہ ہوا اور اگر تغلبی خود مسلمان ہوا یا مسلمان نے تغلبی سے خریدی تو بحال خود تضعیف یعنی دو چند وظیفہ رہے گا۔ م۔ وروکانت الارض لمسلم۔ اور اگر زمین کسی مسلمان کی ہو۔ با عھامن نصوانی اس نے کسی نصرانی (یا یہودی وغیرہ) کے ہاتھ فروخت کر دی۔ یرید بہ ذمیا غیر تغلبی۔ نصرانی سے مراد کوئی زمی سوائے تغلبی کے ہے۔ فے بنو تغلب بھی عرب نصرانی تھے۔

حاصل یہ ہوا کہ مسلمان نے اپنی زمین قدیمی عشری کو سوائے تغلبی کے کسی زمی نصرانی یا یہودی وغیرہ کے ہاتھ فروخت کیا۔ و قبضھا۔ اور مشتری زمی نے زمین بیعہ پر اپنا قبضہ کر لیا۔ فے اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک مالک بدلے سے تغیر ہوتا ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک نہیں ہوتا ہے پھر شیخین کے نزدیک یہاں تغیر میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ فعلیہ الخراج عند ابی حنیفۃ و لاندہ ایق بحال الکافر۔ تو اس زمی مشتری پر فراج لازم ہے یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے کیونکہ فراج ہی کافر کے حال سے زیادہ مناسب ہے۔ د عند ابی یوسف علیہ العشر مضاعفا۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر عشر دو گنا لازم ہوگا۔ ویصوف مصارف الخراج۔ اور یہ دونا عشر مصارف فراج میں صرف ہوگا۔ فے اگرچہ نام اس کا عشر دو چند ہے اور عشر کے مصارف وہ ہیں جو زکوۃ کے مصارف ہیں لیکن یہ دو چند عشر درحقیقت فراج ہے۔ اور چونکہ یہاں تغیر کرنا لازم آیا تو جہاں تک آسان تغیر ہو وہی اختیار کرنا چاہیے تو ہم نے اس زمی پر دونا عشر کر دیا۔ اعتباراً بالتغلبی و هذا اھون من التبدیل۔

بقیاس تغلبی کے اور یہ تبدیل سے آسان ہے۔ فے یعنی فراج کی دو صورتیں شرع میں ہیں ایک تو

صورت ومعنی دونوں طرح۔ اور دوسرے خالی معنی میں نہ صورت میں جیسے تغلبی پر دونا عشر کہ وہ بنام عشر ہے مگر حقیقت میں فراج ہے تو ہم نے بھی خراج اسی خریدار ذمی پر بدلا کیونکہ عشر کو بالکل بدل کر اول صورت کا فراج کرنے سے یہ آسان ہے م۔ وعند محمد ہی عشریۃ علی حادھا۔ اور امام محمد کے نزدیک یہ زمین بحال خود عشری ہے۔ لانه صار مؤنتہ لھا فلا تتبدل۔ کیونکہ عشر اس زمین کا بار مقرر ہو گیا تو اب تبدیل نہ ہوگا۔ فے اگرچہ کافر کے قبضہ میں ہو جاوے۔ کالحتاج۔ جیسے فراج۔ فے کہ وہ کافر کی زمین پر تھا پھر مسلمان کے پاس بھی اس زمین پر فراج ہی رہتا ہے بالاتفاق نہیں بدلتا بالجملہ اسی قیاس پر عشر نہیں بدلا لیکن کچھ شک نہیں کہ مسلمان کے پاس عشر میں ایک معنی عبادت کے ہیں اور وہ کافر سے متحقق نہیں تو اس کا مصرف کیونکہ ہوگا۔ بیان فرمایا کہ شرفی روایت۔ پھر امام محمد سے ایک روایت میں۔ یصرف مصارف الصدقات۔ یہ عشر بھی زکوٰۃ کے مصارف میں صرف ہو۔ دنی روایت مصارف الخراج۔ اور دوسری روایت میں خراج کے مصارف میں صرف ہو۔ فے پھر جو زمین سلم نے کسی ذمی کے ہاتھ بیچی تھی اگر اس ذمی کے پاس نہ رہ سکی خواہ بذریعہ شفعہ کے یا بیع ہی پھیر لی گئی۔ تو فرمایا فان اخذها منه مسلم۔ پھر اگر لے لیا اس زمین کو ذمی سے سلم نے۔ فے یعنی جس کو سلم نے ذمی کے ہاتھ بیچا تھا اس کو ذمی سے کسی سلم نے لیا۔ بالشفعہ۔ بذریعہ شفعہ کے۔ فے حتی کہ گویا بیع مذکور اس مسلمان شفعہ کے ہاتھ ہوئی۔ اور دت علی البائع لفساد البیع۔ یا وہ زمین کو پھیر دی گئی بوجہ بیع فاسد ہونے کے۔ فے یعنی ابتدائی بیع جو سلم نے ذمی کے ہاتھ کی تھی وہ کسی وجہ سے فاسد تھی اور بیع فاسد میں مبیع پھر جانا چاہیے تو پھر وہ زمین مسلمان بائع کو پھر گئی۔ غرض کہ دونوں صورتوں میں ذمی کے پاس نہ رہی بلکہ ایک مسلمان کے پاس ہو گئی۔ فہی عشریۃ کما كانت۔ تو وہ زمین عشری رہے گی جیسے تھی۔ اما الاول فلتحول الصفقة الی الشفعہ کا نہ اشتراھا من المسلم۔ دلیل وجہ اول (جب کہ ذمی سے سلم نے شفعہ میں لے لی) یہ کہ صفقہ بیع تحویل پاکر شفعہ کی طرف گیا گویا اس زمین کو مسلمان نے بائع مسلمان سے خرید کیا۔ فے صفقہ ایک بار کا ایجاب وقبول یعنی وہی پہلی بیع ہی شفعہ کے لیے ہو گئی بخلاف اس کے اگر شفعہ میں نہ لیتا بلکہ ذمی سے دوسرے صفقہ بیع کے ساتھ خریدتا تو یہ ہوتا کہ پھر ذمی سے مسلمان نے خریدی اور اس کا حکم دیگر ہے۔ واما الثاني۔ اور وہی وجہ دوم۔ فے جب کہ بیع بوجہ فساد کے پھر گئی۔ فلا نہ۔ تو عشری کہنے کی دلیل یہ کہ۔ بالرد والفسخ بحکم الفساد وجعل البیع کان لم یکن۔ فساد کی جہت سے واپسی و بیع ٹوٹ جانے میں وہ بیع گویا کالعدم شمار کی گئی۔ فے گویا واقع نہ ہوئی تھی کیونکہ بیع فاسد توڑی جانے کے لائق ہے نہ پورے ہونے کے۔ ولان حق المسلم لم یقطع بهذا الشراء لكونه مستثنی الرد۔ اور اس وجہ سے کہ مسلمان بائع کا حق اس خرید کی وجہ سے منقطع نہ ہوا کیونکہ یہ خرید تو واپس ہونے کی سزاوار ہے۔ فے تو ابھی عشر ہی رہے گا۔ ہاں اگر واپس نہ ہوئی اور باہمی قبضہ ہو چکا تو ذمی پر لگان پڑھے گا۔ قال اذا كانت لمسلم دار خطۃ۔ امام محمد نے کہا کہ اگر کسی مسلمان کے لیے دار خطہ ہو۔ فے یعنی امام نے وقت فسخ کے اس مسلمان کو یہ مقام بطور

ملک کے مخطط کر دیا ہو۔ اور معلوم ہے کہ گھر خواہ مسلمان کا ہے یا کافر کا ہو اس پر کچھ لگان نہیں ہے
 فجعلها بستانا۔ پھر مسلم نے اس خط کو باغ بنالیا۔ فسے در نہ بغیر اس کے اس پر کچھ نہیں اگرچہ
 اس کے درختوں سے پیداوار ہو۔ فج۔ پھر جب اس کو بستان بنایا جس میں پھل پھول ترکاریاں وغیرہ
 پیدا ہوتی ہیں۔ فعليه العشر۔ تو اس پر عشر واجب ہوگا۔ معناه اذا سقاہ باماء العشر۔ اس کے معنی
 یہ کہ جب اس کو عشری پانے سے سینچا ہو فسے تب عشر رہے گا۔ اما اذا كانت تسقى باماء الخراج
 ففيها الخراج۔ اور اگر اس بستان کو خراجی پانی سے سینچتا ہو تو اس میں خراج لازم ہوگا۔ لان المونة
 فی مثل هذا قدوس مع الماء کیونکہ ہر خرچہ تو ایسی وجہ میں پانے کے ساتھ دائر ہے فسے یعنی
 جس قسم کا پانی ہو اس قسم کا خرچہ خواہ عشر یا نصف العشر یا خراج لازم ہوگا۔
 والتمع ہو کہ عشری پانی وہ ہے جو عشری زمین کے کنوئیں یا اس کے قدرتی چشمہ کا ہو اور یوں ہی بارش
 کا اور بڑے دریاؤں کا پانی عشری ہے (المیٹ)۔ بادشاہان عجم وغیرہ کی کھوری نہروں کا اور خراجی
 زمین کے کنوئیں و چشمہ کا پانی سب خراجی ہیں۔ ویس علی المجوسی فی داسہ شئی۔ اور مجوسی پر اس
 کے گھر کی بابت کچھ لگان نہیں۔ فسے جیسے ہر قسم کے زمی مانند ہنود و نصاری و یہود پر مانند مسلمان
 کے کچھ نہیں ہے۔ لان عمی جعل المساکن عفوا۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مسکنوں کو عفو کر دیا
 ہے۔ فسے جیسا کہ ابو عبیدہ کی کتاب الاموال میں بلا اسناد مذکور ہے اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے
 ذکر کیا کہ عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے حضرت عمرؓ کو خبر دی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم سے سنا کہ مجوسیوں کے ساتھ اہل کتاب کا برتاؤ کرو سولہ ان کی عورتوں سے نکاح و ان
 کا ذبیحہ کھانے کے۔ جب حضرت عمرؓ نے سنا تو ان کے اراضی کی پیمائش کرا کے ہر زمین پر اس
 کی برداشت کے لائق جز یہ مقرر کیا اور ان کے گھروں کو اور جو درخت کہ گھروں میں ہوں سب کو
 عفو کیا۔ اس سے ثبوت ہوا کہ جب مجوسیوں سے یہ برتاؤ ہے تو اہل کتاب سے بدرجہ اولیٰ یہی برتاؤ
 ہوگا۔ مع۔ وان جعلها بستانا فعليه الخراج۔ اور اگر مجوسی نے اپنے دار کو بستان کر دیا تو اس پر
 خراج واجب ہے۔ فسے اور یہی حکم یہودی و نصرانی کا ہے۔ وان سقاها باماء العشر۔ اگرچہ یہ
 زمی اس بستان کو عشری پانی سے سینچے۔ فسے یعنی مجوسی یا اہل کتاب کے حق میں پانی کا اعتبار نہ
 ہوگا بلکہ اب خراجی یا عشری کسی سے سینچتا ہو بہر حال اس پر خراج ہی واجب ہوگا۔ فتعذر ایجاب
 العشر اذ فيه معنى القرية فتعين الخراج وهو مقبولة بلیق جالہ۔ کیونکہ عشر واجب کرنا متعذر
 ہے کیونکہ مشر ہیں ایک معنی قربت و طاعت کے ہیں (جو کافر سے ممکن نہیں) تو خراج ہی متعین ہوا اور
 خراج ایک سزا ہے جو زمی کافر کے حال کو لائق ہے۔ فسے اور صاحبین سے اس میں صریح روایت
 نہیں۔ دہلی قیاس قویہا یجب العشر فی الماء العشری۔ اور صاحبین کے قول یعنی اصل پر قیاس سزا
 کے یہ نکلا کہ عشری پانی سے سینچتے ہیں عشر واجب ہوگا۔ الا ان عند محمد مشر واحد وعند ابی
 یوسف مشران۔ مگر اتنا فرق ہے کہ امام محمد کے نزدیک ایک مشر ہے اور ابو یوسف کے نزدیک
 دو عشر ہیں۔ وقد مر الوجه۔ اور اس کی وجہ گذر چکی۔ فسے یعنی امام محمد کے نزدیک جو وظیفہ مقرر ہو

گیا وہ بدلتا نہیں اور ابویوسف کے نزدیک خراج سے دو چہ عشر آسان ہے جو کبھی کافر کے ذمہ ہوتا ہے تو یہی رکھا جائے گا۔ م۔ شد الماء۔ پھر پانی ف۔ و قسم ہے ایک عشری۔ دوم خراجی۔ العشری ماء السماء عشری تو آسمانی پانی ف۔ یعنی بارش کا پانی جو زمین عشری میں جمع ہو۔ ع۔ والا بار والعیون۔ اور پانی کنوؤں و چشموں کا۔ ف۔ جو عشری زمین میں ہوں۔ محیط میں ہے کہ جو کنواں یا چشمہ زمین عشری میں ہو اس کا پانی زمین کے تابع ہو کر عشری ہو گا اور جو خراجی زمین میں ہو وہ خراجی ہو گا۔ مع۔

واضح ہو کہ بہت کنوئیں مسلمانوں نے دار الکفر فتح کر لینے کے بعد بنائے ہیں پس جو کنواں نظر آوے یا تو مسلمانوں کا بنایا ہوا معلوم ہے یا اس کی حالت سے آگاہی بطور تحقیق شرعی نہیں ہے تو واجب ہوا کہ ہم جس کنوئیں کو دیکھیں یہی حکم کریں کہ وہ اسلامی ہے۔ م۔ ف۔ تو ہر کنوئیں و چشمہ کا پانی عشری ہوا۔ و البجار التي لا تدخل تحت ولاية احد۔ اور پانی اس بجا کا جو کسی کی ولایت میں داخل نہیں ہیں۔ ف۔ بجا جمع بحر سمندر و اس کے مانند۔ حاصل یہ کہ جن بجا پر کسی کا قبضہ نہیں ان کا پانی بھی عشری ہے۔ و الماء الخراجی الا نهار التي شقها الاجام۔ اور آب خراجی وہ نہریں ہیں جن کو عجیوں نے کھودا ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ خراجی مال سے کھوری گئی ہیں۔ جیسے نہر زرد گرد اور نہر مرو اور نہر ملک وغیرہ تو ان کا پانی خراجی ہوا پس پانی کی وجہ سے وہ زمین جو ان سے پہنچی جاوے خراجی ہو گئی (مبسوط فخر الاسلام۔ مع)۔ اگر عجی نے اپنے دار کو بستان نہیں بنایا مگر اس میں درخت میوہ دار ہیں تو اس میں کچھ نہیں (المبسوط)۔ اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ (قاضی خاں۔ ع)۔ اور اس اجماع کو ابو عبید نے کتاب الاموال میں نقل کیا ہے۔ م۔

واضح ہو کہ اراضی عشری چھ ہیں اول تمام عرب۔ دوم وہ ملک جس کے لوگ اپنی خوشی سے مسلمان ہو گئے سوم وہ ملک جو فتح کر کے مجاہدین میں تقسیم ہو گیا۔ چارم وہ خراج جو عشری پانی سے سیخ کر قابل زراعت کی گئی۔ پنجم وہ خراجی زمین جس کا پانی منقطع ہو کر عشری پانی سے سیراب ہوئی۔ ششم مسلمان نے اپنے گھر کو بستان بنا کر عشری پانی سے سیراب کیا۔ اراضی خراجی آٹھ ہیں۔ اول جو ملک جہاد سے فتح کر کے وہیں کے لوگوں کے پاس بھوض خراج کے چھوڑا گیا جیسے سواد عراقی و مصر۔ دوم جس سوات کو کافر نے حکم امام قابل زراعت کیا ہو یا وہ مسلمانوں کی طرف ہو کر لڑا یا کوئی مدد کی پس امام نے اس کو بطور خیر خواہی کے انعام دی۔ سوم ذمی نے اپنے گھر کو بستان بنایا اگر چہ عشری پانی سے سیراب کرے۔ چہدم کسی قوم نے خراج پر صلح کی۔ پنجم جو زمین کہ آب خراجی سے سیراب کی گئی۔ ششم کافر سے مسلمان نے فریدی۔ ہفتم عشری زمین خراجی پانی سے پہنچی گئی۔ ہشتم مسلمان نے اپنے گھر کو بستان کر کے خراجی پانی سے سیراب کیا۔ مع۔ و ماء جیحون و سیحون۔ اور پانی دریائے جیحون و سیحون کا۔ ف۔ جو ترکستان میں ہیں۔ و دجلة و الفرات۔ اور پانی دریائے دجلہ و فرات کا۔ ف۔ جو سلطنت روم میں واقع ہیں پس ان کا پانی عشری عند محمد لانہ لا یحییہا احد کالبجار۔ امام محمد کے نزدیک عشری ہے کیونکہ سمندروں کی طح ان کا کوئی محاذ نہیں ہے۔ ف۔ اور ان پر کسی کا قبضہ نہیں ہوتا۔ و خراجی عند ابی یوسف لانہا یتخذ علیہا انقنا طیر من السفن و هذا ید علیہا۔ اور امام ابویوسف کے نزدیک خراجی ہے کیونکہ دریاؤں پر کشتیوں کے پل بنائے جاتے ہیں اور یہ فعل ان دریاؤں پر ایک طرح کا قبضہ ہے۔ ف۔ حاصل

یہ کہ جیسے خاص نہروں پر استحقاق و قبضہ ہوتا ہے وہ ان دریاؤں میں امام محمدؒ کے نزدیک نہیں پس عشری ہے اور ابو یوسف کے نزدیک بذریعہ پل وغیرہ کے قابو ہوتا ہے تو فراہمی ہے۔ اقول یہی اختلاف روئے زمین کے دوسرے دریاؤں میں ہونا چاہیے جیسے ہندوستان میں گنگا جمن وغیرہ ہیں۔ م۔ امام احمد نے کہا کہ حد ثنا عبد الرزاق عن ہمام عن ابی صالح عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سیحان وجیحان والنیل والفرات کل من انهار الجنة۔ یعنی سیحون وجیحون ونیل و فرات ہر ایک جنت کے دریاؤں سے ہے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ اسناد صحیح ہے اور معنی یہ کہ ظہور میں یہ دریا روئے زمین پر ہیں اور باطن ان کا جنت میں ہے اور صحیح میں نیل و فرات کا ذکر حدیث معراج میں ہے اور تحقیق الاسرار تفسیر مترجم میں مبیوط مذکور ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر چونکہ پیداوار اراضی کے عشر وغیرہ میں شرط بلوغ وغیرہ یعنی اوصاف اہلیت تصرف کے مشروط نہیں ہیں۔ لہذا بیان فرمایا۔ فی ارض الصبی والمرأة التغلیبیین مافی ارض الرجل۔ اور تغلیبی طفل وعورت کی زمین پر وہ پڑے گا جو مر و تغلیبی کی زمین پر ہے۔ یعنی العشر المضاعف فی العشریۃ۔ یعنی زمین مشری میں دو چند عشر۔ والخراج الواحد فی الخراجیۃ۔ اور زمین فراہمی میں ایک خراج۔ فے پس خراج دو چند نہ ہوگا۔ لان الصلح قد جرى علی تضعیف الصدقة دون المونة الخمسة۔ کیونکہ صلح تو جاری ہوئی صدقہ کے دو چند پر بدون سونت محضہ کے فے یعنی تغلیبی قوم کے صلح اس شرط پر ٹھہری کہ ان سے دو چند اس کا لیا جاوے جو مسلمانوں سے لیا جاوے اور مسلمانوں سے جو لیا جاتا ہے اس میں معنی صدقہ و عبادت کے ہیں اور وہ عشر ہے تو عشر کا دو چند تغلیبی سے لیا جائے گا۔ اور خراج محض لگان ہے جس میں کوئی معنی عبادت کے نہیں تو نہ وہ مسلمان سے لیا جاوے اور نہ تغلیبی پر اس کا دو چند ہو۔ ہاں اگر مسلمان نے کسی زمی کی زمین خراجی خریدی تو اس زمین پر جو خراج بندھا تھا وہ مسلمان کو دینا پڑے گا۔ اسی طرح تغلیبی نے اگر ایسی زمین خریدی ہو تو اس پر بھی ایک خراج ہوگا تو معلوم ہوا کہ تغلیبی سے خراج دو چند نہ ہوگا۔

ثم علی الصبی والمرأة اذا كانا من المسلمین العشر۔ پھر طفل وعورت جب کہ مسلمانوں سے ہوں تو ان پر عشر واجب ہے۔ فیضعف ذلك اذا كانا منهم۔ تو عشر تو چند ہوگا جبکہ طفل وعورت ان تغلیبوں سے ہوں۔ فے لہذا تغلیبی طفل وعورت کی زمین پر عشر دو چند اور خراج واحد واجب ہوا۔ ولیس فی عین القیور والنفل فی ارض العشر شئی۔ اور چشمہ قیر اور چشمہ نفل میں جب کہ زمین مشری میں ظاہر ہوں کچھ واجب نہیں۔ فے قیر قی ر۔ اس کو قار اور زنت بھی کہتے ہیں بدبودار تیل معدود ہے نفل ان ف ہا بھی ایک قسم کا تیل ہے جو پانی کی سطح پر چھایا ہوتا ہے جیسے مٹی کا تیل ہے۔ مع۔ م۔ اسی طرح نک کی جھیل میں بھی کچھ واجب نہیں۔ (المبسوط ع)۔ لانه لیس من انزال الارض۔ کیونکہ غیر و نفل کوئی بھی زمین کے انزال سے نہیں۔ فے انزال جمع نزل بمعنی پیداوار بناتی۔ اور ظاہر ہے کہ زمین پر اس کی پیداوار بناتی کے اندر عشر کا حق ہے۔ وانما هو عین فوارۃ کسب الماء۔ اور غیر اور نفل تو جوش کر کے نکلنے والا چشمہ ہے جیسے چانی کا چشمہ۔ وعلیہ فی ارض الخراج خراج۔ اور آدمی پر فراہمی زمین میں خراج ہے۔ فے یعنی چشمہ غیر و نفل جب کہ فراہمی زمین میں ہوں تو عین چشمہ ناپ کر چھوڑ دیا جائے گا اور اس کے گرد جو زمین ہے اس کی بابت خراج واجب ہوگا۔ مع۔ ت۔ وهذا اذا كان من بیہا ما لھا للراۃ

اور یہ حکم اس وقت ہے کہ چشمہ مذکور کا گرد قابل زراعت ہو۔ فاسے اگرچہ مالک نے اس کی زراعت نہ کی ہو۔ لکن الخراج یتعلق بالتمکن من الزراعة۔ کیونکہ خراج تو زراعت پر قابو ہونے سے متعلق ہو جاتا ہے۔ فاسے اور قابل زراعت پر قابو حاصل ہے بخلاف اس کے جب کے گرد اگر وہ بھی فیرونقطہ کا یا نمک کا اثر ایسا پہونچا ہو کہ قابل زراعت نہیں ہے تو خراج بھی واجب نہ ہوگا جیسے شورہ زمین پر خراج نہیں ہے۔ مع۔

فروع | ابراہیم عن طلحہ عن عبد اللہ بن مسعود روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا یجوز علی مسلم عشرون خراج فی ارض۔ یعنی کسی مسلمان پر ایک زمین میں عشرون خراج جمع نہ کیا جائے گا۔ دلیل دوم اجماع الصحابہؓ ہے کہ انہوں نے کبھی جمع نہیں کیا۔ (الفتح)۔ طعام پیداوار میں سے کچھ نہ کھاوے یہاں تک کہ عشر ادا کرے (الظہیری)۔ اگر عشر جدا کر دیا تو باقی کھانا طلال ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے کہا کہ جو پھل خود کھائے یا دوسروں کو کھلائے تو اس کے عشر کا ضامن ہے۔ (محیط السرخسی)۔ امام کو اختیار ہے کہ خراج کے لیے قید خانہ میں محبوس کرے۔ جس نے کئی برس خراج نہ دیا تو گزشتہ خراج امام کے نزدیک نہ لیا جائے گا۔ (قاضی خان)۔ قابو ہوا مگر زراعت نہ کی تو عشر ساقط مگر خراج لازم رہے گا۔ کھیتی پکنے سے پہلے فروخت کر دی تو عشر مشتری پر اور بعد پکنے کے بائع پر ہے۔ صاحبین کے نزدیک عشر مستاجر پر ہے اور حاوی میں کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں بیت المال میں جس شخص کا حق ہو اگر اس نے اپنے حق پر قابو پایا تو ریانت کی راہ سے اس کو لینا جائز ہے۔ ودیعت رکھنے والا مرگیا اور کوئی وارث نہیں تو جس کے پاس ودیعت ہے اس کو روا ہے کہ اپنی ذات پر یا غیر پر خرچ کرے جب کہ قابل صرف ہو۔ خراج چھوڑ دینا جائز ہے اور عشر نہیں۔ مدر۔

باب من یجوز دفع الصدقات الیہ ومن لا یجوز

(باب ان لوگوں کے بیان میں جن کو صدقات جائز ہیں اور جن کو نہیں جائز ہیں)

زکوۃ کا سبب و نصاب کے انواع و قدر واجب و زکوۃ کے طہقات بیان کر کے جہاں یہ مال صرف کیا جاوے اس کو شروع کیا۔ تاج الشریعہ مع۔ اور حدیث میں ہے کہ زکوۃ مسلمان تو نگروں سے لی جائے گی اور انھیں کے فقیروں میں بانٹ دی جائے گی مگر اس میں سے آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے کچھ نہیں جائز ہے۔ پس معلوم ہوا کہ زکوۃ کا مصرف فقراء و محتاجین ہیں م۔ الاصل فیہ قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء والآیین۔ اصل اس میں قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیہا والمولفۃ قلوبہم فی اللہ القاب وانما فی سبیل اللہ وابن السبیل فریضۃ من اللہ واللہ عزیز حکیم۔ یعنی صدقات تو منحصر ہیں واسطے فقیروں و مسکینوں اور ان عاملوں کے جو صدقات پر مقرر

ہیں اور ان لوگوں کے لیے جن کے دل ملائے جاویں اور رقاب یعنی گردنیں آزاد کرانے میں اور غار میں کے لیے اور اللہ تعالیٰ کی راہ میں اور مسافر کے لیے یعنی صدقات ان آٹھ اقسام کے مختصر ہیں درحالیکہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے فریضہ ہے اور اللہ تعالیٰ سب پر غالب اور بڑی حکمت والا ہے۔ حاصل یہ کہ صدقات انہیں آٹھ اقسام مذکورہ کے لیے ہیں غیروں کے لیے نہیں ہیں۔ پس جو قسم ان میں سے موجود ہو وہ مصرف ہوگی اور جو نہ ہو وہ نہیں۔ م ع ف۔ فہذہ ثمانیۃ اصناف۔ پس یہ آٹھ اقسام ہیں۔ ف سے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں موجود تھے۔ وقد سقط منها المولفۃ قلوبہم۔ اور اب حالت یہ کہ ان میں سے مولفۃ قلوبہم ساقط ہو گئے۔ ف سے یعنی ایسے لوگ جن کو تالیف قلوب کے طور پر دیا جاتا تھا وہ ساقط ہو گئے۔ لان اللہ تعالیٰ اعز الاسلام واغنی عنہم۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غالب کر دیا اور ایسے لوگوں سے بے پروا کر دیا۔ ف سے اور مولفۃ قلوبہم تین قسم تھے۔ اول قوم کفار تھے جن کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس واسطے عطا کرتے کہ ان کے دلوں کو اس حقیر مایہ دنیاوی سے اسلام کی طرف لاویں۔ قسم دوم۔ وہ کفار جن کو اس واسطے دیتے کہ مسلمانوں سے ان کا شر و نسا و دور ہو۔ قسم سوم وہ لوگ جو اسلام لائے مگر ان کا اعتماد کمزور تھا تو ان کو اس واسطے عطا کرتے کہ ثابت قدم رہیں۔ پھر کافروں کو دینا بطور جہاد تھا کیونکہ جہاد کبھی شمشیر و سناں سے ہے اور کبھی لطف و احسان سے بالجملہ تالیف قلوب کے واسطے دینا منصوص ہے۔ طبرانی نے یحییٰ بن ابی کثیر و تابعی سے روایت کی کہ المولفۃ قلوبہم میں ابوسفیان صخر بن حرب اموی اور حارث بن ہشام مخزومی و عبدالرحمن بن یزید بن ابی سہیل بن عمر و العامری و حویطب بن عبدالعزیٰ عمری اور عبدالعزیٰ اسدی و حکیم بن حزام اسدی اور ابوسفیان بن الحارث بن عبدالمطلب ہاشمی اور عینیہ بن حصن الفزازی و افزع بن حابس التیمی اور مالک بن عوف نضری و عباس بن مرداس اسلمی اور علاء بن حارث ثقفی اور صفوان بن امیہ جمی ہیں۔ صحیح مسلم میں صفوان بن امیہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مجھے سب سے زیادہ دشمن لگتے پھر آپ برابر مجھے عطا کرتے گئے یہاں تک کہ مجھے سب سے زیادہ محبوب ہو گئے۔ ابن ابی شیبہ نے شعبی تابعی سے روایت کی کہ مولفۃ قلوبہم حضرت صلعم کے عہد میں تھے پھر جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو منقطع ہو گئے۔

عہدہ طیف ہوئے اور مسیح ہوئے۔
طبرانی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی عینیہ بن حصن فزاری و اقرع بن حابس تمیمی دونوں
حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس اپنی زمین کے واسطے معافی لینے آئے پس حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ
نے فرمان لکھ دیا پھر دونوں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس گواہی کو لائے تو آپ نے وہ فرمان چاک کر
دیا اور کہا کہ یہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تم کو اس واسطے دیتے کہ اسلام کی طرف تمہارے دلوں کی تالیف
فرمادیں۔ اور اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غالب اور تم سے بے پروا کر دیا پس اگر تم اسلام پر ثابت قدم رہو تو
بہتر درجہ ہمارے تمہارے درمیان تلوار فیصلہ ہے۔ وہ دونوں پھر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے
اور عرض کیا کہ آپ طیف ہیں یا عمر رضی اللہ عنہ ہیں آپ نے فرمایا کہ انشاء اللہ تعالیٰ وہ طیف ہے۔ اس
وقت سے مولفہ قلوبہم کا حق منقطع ہوا اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے اس پر انکار نہیں کیا
حالانکہ اس سے فتنہ و فساد کا اور بعضوں کے مرتد ہونے اور آتش قتال بھڑکنے کا خوف تھا لیکن

سب صحابہ متفق رہے۔ مفع۔ وعلى ذلك انعقد الاجماع۔ اور اسی پر اجماع الصحابہ منعقد ہو گیا۔ فہے یعنی اجماع سکوتی ثبوت ہوا۔ اور یہ مسئلہ اس قبیل سے ہے کہ علت ختم ہونے سے حکم ختم ہوا یعنی مولفہ قلوبہم کو دنیا بوجہ کسی اہل اسلام کے تھا تو اسی وقت رہا جب تک کسی رہے پھر جب اذا جاء نصر الله والفتح ورايت الناس يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ افواجا ونازلا ہوا اور لوگ دین اسلام میں فوج فوج داخل ہوئے تو اسلام قوی ہو گیا اور صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سورہ کی تفسیر میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا امتحان لیا اور ابن عباس بچہ تھے یہ بولنے میں ہیبت کھاتے تھے آخر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پیار کے ساتھ فرمایا کہ کہو تو ابن عباسؓ نے عرض کیا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات شریف کی خبر ہے۔ اس کو پسند فرمایا۔ توضیح یہ کہ حضرت صلعم کو اسی وقت تک اس دنیا میں رکھا کہ اسلام پھیل جاوے اور کلمہ الہی بلند ہو پس فوج فوج داخل ہونے پر اسلام قوی ہو گیا اور اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب پاک صلعم کو اپنے جوار قرب القرب میں اٹھالیا۔ جب اسلام قوی ہو گیا تو مولفہ قلوبہم کی حاجت نہیں رہی پس صدقات ان کے واسطے نہیں رہے اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا۔ فلیہم۔ پس اب باقی سات اقسام یہ ہیں فقیر و مسکین و عامل و نک الرقاب و غارم و فی سبیل اللہ و ابن السبیل ہم۔ اول فقیر۔ والفقیرو من لہ ادنی شئ۔ فقیر وہ شخص کہ جس کے پاس کمتر چیز ہو۔ فہے یعنی تو انگری جو نہا زکوۃ پر ہے اس سے کم موجود ہو۔ پس اس کو سوال کرنا حلال نہیں۔ دوم مسکین۔ والمسکین من لا شئ لہ۔ اور مسکین وہ شخص کہ جس کے واسطے کہ نہ ہو۔ فہے تو اس کو اپنے یومیہ روزینہ یا ستر ڈھانکنے کی قدر کپڑے کا سوال کرنا حلال ہے۔ و هذا مردي عن ابی حنیفۃ۔ اور یہ قول امام ابو حنیفہ سے مروی ہے فہے یہ قول حضرت ابن عباس و جابر بن زید و مجاہد و عکرمہ و زہری و حسن بصری و مالکؒ اور ابو اسحق خاگرد شافعی اور ثعلب و انحنش و ابو عبیدہ و یونس و ابن السکیت و ابن قتیبہ کا ہے اور نہا یہ میں کہا کہ جمیع اہل اللغۃ کا قول ہے۔ مع۔ اور یہی قول اصح ہے۔ ک۔ وقد قیل علی العکس۔ اور اس کے برعکس بھی کہا گیا۔ فہے یعنی فقیر جس کے پاس کچھ نہ ہو اور مسکین جس کے پاس کچھ ہو۔ یہی قول امام شافعی و طحاوی و اصمعی و ابن الانباری کا ہے۔ ع۔ دلیل وجہ۔ اور ہر قول کے واسطے ایک وجہ موجود ہے۔ فہے دلیل قول دوم قولہ تعالیٰ۔ اما السفینۃ نکانت لمساکین یعلون فی البحر۔ یعنی خضر علیہ السلام نے جس کشتی کو عیبدار کر دیا تھا وہ مسکینوں کی تھی جو سمندر میں کام کیا کرتے تھے اس میں کشتی کے مالکوں کو مسکین کہا۔ جواب یہ بطور ترحم و شفقت ہے۔ دلیل قول اول۔ قولہ تعالیٰ او مسکینا فامتریۃ۔ یعنی مسکین جو خاک آلودہ ہے یعنی بھوک سے اپنا پیٹ زمین پر لگائے ہے۔ اور حدیث صحیح میں ہے کہ مسکین وہ نہیں جس کو ایک یا دو لقمہ یا ایک یا دو چھوہارے پھیر دیں بلکہ مسکین وہ ہے کہ پہچانا نہ جاوے تاکہ اس کو کچھ دیا جائے اور نہ وہ کھڑا ہو کر لوگوں سے مانگتا ہے۔ وقال تعالیٰ للفقراء الذین احضروا فی سبیل اللہ الا یم۔ اس آیت میں ان کو ایسا فقیر کہا کہ سوال نہ کرنے سے جاہل ان کو تو انگر خیال کرتا ہے۔ اور بات ممکن نہیں جب تک ظاہر حال اچھا نہ ہو تو معلوم ہوا کہ فقیر کے پاس کچھ ہوتا ہے۔ یہ جہور کی دلیل ہے۔ مفع۔ ثم ما صنفان او صنف واحد مستذکرہ فی کتاب الوصایا انشاء اللہ تعالیٰ۔ پھر فقیر و مسکین دو صنف ہیں

یا ایک ہی قسم ہے ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الوصایا میں ذکر کریں گے۔ فہم یعنی اس مقام پر تو دونوں میں سے ہر ایک مصرف زکوۃ ہے چاہے قسم واحد ہوں یا دو ہوں اور ثمرہ اختلاف باب وصیت میں ظاہر ہو گا حتیٰ کہ اگر کسی نے اپنی تہائی کی زید و فقراء و مساکین کے واسطے وصیت کی تو ابو ضیفہ رحمہ کے نزدیک فقراء و مساکین دو صنف ہیں پس تہائی کے تین حصہ کر کے ایک حصہ زید کو اور ایک حصہ فقراء کو اور ایک حصہ مساکین کو دیا جاوے اور ابو یوسف کے نزدیک آدھا زید کو اور آدھا ان دونوں کو بنا بریں کہ دونوں صنف واحد ہیں۔ فخر الاسلام نے کہا کہ قول ابو ضیفہ صحیح ہے۔ منع۔

فروع زکوۃ دینا ایسے شخص کو روا ہے جس کو سوال کرنا حلال نہیں جب کہ وہ فقیر ہو یعنی مالک نہ ہو نہ ہو یا نصاب نامی نہ ہو جب کہ حاجت مستغرق ہو پس اگر کسی کے پاس بیت سے نصاب غیر نامیہ ہوں یعنی سوائے سونا چاندی و تجارت کے ہوں اور وہ حاجت میں مستغرق ہوں تو بھی وہ شخص فقیر ہے۔ یہیں سے ہم نے کہا کہ زکوۃ عالم کے لیے جائز ہے اگرچہ اس کے پاس ہزاروں کی کتابیں ہوں جب کہ پڑھانے یا صحیح کرنے میں مکرر نسخوں وغیرہ کا محتاج ہو اور اگر یہ کتابیں کبھی جاہل کی ملک ہوں تو اس کو زکوۃ حلال نہیں اگرچہ اس کے پاس نصاب نامی نہ ہو۔ یہی حال صرفہ کے آلات کا ہے جب کہ صاحب حرفہ کے یا غیر صاحب حرفہ کی ملک ہوں۔ حاصل یہ کہ نصاب تین طرح پر ہیں۔ اول وہ نصاب کہ مالک پر زکوۃ واجب کرتا ہے اور وہ نصاب نامی ہے خواہ پیدائش کی راہ سے نامی ہو جیسے سونا چاندی اور خواہ مہیا کرنے سے جیسے اسباب تجارت ہے مگر شرط یہ کہ قرضہ سے سالم ہو۔ پس اس نصاب کا مالک زکوۃ دے اور اس کو زکوۃ لینا حلال نہیں۔ دوم وہ نصاب کہ موجب زکوۃ نہیں یعنی جس میں دونوں باتوں مذکورہ سے کوئی بات نہ ہو پس وہ دو قسم پر ہے ایک یہ کہ مالک کی حاجت میں مستغرق ہو تو مالک کو زکوۃ لینا حلال ہے۔ دوسرے یہ کہ حاجت میں مستغرق نہ ہو تو اس کو زکوۃ لینا حلال نہیں مثلاً کسی کے پاس اثاث البیت اس قدر ہے کہ جس کی قیمت نصاب ہے اور وہ سب کے استعمال کا محتاج نہیں یا غلام یا گھوڑا یا گھر ہے جس کی سولری یا خدمت یا سکونت کا محتاج نہیں تو اس کو زکوۃ لینا حلال نہیں۔ اور اگر ان چیزوں کی طرف اس کو اصلی احتیاج ہو تو اس کو زکوۃ لینا حلال مگر سوال کرنا حرام ہے۔ قسم سوم وہ نصاب جس سے سوال کرنا حرام ہوتا ہے اور وہ ایک روز کار و زینہ ہے پس زکوۃ لینا جائز مگر سوال کرنا حرام ہے پھر بعض شایخ کے نزدیک اگر ایک روز کار و زینہ نہیں مگر اس کو کافی کرنے کی قدرت ہے تو بھی اس کو سوال کرنا حرام ہے اور اس میں اختلاف ہے مفہم عالم فقیر کو زکوۃ و صدقہ دینا جاہل کو دینے سے افضل ہے۔ (الزہدی) سوم عامل وہ شخص تو مگر یا محتاج جس کو امام المسکین نے صدقاً و خیر حاصل کرنے پر مقرر کیا ہو۔ (امکانی)۔ و عامل یدفع الامام الیہ ان مل یقہا ملہ۔ اور عامل امام کو دے دے گا اگر اس نے کام کیا ہو بقدر اس کے مل کے۔ فہم حتیٰ کہ اگر مالکان مال خود لا کر امام کو دے گئے تو عامل مستحق نہ ہو گا اور اگر بعض صدقات کو عامل نے وصول کیا تو اسی میں اس کو ملے گا۔ فیعطیہ ما یسہ و اعونہ پس عامل کو امام اس قدر دے گا جو عامل و اس کے مددگاروں کو کفایت کرے۔ فہم اور ان کے خیال کو بھی مگر اندازہ مدت کا ان کے جانے و آنے تک کا زمانہ ہے۔ (المطہر)۔ اور اس کی وجہ یہ کہ عامل و اس کے ساتھیوں نے اپنے آپ کو مسلمانوں کے کام کے لیے فارغ کر دیا تو رزق کے سوا کچھ

اور یہ بطریق اجارہ نہیں ہے کیونکہ اجارہ میں تو کام و مدت و اجرت سب معلوم ہونا چاہیے۔ پھر عامل کے ساتھی لوگوں میں سے ایک عریف ہے جو عامل کو اہل الصدقات بتلاوے جیسے قبیلہ کا نقیب ہوتا ہے دوم قاسم یعنی بٹائی کرنے والا اور سوم کاتب جو لکھتا جاوے۔ (کما ذکرہ النوویؒ)۔ اور امام المسلمین وقاضی کو زکوۃ میں سے نہیں ملے گا جو اہل الصدقہ کو اپنی زکوۃ خود امام کو دے گیا اس میں سے عامل کو نہیں ملے گا۔ اگر عامل کا قدر کفایت اس قدر ہو کہ جو مال وصول کر لایا ہے سب کو مستغرق کرتا ہے تو نصف سے زیادہ نہیں دیا جائے گا۔ (کافی جوامع الفقہ)۔ اور اگر یہ مال عامل کے پاس ضائع ہو گیا تو دینے والوں کی زکوۃ ادا ہو گئی لیکن عامل کا حق ساقط ہو گیا۔ (المبسوط مع)۔ عامل نے چاہا کہ اپنے مددگاروں کا اور اپنا حق قبل واجب ہونے کے دے دے تو اس کو مال میں سے لینا جائز ہے اور نہ لینا افضل ہے (المخلاصہ)۔ پھر عامل واس کے مددگاروں کو جو قدر کفایت دے گا اس میں درجہ اوسط کی کفایت دے۔ غیر مقدس بالثمن۔ ورحالیکہ اس کا اندازہ آٹھویں حصہ کے ساتھ نہیں ہے۔ خلافاً للشافعی۔ اس میں امام شافعیؒ نے خلاف کیا ہے۔ فہے کہ شافعیؒ کے نزدیک آٹھ قسم مصارف میں ہر ایک کا آٹھواں حصہ ہے تو عامل کا بھی آٹھواں ہوا۔ لیکن المولفۃ قلوبہم۔ چونکہ بالاجماع ساقط ہو چکے ہیں تو سات میں سے ہر ایک کا ساتواں حصہ ہے۔ اور ہمارے نزدیک یہ تقدیر کچھ نہیں ہے۔ لانہ استحقاقہ بطریق الکفایت۔ کیونکہ عامل کا استحقاق تو بطریق کفایت ہے۔ نہ بطور اجرت کیونکہ اجارہ صحیح نہیں اور کسی معاوضہ میں مال زکوۃ دینا بھی صحیح نہیں۔ اور نہ بطور فقر و محتاجی کیونکہ عامل کا تو نگر ہونا بھی جائز ہے۔ ولسہذا یاخذون کان غنیاً۔ اور اسی جہت سے عامل اس کو دے گا اگرچہ وہ تو نگر ہو۔ الا ان فیہ شبهۃ الصدقۃ فلا یأخذہا العامل العاشی تنزیہاً لقراۃ الرسول علیہ السلام عن شبۃ الوسخ۔ لیکن اس مال میں صدقہ کا شبہ ہے جو عامل نے پایا تو ایسے صدقہ کو ہاشمی عامل نہ لے گا واسطے پاک رکھنے قرابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے میل کچیل کے شبہ سے۔ نہ اسی واسطے ہاشمی کو عامل ہونے سے حدیث میں ممانعت وارد ہے مصنف۔ بالجلہ ہاشمی کو حلال نہ ہونا بوجہ کرامت قرابت حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم۔ والغنی لادیوانیہ فی استحقاق الکرامۃ۔ اور تو نگر یعنی غیر ہاشمی استحقاق کرامت میں ہاشمی کا مقابل نہیں ہو سکتا۔ فلم تعتبر الشبۃ فی حقہ۔ تو غنی کے حق میں شبہ صدقہ کا اعتبار نہ ہوا۔ نہ جو ہاشمی مکرم کے حق میں معتبر تھا۔ حاصل مقام یہ کہ عامل نے اللہ تعالیٰ کے واسطے کام کیا تو پھر جو کچھ اس کو بطور کفایت دیا گیا اگرچہ کام کے بعد دیا گیا ہے ضرور اس میں صدقہ کا شبہ ہے پس عامل غیر ہاشمی میں سے فقیر و غنی دونوں کو حلال ہے۔ اور شبہ کیونکہ نص قرآنی میں عامل کو فقرا پر عطف فرمایا تو صدقہ جیسے فقراء کے لیے ہوا عامل کے لیے بھی ہوا اگرچہ تو نگر ہو اور اگر عامل ہاشمی ہے خواہ فقیر ہو یا تو نگر ہو تو اس کو حلال نہیں کیونکہ حدیث میں ہے کہ یہ صدقات تو لوگوں کے میل کچیل سے ہیں اور یہ حلال نہیں واسطے محمد کے اور نہ واسطے آل محمد کے (رواہ مسلم)۔ اور حدیث میں ہے کہ ہم اہل البیت ہیں ہمارے واسطے صدقہ حلال نہیں ہے۔ (رواہ البخاری)۔ پھر ہاشمی اطواد ہاشمی ہیں یعنی علی و عباس و جعفر و حارث بن

عبدالمطلب اور ان کی اولاد۔ اور یہی قول مالک اور صحیح قول شافعی ہے اور بنوالمطلب پر بھی حرام کہتے ہیں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اہل یمین کے صدقات وصول کرنے کو بھیجا تو یہ تصریح نہیں کہ صدقات میں سے ان کو دیا اور ہاشمی عامل کو صدقات کے سوائے دوسرے مال سے رزق دینا جائز ہے (کافی الخلاصہ)۔ طالب العلم کو زکوۃ لینا جائز ہے جب کہ دین روشن کرنے کے لیے تحصیل میں مشغول ہو۔ الواقعات۔ ت۔ د۔ چہارم۔ وفي الرقاب یعنی نیک الرقاب۔ فے رقاب جمع رقبہ یعنی گردن۔ پس مال زکوۃ گردن چھڑانے و آزاد کرانے میں صرف کیا جاوے اور اس کی دو صورتیں ممکن ہیں اول یہ کہ غلاموں کو خرید کر آزاد کر دیا جاوے لیکن یہ صورت نہیں لی اور دوم اختیار کی یعنی۔ ان یکان المکاتبون منافی فک رقابہم۔ یہ کہ مکاتبوں کی اعانت کی جاوے مال زکوۃ سے اپنی گردنیں آزاد کرانے میں۔ وهو المنقول۔ اور یہی تفسیر منقول ہے۔ فے یعنی قولہ تعالیٰ وفي الرقاب کی تفسیر یہی منقول ہے کہ مکاتبوں کی مدد کی جاوے جیسا کہ مترجم نے تفسیر میں ابن کثیر و ابن جریر وغیرہ سے بسوط نقل کیا ہے۔

پھر واضح ہو کہ قولہ تعالیٰ فکاتبوہم ان علمتم فیہم خیرا واتوہم من مال اللہ الایہ۔ میں مکاتب کرنے پر ترغیب دی اور مکاتب وہ غلام جس کے مولیٰ نے لکھایا کہا کہ جب مجھے اس قدر مال ادا کرے کہ تو آزاد ہے پس مولیٰ نے موافق ارشاد الہی عزوجل اس کو مکاتب کیا اور امام نے تمام مسلمانوں کی طرف سے ان کے اموال زکوۃ سے اس کی ادائیگی کتابت میں مدد کی بالجملہ فی الرقاب یہی کہ مکاتبوں کی اعانت میں دیا جاوے۔ اور یہی قول مالک و شافعی واحد اور اکثر علماء کا ہے اور برادرین عازب سے روایت ہے کہ ایک شخص نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مجھے ایسا عمل بتلائیے کہ جنت سے قریب اور دوزخ سے دور کرے فرمایا کہ بروہ آزاد کر اور گردن چھڑا دے۔ اس نے عرض کیا کہ کیا یہ دونوں ایک نہیں ہیں فرمایا کہ نہیں بلکہ آزاد کرنا یہ کہ تنہا اس کو آزاد کر اور گردن چھڑانا یہ کہ اس کے ثمن میں تو بھی مدد کر۔ (رواہ احمد و ابن حبان و المحکم بم. معف). تو اگر مکاتب کو دینا بھی جائز ہے اگرچہ جانتا ہو۔ (المخلاصہ والمحیط)۔ واضح ہو کہ غلام جو مال پارے در حقیقت ملک مولیٰ ہے اور مکاتب بھی غلام ہے لیکن مولیٰ کا احسان ہے کہ اس کی کمائی اسی کی ٹھہرائی پھر اگر مکاتب اپنا بدل کتابت ادا نہ کر سکے تو قاضی اس کو پھر مملوک کر دے گا اور جو کچھ مال اس کے پاس ہے سب اس کے مالک کا ہے۔ م۔ اگر تو اگر کے مکاتب کو زکوۃ دی گئی پھر وہ عاجز ہو گیا تو مولیٰ کو یہ مال لینا حلال ہے ع۔ ہاشمی کے مکاتب کو زکوۃ دینا نہیں جائز کیونکہ ایک وجہ سے یہ مال مولیٰ کے ملک میں دیا گیا اور شبہ ایسی صورت میں بمنزلہ حقیقت کے ہے۔ (محیط السرخسی)۔ مصرف یخیم الغار میں جمع غارم۔ وانما من لہم دین ولا یملک نصابا فاضلا عن دینہ۔ اور غارم وہ شخص کہ جس پر قرضہ ہو اور اپنے قرضہ سے فاضل کسی نصاب کا مالک نہ ہو۔ فے یعنی مال بقدر قرضہ ہو یا اس کا قرضہ لوگوں پر ہو جس کو وصول نہ کر سکتا ہو اور اس کے سوائے نصاب نہ ہو۔ (الذخیرہ۔ ع. ف. ن) عورت فقیرہ کا مہر اس کے شوہر تو نظر پر ہے کہ مانگے تو وہ دے دے تو ایسی عورت کو دینا جائز نہیں ورنہ جائز ہے۔ ف. فقیرہ کو دینے سے

قرضدار کو دینا بہتر ہے۔ (المضمرات الظہیریہ ص ۵۰)۔ وقال اشافعی من تحمل غرامۃ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ غلام وہ ہے جو برداشت کرے غرامت فہ یعنی اپنا مالی خسارہ و نقصان۔ فی اصلاح ذات البین۔ اصلاح ذات البین۔ فہ یعنی مسلمانوں کے باہمی اختلاف و بھوٹ کی اصلاح کرنے میں۔ تاج الشریعہ۔ و اطفاء النائرة اور بجھانے میں صداوت کی آگ کی جو بھڑک اٹھی۔ بین القبیلین۔ دو قبیلہ کے درمیان۔ فہ پس اس شخص نے اپنا مال خرچ کر کے یا اپنی کمائی چھوڑ کر ان دونوں گروہوں کی بھوٹ دور کرنے میں اللہ تعالیٰ کے واسطے کوشش کی یہاں تک کہ دونوں میں اتفاق و محبت ہو گئی مگر یہ بیچارہ مالی خسارہ میں پڑ گیا تو امام المسلمین تمام مسلمانوں کے مال زکوۃ سے اس مرد نیک کو دیوے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہاں ایسے شخص کو بھی دیا جاوے مگر غلام وہی جس پر قرضہ چڑھا ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ اکثر جہاں رستم نکاح وغیرہ کی شادی میں حد شرعی سے زائد اسراف کرتے بلکہ اکثر رسوم غمی میں خلاف شرع کھانا وغیرہ کرنے میں قرضدار ہو جاتے ہیں ایسے لوگ تمام مسلمانوں کی طرف سے مستحق نہ ہوں گے مگر جب کہ توبہ کر لیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

مصرف ششم۔ فی سبیل اللہ۔ اور راہ الہی میں۔ فہ اس میں اقوال ہیں ازاں جملہ یہ کہ فی سبیل اللہ سے مراد تمام وجوہ قربت کے ہیں یعنی ہر ایسا کام جس سے قرب الہی حاصل ہو (کمافی البدائع ج ۱)۔ اور معروف مذہب میں یہ جو مصنفؒ نے ذکر فرمایا کہ منقطع الغزاة عند ابی یوسف۔ غازیوں کا منقطع ابو یوسف کے نزدیک فہ یعنی ابو یوسف کے نزدیک فی سبیل اللہ سے مراد غازیوں میں سے جو اپنے مال سے منقطع ہوا یا فقیر و محتاج ہے اور یہی قول ابو حنیفہ و شافعیؒ کا ہے۔ (السروجی والکاکی وابن المنذر و خزائن الاکل۔ مع)۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ (المضمرات ص ۵۰)۔ لانه المتفام عند اطلاق۔ کیونکہ مطلق فی سبیل اللہ کہنے کی صورت میں بھی مفہوم متباہر ہوتا ہے۔ فہ گویا یہی حقیقت شرعیہ ہو گیا ہے تو حاصل یہ کہ آیت میں فی سبیل اللہ سے مراد غازیوں میں سے فقیر ہیں کہ ان کو زکوۃ میں سے دیا جاوے۔ وعند محمد منقطع الحاج۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک حاجیوں میں کا منقطع۔ فہ یعنی جو حج میں مال سے منقطع ہو یا کسی وجہ سے وہ محتاج ہو۔ یہی امام احمد کا قول و مختار بخاریؒ ہے۔ ع الکاکی۔ اور ابن المنذر نے قول محمدؒ مثل ابو حنیفہ نقل کیا۔ متوید اس کے جو امام اسبیجانیؒ نے لکھا کہ مراد اہل جہاد میں اور کچھ اختلاف بیان نہیں کیا۔ اور دیری میں ہے کہ فی سبیل اللہ ایسے حاجی و غازی جو اپنے اموال سے دور پڑ گئے ہوں (السروجی مع)۔ شاید فقراء و غازیوں میں اتفاق ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک منقطع حاجی بھی شامل ہیں م۔ لما روی ان رجلا جعل بعیر الہ فی سبیل اللہ فامرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یحمل علیہ الحاج۔ کیونکہ روایت ہے کہ ایک شخص نے اپنا ایک اونٹ فی سبیل اللہ کر دیا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ارشاد فرمایا کہ اس پر حاجیوں کو سوار کرے۔ فہ چنانچہ البواؤ کی حدیث میں ہے کہ ابو معقل کو ارشاد کیا کہ اپنا اونٹ جو فی سبیل اللہ کر چکا ہے اس عورت ام معقل کو حج میں سوار جانے کو دیدے کہ یہ بھی فی سبیل اللہ ہے۔ (وقدر رواہ احمد و کذا روی فی حدیث النسائی والحاکم والبخاری والطبرانی)۔ اور بخاری کی حدیث صحیح میں ہے کہ ہم لوگوں کو حج کے واسطے حضرت صلعمؒ نے زکوۃ کے اونٹوں پر سوار کر دیا۔ اور نیز صحیح میں ہے کہ خالدؒ نے اپنی ورع کو فی سبیل اللہ وقف کیا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ فی سبیل اللہ یعنی جہاد میں زرہ وغیرہ وقف کی ہے۔ مع۔ مخفی نہیں کہ

حدیث ام معقل میں شاید عام معنی رکھے ہوں تو وہ جمیع وجوہ تقرب کو شامل ہیں حالانکہ مسجد بنانے وغیرہ میں بالاتفاق مال زکوۃ صرف نہ ہوگا اور یہاں بحث یہ آیت میں فی سبیل اللہ سے کیا مراد ہے۔

پھر واضح ہو کہ فقراء عام ہیں اور غازی فقیر یا حاجی فقیر خاص ہو گیا۔ اور بھی واضح ہو کہ حاجی جب کہ فقیر ہو الیس اگر وہ سبیل اللہ میں داخل نہ ہو تو بھی اس کو فقیر یا ابن السبیل کے معنی میں بالاتفاق مال ملے گا۔ معاف۔ ہاں فرق یہ ہوگا کہ اس وقت اس کو حاجت سے زیادہ لینا روا نہیں ہے اور فقیر کو جس قدر ملے سب لینا جائز ہے۔ م۔ دلائع الی اغنیاء الغناۃ عندنا۔ اور ہمارے نزدیک تو نگر غازی پر زکوۃ صرف نہ کی جائے گی۔ ف۔ طلالا للشافعی۔ ع۔ لان المعوف هو الفقراء۔ کیونکہ جو زکوۃ کا مصرف ہے وہ فقرار پر منحصر ہے۔ ف۔ پس تو نگر غازی مصرف نہیں ہے لیکن عامل اس سے مستثنیٰ ہے کیونکہ عامل کو قدر کفایت دیا جائے گا اگرچہ وہ تو نگر ہو۔ م۔ مع۔ مصرف ہفتم۔ وابن السبیل۔ یعنی ساتواں مصرف ابن السبیل ہے۔ من کان له مال فی وطنہ۔ ابن السبیل وہ شخص کہ جس کا مال اس کے وطن میں ہو۔ ف۔ حتی کہ وہ درحقیقت تو نگر ہے۔ دھونی مکان ۲ اخر لاشئ له خیر۔ حالانکہ بالفعل وہ ایسے مقام دیگر میں ہے کہ اس کے ملک میں یہاں کچھ نہیں ہے۔ ف۔ پس اس راہ سے وہ فقیر ہے۔ پس اس کو زکوۃ سے قدر حاجت سے زیادہ لینا حلال نہیں۔ اسی کے ساتھ لاحق ہوا وہ شخص کہ وطن میں ہو مگر مال پر قابو نہ ہو۔ ہ۔ مثلاً مال میعاد ہو یا مدیون غائب یا مفلس یا شکر ہو اگرچہ گواہ موجود ہوں علی الاصح۔ د۔ کیونکہ اعتبار تو محتاجی کا ہے۔ پھر مال وصول ہونے تک اگر اس کے پاس زکوۃ کے مال سے کچھ بچ رہا تو اس کو صدقہ کرنا واجب نہیں ہے۔ (التبیین ص)۔ ابن السبیل کو صدقہ لینے سے قرضہ لینا بہتر ہے۔ (الظہیر ص)۔ یعنی جب کہ غالباً ادا کرنے پر قادر ہوگا۔ م۔

واضح ہو کہ عطاء نے ابوسعید خدریؓ سے مرفوع روایت کی کہ کسی تو نگر کو صدقہ طلال نہیں سوائے پانچ کے ایک غازی فی سبیل اللہ کو۔ دوم اس کو جو صدقات پر عامل ہو۔ سوم غارم کو۔ چہارم اس شخص کو جس نے صدقہ کی چیز اپنے مال سے خریدی۔ پنجم وہ کہ مسکین کو جو صدقہ ملا ہو اس نے اس تو نگر کو ہدیہ دے دیا۔ (رواہ ابو داؤد)۔ یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ غازی تو نگر کو زکوۃ جائز ہے اور غارم وہ کہ اصلاح ذات البین میں اس کا مال خسارہ ہوا ہو اگرچہ وہ تو نگر ہو۔ علمائے ضعیف نے جواب میں تکلف کیا کہ مراد غنی سے وہ ہے جو کمائی پر قدرت رکھتا ہو۔ وفیہ نظر۔ اور بعض نے کہا کہ معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیحین میں ہے کہ فترونی فقرائکم۔ یعنی ان کے تو نگروں سے زکوۃ لے کر ان کے فقیروں میں واپس کی جائے گی۔ اس سے ظاہر ہے کہ مصرف فقراء ہیں تو اس کے معارضہ میں حدیث ابو داؤد مقبول نہ ہوگی۔ اس میں بھی نظریہ ہے کہ عامل تو نگر بالاتفاق پاوے گا اور جیسے وہ مسلمانوں کے کام میں لگا رہا اسی طرح غارم و غازی بھی ہے۔ اور شاید تحقیق یہ ہو کہ آیت میں غارم بمعنی مدیون ہے اور غارم بمعنی مصلح بین القبیلین جب غرم ہو خسارہ اٹھاوے اور اہم الیس مال زکوۃ سے اس کو دیدے تو عامل کے ساتھ الحاق کر کے اس کو روا ہے لیکن کلام عنقریب آوے گا اور غازی تو نگر شاید کہ راہ میں محتاج ہو یا سرحدی حفاظت میں عامل کے ساتھ لاحق ہو۔

ورد مخفی نہیں کہ غازی تو نگروں کے مصرف سے شاید کچھ نہیں بچے گا جو لنبج اپا، بچ فقیروں کو پہونچے مگر بقول شافعی جب کہ صرف ساتویں حصہ میں سب غازی رکھے جاویں اور یہ مقام غور ہے کہ جس سے ایک مجتہد کے سب فروغ نہ لینے میں مشکل لاحق ہوتی ہے۔ فافہم۔ م۔ قال فہذہ۔ مصنف نے کہا کہ پس یہ ساتوں مذکورہ بالا۔ جہات الزکوۃ۔ مصارف زکوۃ کی راہیں ہیں۔ فے یعنی زکوۃ کا مصرف کرنا فقط انہیں جہات میں ہوگا ان سے تجاوز و تجاوز نہیں ہو سکتا۔ فلما لک ان یدفع الی کل واحد منهم۔ پس ہر ایک کو اختیار حاصل ہے کہ قدر زکوۃ کو ان اقسام میں سے ہر ایک کو دے دے فے یعنی قدر زکوۃ کے برابر یا کم و بیش لکڑے کر کے ہر صنف کو ایک ٹکڑا دے دے۔ ولہ ان یقتصر علی صنف واحد۔ اور اس کو اختیار ہے کہ ایک ہی صنف پر اقتصد کرے۔ فے حتی کہ جو مقدار زکوۃ ہے اس کو مثلاً فقراء کے قسم یا اور کسی قسم واحد پر تقسیم کر دے۔ م۔ بلکہ چاہے کسی قسم کے ایک ہی شخص کو دیدے۔ ف۔ بلکہ ایک ہی شخص کو دے دینا افضل ہے جب تک کہ قدر مذکور ایک نصاب کامل نہ ہو۔ (الزاہدی)۔ اور اگر نصاب بھی اور جس کو دیتا ہے وہ قرض وار ہو کہ قرضہ ادا کر کے اس کے پاس نصاب سے کم بچے گا تو بھی یہی حکم ہے۔ یوں ہی اگر خیالدار ہو کہ تقسیم کرنے میں ہر ایک کو نصاب سے کم پہونچے گا تو بھی یہی حکم ہے (الغاضی خان)۔ وقال اشافعی لا یجوز الا ان یصرف الی ثلثہ من کل صنف۔ اور امام شافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہے مگر یہ کہ صرف کی جاوے تین فرد پر ہر قسم سے۔ فے یعنی سات اصناف مذکورہ میں سے ہر صنف کے تین افراد پر صرف کرے حتی کہ تین فقیروں و تین مسکینوں و تین سکاتہوں و علی ہذا قبیل کو دے اور یہ نہیں جائز کہ ایک ہی شخص یا ایک ہی صنف کو تقسیم کر دے۔ لان الاضافۃ بحرف اللام للاستحقاق۔ کیونکہ حرف لام سے اضافت تو استحقاق کے واسطے ہوتی ہے فے اور آیت کریمہ میں بھی اضافت ہے یعنی قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء والمساکین الخ۔ پس للفقراء کے معنی یہ ہوئے کہ فقراء ان صدقات کے مستحق ہیں اور صیغہ کے کمتر تین افراد ہونا ضرور ہیں۔ اس دلیل میں کئی وجہ سے کلام ہے از انجملہ یہ کہ استحقاق ملکیت یہاں ممکن نہیں ورنہ جمیع فقراء مثلاً جو شمار سے باہر ہیں سب کی ملکیت اس مال میں ثبوت ہو جاوے اور پھر روانہ ہوگا کہ ان میں سے صرف تین کو غیروں کا حق دے دیا جاوے

ازاں جملہ امام نووی نے جو علمائے شافعیہ سے ہیں کہا کہ اگر صنف فقراء میں مثلاً تین سے زائد ہوں تو ان کی ملک ثبوت نہ ہوگی اور تین کی ملک بھی ان کے وارثوں کو منتقل نہیں ہوتی تو یہ ملک نہیں ورنہ منتقل ہونا ضرور تھا تو ملک واستحقاق کے معنی نہیں ہو سکتے۔ اور ازاں جملہ فی الرقاب اور فی سبیل اللہ میں لام نہیں بلکہ فے ہے مگر مجازاً بمعنی لام لینے سے بھی یہاں ملک واستحقاق کے معنی بالہدایہ باطل ہیں۔ اس کے سوائے مفاسد بہت ہیں چاہو صینی وغیرہ میں دیکھو۔ ولنا ان الاضافۃ لبیان انہم مصادف للاثبات الاستحقاق۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اضافت مذکورہ (جو بذریعہ لام کے ہے) واسطے بیان اس امر کے ہے کہ یہی اصناف مصارف زکوۃ ہیں یعنی جہاں زکوۃ صرف کی جاوے گی نہ واسطے استحقاق ثابت کرنے کے۔ فے یعنی لام واسطے اختصاص کے ہے اور کلمہ انما واسطے حصر کے تو اذیت

میں بیان اس امر کا ہے کہ صدقات کا اختصاص انہیں اصناف میں ہے غیروں میں تجاوز نہیں ہے۔ اور لام کے یہ معنی نہیں کہ ان لوگوں کا حق ہے۔ وهذا لما حرف ان الزکوۃ حق اللہ تعالیٰ۔ اور یہ اس لیے کہ معلوم ہو چکا کہ زکوۃ حق اللہ تعالیٰ ہے۔ ویعلیٰ الفقہ صارو امصارف۔ اور بوجہ محتاجی کے یہ اصناف مذکورہ اس کے مصارف ٹھہرے۔ منے یعنی ان میں زکوۃ صرف ہو۔ پس جو کوئی محتاج ہو اس کو قدر واجب دینے سے زکوۃ کی بندگی ہو جائے گی خواہ سب اصناف کے محتاج ہوں یا ایک قسم یا ایک شخص ہو۔ فلا یتانی باختلاف جہانہ۔ تو محتاجی کے جہات مختلف ہونے کی طرف انتفات نہ کیا جائے گا۔ منے یعنی محتاجی ہونا ادائے زکوۃ کو کافی ہے خواہ محتاجی بہت فقر ہو یا مسکینی یا غرمت یا مسافرت وغیرہ پس ان سب جہات کا لحاظ کچھ شرط نہ ہوا۔ والذی ذہنیا الیہ مروی عن عمرو ابن عباس۔ اور یہ مذہب جس پر ہم گئے ہیں حضرت عمرو ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ منے ابن جریر نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اس آیت میں روایت کی کہ ان اصناف میں سے جس صنف کو دے دے ادا ہوگی۔ اور اسی کے مانند ابن عباس سے روایت کی۔

واضح ہو کہ بیت المال میں چار قسم کے اموال جمع ہوتے ہیں۔ اول چرائی جانوروں کی زکوۃ اور پیداوار کا عشر اور جو مسلمان تاجروں سے راہ کا عاشر وصول کرتا ہے۔ قسم دوم وہ پانچواں حصہ جو جہاد کی غنیمت یا معدن و رکاز سے وصول ہوا ان دونوں قسموں کا مال انہیں اصناف میں صرف ہوگا جن کو حق عز و ظل نے قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء والمساکین الآیہ۔ میں بیان فرمایا ہے۔ ہاں غنیمت میں سے ذوی القربی کا حصہ ہمارے نزدیک ساقط ہے اور شافعی کے نزدیک ثابت ہے۔ قسم سوم اموال خراج و جزیرہ اور بنو تغلب کا مصالحہ اور جو مال کہ عاشر نے ذمی و حربی تاجروں سے وصول کیا۔ یہ اموال دریاؤں پر پل بنانے و سڑکیں و نہریں و رباطات و سرائیں بنانے میں اور عدالت کے طاکوں و کوتوال وغیرہ و مدارس کے معلموں و اہل لشکر کی تنخواہوں میں صرف ہوگا۔ قسم چہارم وہ مال جو میت کے ورثہ سے بچ رہا یا وہ لاوارث مرا تو یہ مال فقیر مردوں کے کفن اور لاوارث بچوں کی کفالت اور کمائی سے عاجزوں کی دستگیری میں اور شفاخانہ جاری کرنے و اسی قسم کے کاموں میں صرف ہوگا پس سلاطین پر واجب ہے کہ ان اموال کو انہیں مصارف میں صرف کریں اور خود قسم سوم سے صرف اس قدر لیں جو ان کو مع وزیر اورداد گاروں کی کفایت کرے اور اگر ایسا نہ کیا تو ظلم مفسد قرار پادیں گے اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک جوابدہ ہوں گے شرح مختصر الطحاوی للاسیجانی۔ مع۔ ولا یجوز ان یدفع الزکوۃ الی ذمی۔ اور جائز نہیں ہے کہ زکوۃ کسی ذمی کو دی جاوے۔ منے ذمی وہ یہودی یا نصرانی یا نجوسی یا ہندو وغیرہ جو اسلام کی حکومت میں مطیع ہو کر رہتا ہے اور ہم اس کی جان و مال کی حفاظت کے ذمہ دار ہیں۔

واضح ہو کہ صدقات تین قسم ہیں اول فریضہ یعنی زکوۃ۔ دوم واجبہ مانند نذر و کفارات و صدقۃ الفطر۔ سوم مستحبہ جو سوائے مذکورہ ہیں۔ پھر اگر ذمی محتاج ہو تو امام و فیروز کو یہ اختیار نہیں کہ صدقہ زکوۃ میں سے اس کو دے۔ بقولہ علیہ السلام معاذ اللہ عنہا من اغلیا ثمنہا و دہانی فقرائہا۔ بدلیل آنکہ معاذ رضی اللہ عنہ کو فرمایا تھا کہ زکوۃ کو ان کے تو گروں سے لے اور ان کے فقیروں میں پھیر دے۔

فے صحاح الستہ میں یوں ہے کہ پھر ان کو آگاہ کر کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر ان کے اموال میں صدقہ فرض فرمایا ہے جو ان کے تو نگروں سے لیا جائے گا اور ان کے فقیروں میں پھیر دیا جائے گا۔ حاصل یہ کہ مسلمانوں سے لے کر انھیں کے فقر اور میں تقسیم کر دیا جائے گا۔ ابن المنذر نے نقل کیا کہ اسی پر اجماع ہے۔ مع دیدفع الیہ ماسوی ذلک من الصدقة۔ اور ذمی کو ماسولے زکوۃ کے ہر صدقہ دینا جائز ہے۔ فے خواہ واجبہ ہو یا مستحبہ۔ وقال الشافعی۔ اور کہا شافعی۔ فے اور مالک نے کہ لا یدفع۔ نہیں دے دھوسا دایۃ عن ابی یوسفؒ اور سی ایک روایت ابو یوسفؒ سے ہے۔ اعتباراً بالزکوۃ۔ برقیاس زکوۃ کے۔ فے یعنی جیسے زکوۃ دینا ذمی کو بالاتفاق نہیں جائز ہے اسی قیاس پر دیگر صدقات بھی نہیں جائز ہیں اور ابو یوسفؒ سے اصح روایت یہ کہ ذمی کو زکوۃ و صدقہ واجبہ دینا نہیں جائز ہے اور صدقہ نقل دینا روا ہے۔ مع۔ بالجملہ ذمی کو زکوۃ بالاتفاق منع اور صدقہ نقل بالاتفاق روا اور صدقہ واجبہ مثل نذر و نذر کفارات میں اصح روایت ابو یوسفؒ سے منع اور امام ابو حنیفہ و محمد سے جواز مگر فقہاء مسلمین کو دینا بہتر ہے شرح الطحاویؒ۔ ولنا قولہ علیہ السلام تصدقوا علی اهل الادیان کلہا۔ ہماری دلیل جواز یہ حدیث ہے کہ سب دین والوں کو صدقہ دو۔ فے رواہ ابن ابی شیبہ عن جریر بن عبد الحمید عن اشعث عن جعفر عن سعید بن جبیر مرسلانی قولہ تعالیٰ ما تنفقوا من خیر الیون الیکم۔ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تصدقوا علی اهل الادیان۔ (وسوے غحہ عن محمد بن الحنفیہ)۔ رہا حربی محارب اور حربی مستامن تو ان کو دینا بالاجماع نہیں جائز ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا انما ینہاکم اللہ عن الذین قاتلوکم الایہ۔ مفع۔ اگر کہا جاوے کہ پھر صدقہ زکوۃ بھی دینا جائز ہوگا جواب دیا کہ لونا حدیث معاذ نقلنا بالجواز فی الزکوۃ۔ اگر معاذ رضی اللہ عنہ والی حدیث نہ ہوتی تو ہم ذمی کو زکوۃ دینا جائز ہونے کے قائل ہوتے۔ فے اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مشہور ہے کہ اس کو ائمہ نے قبول کیا ہے۔ بلکہ زکوۃ کے عدم جواز پر وارد ہے فافہم واضح ہو کہ سراج سے ہندیہ میں لایا کہ حربی مستامن کو نقل صدقہ دینا ہے اور اسی پر زلیعی نے تبیین میں جزم کیا لیکن کلام ابن الہمام وعینی ونقل السمر عن الغایۃ متفق ہیں کہ نہیں جائز ہے اور اسی پر اعتماد ہونا چاہیے۔ اور ذمی کے مسئلہ میں ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ ہے۔ کہانی الحادی۔ اور ذمی کو عشر دینا بھی نہیں جائز ہے۔ ت۔ ولایبنی بہا مسجد۔ اور مال زکوۃ سے کوئی مسجد نہیں بنائی جاوے۔ فے یعنی اس سے مسجد بنانا نہیں جائز اور نہ نل و سقایہ بنانا اور نہ کنوئیں و نہریں کھودنا اور نہ حج و جہاد وغیرہ میں صرف کرنا۔ مع۔ ولا یکن بہا میت۔ اور نہ مال زکوۃ سے کسی میت کو کفن دیا جاوے۔ فے کہ یہ بھی جائز نہیں۔ لانعدام التملیک وهو الرکن۔ کیونکہ اس میں مالک کرنا منعدم ہے حالانکہ مالک کرنا زکوۃ کا رکن ہے۔ فے کیونکہ زکوۃ وہ فعل ہے کہ نصاب موجب میں سے اپنے وقت پر جو مقدار اس نصاب میں ہو اس کا کسی فقیر کو مالک کر دے۔ یہ اس بنا پر کہ زکوۃ نام فعل کا ہے اور ابن الہمام نے کہا کہ اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے زکوۃ کو صدقہ فرمایا یعنی لقولہ انما الصدقات للفقراء الخ۔ اور صدقہ کی حقیقت یہ کہ فقیر کو مال کا مالک کر دے۔ پس عمارت بنانے میں یہ تملیک نہ ہونا ظاہر ہے اور میت کو کفن دینے میں بھی کیونکہ میت اس لائق نہیں کہ اس کو مالک کرے بلکہ کفن دینا میت کو یا اس کے وارثوں کو مالک

کرنا بھی نہیں ہوتا چنانچہ مسئلہ ہے کہ اگر زندہ نے میت کو قبر سے نکال لیا اور گم کر دیا تو کفن جس نے دیا تھا اسی کو واپس ہوگا نہ وارثان میت کو۔ مفہوع۔ ولا یقتضی بہا دین میت۔ اور مال زکوٰۃ سے کسی میت کا قرضہ بھی ادا نہ کیا جائے گا۔ فہے ہمارے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بالاجماع کیونکہ تملیک یہاں بھی نہیں لان قضاء دین الغیر لا یقتضی التملیک منہ۔ کیونکہ غیر کا قرضہ ادا کرنا اس کی ملک میں دینے کو مقتضی نہیں ہے۔ یعنی اگر آدمی نے غیر کا قرضہ ادا کیا تو ادا ہو جائے گا مگر یہ لازم نہیں کہ مال پہلے قرضدار کی ملک ہو کر قرض خواہ کو ادا ہو کیونکہ یہاں ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر زید نے بکر قرضدار کی طرف سے خالد کی ملک ہو کر قرض خواہ کو ادا کیا تو خالد نے زید سے سچا اقرار کر دیا کہ ہمارے درمیان کچھ قرضہ نہ تھا قرض خواہ کو قرضہ دے دیا پھر بکر و خالد نے زید سے اس سے ظاہر ہوا کہ اگر پہلے وہ قرضدار کی ملک ہو کر ادا تو زید مختار ہے کہ خالد سے اپنا مال واپس کرے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اگر پہلے وہ قرضدار کی ملک ہو کر ادا ہوتا تو واپس لینے کا اختیار بکر کو ہوتا نہ زید کو۔ تو معلوم ہوا کہ قرضدار کی تملیک نہیں لازم ہے۔ لاسیما فی المیت۔ خصوصاً میت کی صورت میں۔ فہے میت کی تملیک کچھ نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ قابل تملیک ہی نہیں رہا۔ ابن الہمامؒ نے کہا کہ غیر کا قرضہ ادا کرنے میں غیر کی تملیک اس وقت لازم نہیں ہوتی کہ جب غیر نے حکم نہ دیا ہو۔ اور اگر غیر نے حکم دیا یعنی زندہ قرضدار نے دوسرے سے کہا کہ میرا قرضہ ادا کر دے تو قرض خواہ پہلے اس مال کو قرضدار کی نیابت میں قرضدار کے لیے قبضہ کر کے پھر اپنے قرضہ کی وصولی میں قابض ٹھہرے گا۔ اور غایۃ البیان میں محیط و مفید سے لایا کہ اگر زکوٰۃ کے مال سے کسی زندہ یا مردہ کا قرضہ اس کے حکم سے ادا کیا تو جائز ہے یعنی جب کہ قرضدار مذکور فقیر محتاج ہو۔ فتاویٰ قاضی خاں میں بھی ظاہر اسی حکم کے موافق ہے لیکن ہدایہ و خلاصہ میں عدم جواز از جانب میت ہے چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ اگر ادا کرنے کی نیت سے مسجد بنائی یا حج یا عتق کیا یا کسی زندہ یا مردہ کا قرضہ بدوۃً اجازت زندہ کے ادا کیا تو جائز نہیں ہے۔ پس اجازت میں زندہ کی قید لگانا بیان ہے کہ مردہ میں اجازت یا بے اجازت کسی طرح جواز نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ بھی بیان کی گئی کہ جواز کے واسطے ضرور تھا کہ قرض دار کی ملکیت میں دنیا متحقق ہو جاوے اور مردہ کی اجازت اسی صورت سے ہو سکتی ہے کہ مرنے کے قریب اس نے محتاجی میں تو نگر کو زکوٰۃ سے اپنے قرضہ ادا کرنے کا حکم دیا تھا پھر مر گیا تو نگر نے ادا کیا پس میت کے حکم دینے کے وقت ادا نہیں کیا ورنہ زندہ کا ادا قرض ہونا اور جب بعد مرنے کے ادا کیا تو اس وقت مردہ قابل تملیک نہ تھا حتیٰ کہ قرض خواہ کا قبضہ اس کی نیابت میں ہوتا۔ اگر کہا جاوے کہ مردہ بعد موت کے اپنی ضروریات تجہیز و تکفین کے تدبیر کا مالک رہتا ہے تو اس قرضہ کی ضرورت میں بھی مالک ہونے کے قابل کیوں نہ ہو جواب یہ کہ زندگی و قابلیت میں جس مال کا مالک ہو چکا تھا اس میں سے بقدر تجہیز و تکفین کا مالک رہے گا اور بعد موت کے نئی ملکیت حاصل کرنے کے قابل نہیں رہا۔ اب ایک اشکال یہ پیدا ہوا کہ مسئلہ واپس زید میں جب کہ بکر و خالد نے قرضہ نہ ہونے کا اقرار کیا ہے قرضدار کی تملیک ہو چکی جب کہ ادائیگی اس قرضدار فقیر کے حکم سے ہو غایت یہ کہ قرض خواہ کا ذاتی قبضہ مٹ گیا لیکن اس سے بکر کے لیے نیابت کا قبضہ صحیح رہنا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسئلہ: زید نے اپنی موجودہ نصاب کی زکوٰۃ دینی چاہی پس فقیر کو حکم دیا کہ میرا قرضہ جو فلاں پر ہے وصول

کرے اور نیت کی کہ زید کے پاس جو مال میں موجود ہے اس کی زکوٰۃ میں وصول کرے تو جائز ہے۔ اگر زید نے قرضدار مذکور کو جو محتاج ہے اپنا قرضہ سب یا تھوڑا بہ نیت زکوٰۃ صدقہ دیا تو یہ اسی مال قرضہ کی زکوٰۃ سے جائز ہے اور دوسرے مال عین کی زکوٰۃ یا کسی دوسرے پر قرضہ کی زکوٰۃ سے نہیں جائز ہے (الفتح)۔ ولا تشتري بهارية تفتق۔ اور مال زکوٰۃ سے کوئی برودہ خرید کر آزاد نہ کیا جائے گا ورنہ یعنی اس کام میں یہ مال صرف کرنا ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے۔ خلافاً لما لك حيث ذهب اليه في تأويل قوله تعالى وفي الرقاب۔ برخلاف امام مالک کے چنانچہ قولہ تعالیٰ وفي الرقاب کی تاویل میں مالک نے اس طرف گئے ہیں۔ منے یعنی فی الرقاب کے یہ معنی لیتے ہیں کہ مال زکوٰۃ سے مملوک بردون کو خرید کر آزاد کیا جائے۔ بخاری نے یہ تاویل ابن عباس سے روایت کی ہمارے نزدیک فی الرقاب آزادی رقاب میں مکاتبوں کی اعانت ہے۔ اور یہی جہور کا قول ہے اور مملوکوں کو خرید کر آزاد کرنے میں زکوٰۃ کا مال صرف کرنا زکوٰۃ نہیں ہوتا تو نہیں جائز۔ ولنا ان الاعتاق اسقاط المملوك۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اعتاق یعنی آزاد کرنا تو ملک کو ساقط کرنا ہوتا ہے۔ منے پس مملوک محتاج کی گردن سے اپنی ملکیت دور کر دے۔ وليس تملك۔ اور یہ تملیک نہیں۔ منے حالانکہ زکوٰۃ کا رکن تو تملیک ہے۔ پس زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ اگر کہو کہ جب آزاد کیا تو اس کو اپنے اختیار کا مالک کر دیا۔ جواب ہاں مگر مال زکوٰۃ کا مالک نہیں کیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوئی۔ چونکہ مکاتب کو اس مال کا مالک کر دیا جو کہ دے کر اس نے اپنی آزادی حاصل کی ہذا زکوٰۃ ادا ہوتی ہے۔ م۔ ولا تدفع الى غني۔ اور زکوٰۃ کسی تو نگر کو نہ دی جائے گی۔ منے تو نگر وہ کہ نصاب کا مالک ہو خواہ مال نامی ہو یا نہ ہو اگرچہ ایک مہینہ کے طعام سے اس قدر اناج ہو جو دو سو درم (یا جنس دینار ۱۲۰) کا ہوتا ہے۔ (المحیط والجوامع)۔ اور یہی قول جہور مشائخ و مختار صدر شہید ہے (الذخیرہ)۔ لقوله عليه السلام لا تحل الصدقة لغني ولا لذي حمة سوى۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں حلال ہے صدقہ یعنی زکوٰۃ کسی غنی کو اور نہ صاحب قوت تندرست کو۔ منے رواہ ابو داؤد والترمذی عن ابن عمر مرفوعاً۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے۔ اور شک نہیں کہ اسناد حسن ہے اور راوی متکلم فیہ کی ابن معین و ابن حبان نے توثیق کی۔ اور اس حدیث کے طرق کثیرہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مرفوع وارد ہیں جن میں عینی وغیرہ نے طول دیا۔ اور اسناد کی راہ سے سب سے بہتر سند وہ جو نسائی و ابو داؤد نے عبید اللہ بن عدی بن الحخیر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجھے دو مردوں نے خبر دی کہ وہ دونوں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اس وقت کہ آپ سدرۃ تقسیم فرماتے تھے پس دونوں نے سوال کیا دونوں کہتے ہیں کہ آپ نے نظر مبارک اٹھا کر ہم دونوں کو دیکھ کر نگاہ نیچی کر لی پس آپ نے ہم دونوں کو تندرست تو انا دیکھ کر فرمایا کہ اگر تم چاہو تو میں تم دونوں کو دے دوں اور حال یہ کہ اس صدقہ میں کسی غنی کا حق نہیں اور نہ قوی کمائی کرنے والے کا۔ تنقیح میں کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ امام احمد نے کہا کہ کیا اچھی اس کی اسناد جید ہے۔ یوں ہی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ مرویہ فی صحیح السنۃ کہ ان کے فقر میں پھیری جائے گی۔ اس کے ساتھ حدیث مذکورہ بالا ملانے سے صاف معلوم ہوا کہ تو نگر کو غازی ہو یا اصلاح کرنے والا غارم ہو زکوٰۃ میں استحقاق نہیں ہے۔ یمن۔ وهو باطلۃ حجة علی

الشافعی فی غنی الغناۃ۔ اور یہ حدیث اپنے اطلاق کے ساتھ شافعی پر تو نگر غازیوں میں حجت ہے۔
 یعنی امام شافعی تجویز کرتے ہیں کہ غازیوں کے تو نگر کو زکوۃ روا ہے جب کہ غازیوں کے دفتر میں
 اس کے نام کا وظیفہ نہ ہو اور اس نے مال غنیمت سے نہ پایا ہو۔ لیکن ان پر یہ حدیث حجت
 ہے کہ اس میں لائحہ لغنی۔ نکرہ تحت نفی واقع ہونے سے عام ہوا تو کسی غنی کو طلال نہ رہا اور
 غنی مطلق ہے کسی قسم کا ہو اس کو طلال نہیں رہا۔ وکذا احادیث معاذہ علی مار دینا۔ اور لول ہی حدیث
 معاذہ ان پر حجت ہے جیسا کہ ہم اوپر روایت کر چکے۔ فہے کیونکہ اس میں فقراء میں تقسیم کرنا ثبوت
 ہے اور اختیار سے تو لینا چاہیے نہ دینا۔ ابن الجوزی نے زعم کیا کہ حدیث معاذہ میں سات اصناف
 مصارف سے صرف ایک قسم فقراء مذکور ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہ زعم کچھ نہیں صحیح ہے کیونکہ وہاں
 تو بیان ہے جن سے زکوۃ لی جاوے اور جن کو دی جاوے گی پس جو غنی ہونے کی صفت رکھتا اس
 سے لے کر جو فقر و محتاج کی صفت رکھتا ہو اس کو دی جانی بتلائی گئی۔ پس اگر تو نگر کو بھی دی جاوے
 تو ہنوز ظلم نہ ہوا حالانکہ حدیث میں ہے۔ فاعلمہ ان اللہ افترض الخ۔ یعنی ان کو آگاہ کر کہ الخ۔ بلکہ میں
 کہتا ہوں کہ ایک قسم کے تو نگر وہ ہوئے کہ ان سے زکوۃ لی جاوے اور ان کو دی بھی جاوے حالانکہ
 ان لوگوں کو بھی معلوم ہوا کہ اختیار سے صرف لی جائے گی لہذا ابن الہمام نے محال ٹھہرایا کہ وقت ضرورت
 کے بیان نہ ہو بلکہ ایسا بیان جس سے ان کو جہل مرکب ہو جاوے کہ جو فی الواقع ہو اس سے برخلاف
 سمجھ رکھیں۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث ابو داؤد وابن ماجہ برایت ابو سعیدؓ ہیں پانچ تو نگوں کو صدقہ
 حلال ہونا مذکور ہے ایک عامل ۲۔ جس نے مال سے صدقہ کی چیز خریدی۔ ۳۔ غارم۔ ۴۔ غازی فی سبیل اللہ
 ۵۔ جس کو فقیر نے صدقہ کی چیز بطور ہدیہ دے دی۔ چنانچہ سابق میں ذکر ہو چکی۔ ابن الہمام نے کہا کہ اول
 تو اس حدیث کے ثبوت میں کلام ہے۔ دوم اگر ثبوت ہو تو حدیث معاذہ کی برابری نہیں کر سکتی۔ سوم۔
 اگر برابر ہو تو بھی حدیث معاذہ کو ترجیح ہوگی کہ جس سے عدم الجواز نکلتا ہے اور اس سے جواز۔ حالانکہ
 ناجائز کو ترجیح ہو ا کرتی ہے باوجودیکہ امام شافعی نے غازی تو نگر کو موافق ظاہر کے نہیں رکھا بلکہ جب
 ہی کہ دیوان میں نام نہ ہو اور اس نے غنیمت سے پایا نہ ہو حالانکہ اس حدیث میں تو کوئی قید مذکور
 نہیں ہے۔ مع۔

مترجم کہتا ہے کہ حق یہ ہے کہ حدیث ابو سعیدؓ جس سے امام شافعی نے استدلال کیا ہے کچھ
 زکوۃ کے مصارف میں نص نہیں ہے یعنی حدیث کا مقصود یہ نہیں ہے کہ مال زکوۃ جہاں جہاں صرف
 کیا جائے گا ان میں پانچ قسم کے تو نگر بھی ہیں کیونکہ ان میں ایک خریدار صدقہ اور دوم جس کو فقیر
 نے ہدیہ دیا ہو داخل ہیں بلکہ یہ حدیث تو صرف بیان اس امر کا ہے کہ صدقہ کی چیز بعض وجوہ میں تو نگر کو
 طلال ہو جاتی ہے۔ یہ بیان اس واسطے کہ حضرت عمرؓ نے جو گھوڑا صدقہ کر دیا تھا اس کو مال دے کر
 خریدنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کر دیا کہ اپنے صدقہ میں عود مست کر۔ (کافی البخاری)۔
 اور حدیث معاذہ اور حدیث لائحہ الصدقہ لغنی الخ۔ دونوں مصارف زکوۃ کے واسطے نص ہیں اور بلا حرج
 جو حدیث کہ اسی مطلب کے واسطے ہو وہ اس میں مقدم ہوگی ایسی حدیث پر جو اس مطلب کے لیے نہیں

ہے مگر اس سے ہم کو یہ مطلب ظاہر ہوتا ہے کیونکہ شاید ہمارا تصور ہے پس حدیث ابو سعید میں متصل یہ بیان نہیں کہ پانچوں اغنیاء میں سے غازی و غازیہ کو کس طرح مال زکوۃ وصول ہوا۔ کیونکہ کبھی تو نگر کو ایسی حالت پیش ہوتی ہے کہ بغیر سوال کے اس کو صدقہ ملنا جائز ہو جاتا ہے جیسے ابن السبیل ہے پس اگر ایک شخص تو نگر دور سے دو گروہ میں صلح کرانے آیا اور اس میں اپنا مال سب صرف کر دیا حتیٰ کہ اس وقت محتاج ہے تو اس کو ابن السبیل کے الحاق میں حلال ہو گیا اور یوں ہی غازی کہ گھر میں تو نگر ہے مگر اس وقت واپسی میں محتاج ہے تو اس کو روا ہے۔ (لما اشار الیہ الامام ابو بکر الرازی الجصاصؒ م۔)

ولا یدفع المنکی زکوۃ مالہ۔ اور زکوۃ دینے والا نہ دیوے یعنی عمداً نہ دیوے اپنے مال کی زکوۃ کو فے ایسے کسی شخص کو جس کے ساتھ قرابت ولادت رکھتا ہے یعنی نہ دیوے۔ الی ابیہ وجده۔ اپنے باپ کو اور دادا و نانا کو۔ وان علا۔ اگرچہ دادا و نانا اونچے درجہ کا ہو۔ فے یعنی پر دادا و پر نانا اور ان سے اوپر درجہ کا ہو۔ پس جائز نہیں عمداً زکوۃ دینا اپنے باپ و ماں کو اور نہ باپ کی جانب کے اجداد یعنی دادا و پردادا وغیرہ و جدات یعنی دادی و پردادی وغیرہ کو اور نہ ماں کی جانب کے اجداد یعنی نانا و پر نانا وغیرہ و جدات یعنی نانی و پر نانی وغیرہ کو جن سے اس زکوۃ نکالنے والے کی پیدائش ہے۔ دلا الی ولدہ۔ اور نہ دیوے اپنے فرزند۔ وولد ولدہ۔ اور فرزند کے فرزند کو۔ وان سقل۔ اگرچہ فرزند نیچے درجہ کا ہو فے یعنی جو اس سے پیدا ہوا ہو بیٹا و پوتا اور پوتے کا بیٹا و پوتے کا بیٹا ہی نیچے درجہ کا ہو۔ م۔ اور اگرچہ وہ مڑکی کے نطفہ سے بطور زنا پیدا ہوا ہو یا حلال جو رو سے ہوا مگر اس نے انکار کیا تھا کہ یہ میرے نطفہ سے نہیں ہے حتیٰ کہ قاضی نے بعد معان کے اس کی جو رو کو انگ کیا ہو اور یہ فرزند اپنے مال کی طرف منسوب ہوا ہو۔ مفع۔ غرض کہ اصول کو نہ دے جن سے خود پیدا ہوا اور فروغ کو نہ دے جو اس سے پیدا ہوئے ہیں۔ لان منافع الاملاک بینہم متصلۃ فلا یتحقق التملیک علی الکمال۔ کیونکہ املاک کے منافع زکوۃ نکالنے والے وان لوگوں میں باہم متصل ہیں تو تملیک پورے طور پر متحقق نہ ہوگی۔ فے اور معلوم ہو چکا کہ تملیک رکن زکوۃ ہے۔ رہے باقی قرابات سوائے اصول و فروغ کے تو ان کو زکوۃ دینا جائز جب کہ محتاج ہوں بلکہ اس میں صدقہ اور صلہ رحم دو باتوں کا ثواب ہو گیا جیسا کہ حدیث میں ہے مانند بھائیوں و بہنوں و چچا و پھوپھی و ماموں و خالہ وغیرہ کے۔ اگر ان میں سے کوئی اس کی پرورش میں ہو یعنی یہی اس کو نفقہ دیتا ہو اور قاضی نے اس پر اس کا نفقہ فرض نہیں کیا ہے اس حالت میں اس نے بجائے نفقہ کے زکوۃ اس شخص کو دی جس کو نفقہ دیتا ہے تو زکوۃ ادا ہو گئی اور اگر قاضی نے اس پر نفقہ فرض کر دیا ہو تو ادا نہ ہوگی مگر جب کہ اس کو نفقہ میں محسوب نہ کرے۔ مفع۔ دلا الی امرأۃ۔ اور نہ دیوے اپنی جو رو کو۔ لاد اشتراک فی المنافع عادة۔ یوجہ مشترک ہونے منافع کے ازراہ عادت۔ فے یعنی عادت جاری ہے کہ جو رو اور شوہر ایک دوسرے کے مال و متاع سے نفع حاصل کرتے تو جو مال جو رو کو زکوۃ میں دیا اس سے خود نفع اٹھائے گا پس صدقہ کا کمال نہ رہا۔ اور اللہ تعالیٰ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا کہ وجہک حاملہ غانی۔ یعنی نیچے حاجت مندی سے مستغنی کر دیا۔ اس کی تفسیر میں کہا گیا کہ یعنی حضرت ام المؤمنین خدیجہ الکبریٰ کے مال کے ساتھ تو نگر کر دیا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ بی بی کے مال سے غاوند تو نگر ہوتا ہے یعنی باعتبار

حصول راحت و منفعت کے۔ علی ہذا برعکس اس کے لہذا فرمایا کہ۔ ولاتدخ المرأة الى زوجها عند ابی حنیفة لما ذکرنا۔ اور عورت بھی اپنی زکوۃ اپنے شوہر کو نہ دے۔ یہ ابو حنیفہؓ کے نزدیک ہے بوجہ اس کے جو ہم ذکر کر چکے۔ جسے یعنی اشتراک منافع۔ اور یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ وقال تدفع الیہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ عورت اپنے خاوند کو دے۔ جسے اور یہی قول شافعیؒ ہے۔ لقولہ علیہ السلام لك اجران اجر الصدقة واجر الصلة۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ تو دو ثواب پاوے گی ثواب صدقہ اور ثواب صلہ۔ قالہ لامرأۃ ابن مسعود وقد سالتہ عن التصدق علیہ۔ یہ کلام آپ نے عبداللہ بن مسعودؓ کی بی بی کو فرمایا تھا درحالیکہ اس نے ابن مسعودؓ کو صدقہ دینے کو آپ سے پوچھا تھا قلنا هو محمول علی النافلة۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ فرمان صدقہ نافلہ پر محمول ہے۔ جسے یعنی سوائے زکوۃ کے نفل صدقہ میں عورت اپنے شوہر محتاج کو دے کر دو چند ثواب لے۔ بلکہ یہی ظاہر حدیث ہے چنانچہ صحیحین و نسائی میں عبداللہ بن مسعودؓ کی بی بی حضرت زینبؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اے جماعت عورت تم صدقہ دو اگرچہ تمہارے زیوروں سے ہو۔ زینب نے بیان کیا کہ پھر میں لوٹ کر عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس آئی اور میں نے کہا کہ تم خضیف ملکیت کے آدمی ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم لوگوں کو صدقہ کا ارشاد فرمایا ہے پس تم جا کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کر لو اگر مجھے یہ کافی ہو ورنہ میں تم لوگوں کے سوائے غیروں کو دوں۔ (بزارؒ کی روایت میں ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ نے زینب کو کہا تھا کہ مجھے اپنا صدقہ اپنی اولاد کو جو پیسے خاوند سے ہے اور مجھ کو دینا بہتر ہے) پس ابن مسعودؓ نے کہا کہ نہیں بلکہ تو ہی جا کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کر پس میں روانہ ہو کر دروازہ پر آئی تو میں نے انصار کی ایک عورت پائی کہ اس کا بھی یہی مطلب تھا جو میرا مطلب تھا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ایک مہابت القادہ ہوئی تھی (یعنی اللہ تعالیٰ نے آپ کی شان ایسی زمانی تھی کہ لوگ عورت و مرد آپ کے حضور میں بات کرتے ہوئے تمہراتے و مہیبت کھاتے تھے) پس اتنے میں بلال رضی اللہ عنہ باہر آیا تو میں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حضور میں جا کر عرض کر کہ دروازہ پر دو عورتیں یہ عرض کرتی ہیں کہ کیا ان دونوں کی طرف سے ان کا صدقہ دینا اپنے شوہروں اور اپنے یتیم بچوں کو کافی ہے اور یہ کہ نہیں کہنا کہ ہم دونوں کون ہیں پس بلالؓ نے جا کر حضور اقدس میں عرض کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ دونوں کون ہیں بلالؓ نے عرض کیا کہ ایک عورت انصاریہ ہے اور ایک زینب ہے۔ آپ نے فرمایا کہ زینبوں میں سے کون سی زینب ہے۔ عرض کیا کہ عبداللہ بن مسعودؓ کی بی بی ہے۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ان دونوں کو دو ثواب ہیں ثواب قرابت و ثواب صدقہ۔ بزارؒ کی روایت میں ہے کہ زینبؓ سے فرمایا کہ ابن مسعودؓ نے سچ کہا اور تیرا شوہر اور تیری اولاد تیرے صدقہ کی زیادہ حقدار ہیں۔

مترجم کہتا ہے کہ شاید اول روایت میں جب یہ جواب ملا کہ اس کو دو ثواب ہیں ثواب قرابت و ثواب صدقہ تو زینبؓ کو خدشہ ہوا ہو گا کہ قرابت تو صرف اولاد سے ہے نہ عبداللہ بن مسعودؓ سے لہذا مکرر ہا المشافہ عرض کیا اور تسکین ہو گئی۔ ابن الہمامؒ نے کہا کہ اس حدیث میں صدقہ کے واسطے تحریر و وعظ کرنا دلیل صدقہ نفل ہے اور میں کہتا ہوں کہ زیور کی زکوۃ مراد نہیں کیونکہ بھڑارؒ کی روایت میں نفس زیور میں سے

صدقہ نکالنا بیانِ زینبؓ سے مصرح تو مقصود صدقہ نفل ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ بالجملہ اگر نفل صدقہ عورت اپنے شوہر و اولاد کو در صورت ان کی محتاجی کے دے دے تو بالاتفاق جائز ہے۔ کلام زکوۃ و واجبات میں ہے۔ م۔ ولایدفع الی مدیہ۔ اور زکوۃ دینے والا نہ دیوے اپنے مدبر کو۔ فے یعنی جس مملوک کو کہا ہو کہ تو میرے بعد آزاد ہے خواہ مطلقاً یا مقید۔ پس وہ ابھی مملوک رہے گا تو عمدانہ دے۔ و مکاتبہ۔ اور نہ اپنے مکاتب کو دے۔ فے بلکہ غیر لوگ اس کو دیں گے۔ وام ولدہ۔ اور نہ اپنے ام ولد کو دے۔ فے یعنی جس باندی کو مالک اپنے تحت میں لایا ہے اور اس سے بچہ ہوا تو وہ اس راہ سے مانند آزادہ کے ہے کہ اب وہ فروخت نہیں ہو سکتی اور بعد وفات خاوند کے آزاد ہے لیکن خاوند کی ہنوز مملوک ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے اس کے ساتھ وطی کر سکتا ہے پس خاوند اپنی زکوۃ اس کو بھی نہ دے جیسے مدبر و مکاتب کو نہ دے۔ لفقہ ان التملیک۔ کیونکہ تملیک ان سب میں مفقود ہے فے یعنی غیر کو مالک کر دینا نہیں پایا گیا۔ اذکسب المملوک لسیدہ۔ کیونکہ مملوک کی کمائی اس کے مالک کی ہوتی ہے۔ فے رہا مکاتب پس اس کے واسطے مالک نے بطور احسان کے کھ دیا یہ کہ جو کمائی اپنے قبضہ میں لاوے حتیٰ کہ جب مجھے اس قدر دے دے تو آزاد ہو جاوے حتیٰ کہ اگر مکاتب سب ادا نہ کر سکا و عاجز ہو گیا تو مثل سابق کے سادہ غلام ہو گیا اور جو کچھ اس کے پاس ہے سب مالک لے گا۔ ولہ حق فی کسب مکاتبہ۔ اور مالک کا اپنے مکاتب کی کمائی میں حق ہے۔ فلم یم التملیک۔ پس تملیک غیر پوری نہ ہوئی۔ فے تو زکوۃ بھی ادا نہ ہوئی۔ اگر غیر کے مدبر کو در حالیکہ وہ محتاج ہے زکوۃ دے تو جائز اور غیر کے مکاتب کو دینا مسافراً جائز بلکہ منصوص ہے۔ ولا الی عبد قد اعتق بعضہ اور زکوۃ نہ دے ایسے غلام کو جس کا کچھ حصہ آزاد ہو گیا ہے۔ فے اس کی صورت یہ کہ زید و بکر میں ایک غلام مشترک تھا اور زید تنگ دست ہے پھر اس نے اس غلام میں سے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو بکر کو بوجہ تنگ دستی زید کے یہی اختیار رہا کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کرے یا غلام سے کمائی کرا کر اپنے حصہ کی قیمت وصول کرے اور صاحبین کے نزدیک وہ غلام بالکل آزاد ہو گیا مگر اُس کے ذمہ بکر کے واسطے اُس کے حصہ کی قیمت ادا کرنی واجب ہے۔ جب یہ معلوم ہو چکا تو مسئلہ یہ ہے کہ اگر بکر اس حالت میں اس غلام کو اپنے مال کی زکوۃ دے تو کیا حکم ہے تو اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ نہیں جائز ہے۔ عند ابی حنیفہؒ لانہ بمنزلة المكاتب عندہ۔ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے کیونکہ امام کے نزدیک یہ غلام بمنزلہ مکاتب کے ہے۔ فے حتیٰ کہ جب تک بکر کے حصہ کا مال ادا نہ کرے تب تک وہ آزاد نہ ہوگا۔ وقال یدفع الیہ اور صاحبین نے کہا کہ اس غلام کو زکوۃ دے دے۔ فے یعنی مثلاً بکر اس کو اپنے مال کی زکوۃ دے تو ادا ہو جائے گی۔ لانہ حرمدیون عندہما۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک وہ آزاد و قرضدار ہے فے اور بکر کا غلام نہیں رہا۔ علیٰ ہذا اگر بکر نے اس کو اپنی زکوۃ دی پھر اس نے یہی مال اپنے ذمہ کے قرضہ میں بکر کو دیا تو جائز ہے۔ ولایدفع الی مملوک غنی۔ اور زکوۃ نہ دے کسی تو نگر کے مملوک کو۔ فے یعنی سولے مکاتب کے کوئی مملوک خواہ مدبر ہو یا ام ولد ہو یا تن یعنی محض غلام ہو۔ لان الملك واقع لمولاه۔ کہ ملک تو اس مملوک کے آقا کی واقع ہوگی۔ فے اور آقا تو نگر یعنی مالک قدر نصاب ہے پس زکوۃ

ادا نہ ہوگی بخلاف مکاتب کے خود مالک ہو کر اپنے مولیٰ کو ادا کرے گا اگرچہ مولیٰ تو نگر ہو۔ ولا الی ولد غنی اذا کان صغیراً۔ اور زکوۃ نہ دے کسی تو نگر کے فرزند کو بشرطیکہ وہ فرزند ابھی نابالغ ہو۔ لانه یعد غنیاً بالابیہ۔ کیونکہ یہ نابالغ اپنے باپ کے مال سے غنی شمار ہوتا ہے۔ سے خواہ لڑکا ہو یا لڑکی اور خواہ باپ کی پرورش میں ہو یا نہ ہو علی الصبیح فرق نہیں ہے۔ بخلاف ما اذا کان کبیراً فقیراً۔ برخلاف اس کے جب کہ غنی کا فرزند بالغ ہو۔ سے تو بالغ فقیر کو دینا روا ہے اگرچہ اس کا باپ تو نگر ہے۔ لانه لا یعد غنیاً بيسار ابیہ وان کانت تفقته علیہ۔ کیونکہ بالغ فرزند بوجہ تو نگر کی پدر کے تو نگر نہیں شمار ہوتا اگرچہ اس کا نفقہ اس کے باپ پر ہو۔ سے مثلاً اندھا یا نتجا ہے حتی کہ قاضی اس کا نفقہ اس کے تو نگر باپ پر لازم کرے گا۔ مگر چونکہ درحقیقت وہ خود فقیر ہے تو اس کو زکوۃ دینا جائز اور عدم جواز صرف غنی کے صغیر بچہ میں ہے۔ و بخلاف امرأۃ الغنی لانها ان کانت فقیرۃ لاتعد غنیۃ بيسار سرجھا۔ و برخلاف تو نگر کی جورو کے کیونکہ اگر جورو خود فقیرہ ہو تو شوہر کی تو نگر سے تو نگر شمار نہیں ہوتی ہے۔ سے ہاں شوہر پر اس کا نان نفقہ البتہ واجب ہے۔ و بقدر انفقۃ لا تصیر موسرۃ۔ اور نفقہ کی مقدار سے وہ عورت غنیہ نہ ہو جائے گی۔ سے پس جب بذات خود فقیرہ رہی تو اس کو زکوۃ دے دینا جائز ہے۔ غنی کی دختر فقیرہ بالغہ کو زکوۃ دینا بالاتفاق جائز ہے (التحفہ۔ نع)۔ آدمی نے اپنے داماد فقیر کو زکوۃ دی تو جائز ہے۔ م۔ ولا تصدق الی بنی ہاشم۔ اور زکوۃ نہ دے بنو ہاشم کو۔ سے پس پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو فریضہ زکوۃ کا حکم دیا جس میں سے آپ کے اہل قرابت کو کچھ مباح نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام یا بنی ہاشم ان اللہ تعالیٰ حرم علیکم غسالۃ الناس وادساختمہم وعوضکم منها بخمس الخمس۔ بدلیل حدیث کہ اے بنو ہاشم اللہ تعالیٰ نے تم پر حرام کر دیا لوگوں کا دھوون وان کے میل کچیل کو اور اس کے عوض دیا تم کو پانچویں کا پانچواں۔ سے یعنی مال غنیمت کے پانچ حصوں میں سے چار تو غازیوں میں تقسیم ہوں گے اور ایک حصہ رہا اس کے پھر پانچ حصہ کر کے ایک حصہ بنو ہاشم کو اور باقی دیگر مصارف ہیں۔ پھر کافی استدلال بحديث صحیح یہ کہ آپ نے فرمایا کہ یہ صدقات تو لوگوں کے میل کچیل ہیں اور یہ حلال نہیں واسطے محمد کے اور نہ آل محمد کے۔ (کمائی صحیح مسلم)۔

اور حسن بن علی کرم اللہ وجہہ نے صدقات کے چھوہاروں میں سے ایک چھوہارا منہ میں ڈال لیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کخ کخ تھوک دے تجھے نہیں معلوم ہوا کہ ہم صدقہ نہیں کھاتے ہیں۔ (رواہ البخاری و مسلم)۔ ابن عباس نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے اہل البیت تم کو صدقات میں سے کچھ حلال نہیں ہے یہ تو ہاتھوں کا دھوون ہے اور خمس الخمس میں تمہارے واسطے قدر کفایت ہے۔ (رواہ الطبرانی)۔ لیکن اس میں صرف اہل البیت کو حکم ہے اور بنو ہاشم کا لفظ نہیں پایا گیا جو عبارت مصنف میں ہے ایضاً میں ہے کہ ائمہ اربعہ نے اجماع کیا کہ بنو ہاشم پر صدقات واجبہ سب حرام ہیں۔ منع۔ بخلاف التطوع۔ برخلاف صدقہ نفل کے۔ سے کہ وہ بنو ہاشم کے لیے حلال ہیں۔ اور وقف بھی جائز ہیں۔ (الذخیرہ)۔ اسی طرح بسوہ میں بھی مطلقاً لکھا کہ صدقات نفل و اوقات کا صرف کرنا بنو ہاشم پر جائز ہے لیکن شرح مختصر انکریض والمنہد میں کہا کہ اوقات جب ہی جائز ہیں کہ وقف میں بنو ہاشم پر صرف کرنا بیان

ہوا ہو اور مختصر کرنی میں ہے کہ اگر فقراء پر وقف کیا تو بنو ہاشم پر نہیں جائز کیونکہ وہ تو نیکروں کے حکم میں ہیں مع۔ اور حق صحیح وہ جو ذخیرہ بسوط میں ہے (کمائی الفتح)۔ بالجملہ صدقہ فریضہ یعنی زکوۃ اور صدقہ واجبہ مانند فطر و کفارات و نذر کے بنو ہاشم کو نہیں جائز ہیں اور صدقہ نفل جائز ہیں۔ لان المال ہرنا کالماء کیونکہ مال اس مقام پر مانند پانی کے ہے۔ جسے جیسا کہ حدیث میں دھوون کے لفظ اور میل کچیل سے اشارہ موجود ہے اور پانی کا یہ حال کہ جب اس سے فرض یا واجب غسل یا وضو کیا جاوے تو پانی میلانگندہ ہو جاتا ہے تو مال بھی ایسا ہی ہوا کہ یسندنس باسقاط الغرض۔ منیل گھلا ہوا ہو جائے گا فرض ساقط ہونے سے۔ جسے یعنی آدمی نے اپنا فرض یا واجب اتارنے کو جو مال دیا وہ اس کا میل کچیل سمیٹ لایا اگرچہ ناقص جو اس کو ادراک نہ کریں۔ پس بنو ہاشم کو یہ گندہ مال بوجہ ان کی طہارت کے نہیں جائز ہے۔ اما التطوع بمنزلة التبرد بالماء۔ رہا صدقہ نفل تو وہ ٹھنڈک کے لیے مستعمل پانی کے مانند ہے۔ حتیٰ کہ جس شخص کو غسل و وضو دونوں موجود ہیں پھر ٹھنڈک کے لیے اس نے پانی کے تنار میں اپنا منہ و ہاتھ و پاؤں ڈبوئے تو وہ پانی پاک و مطہر رہا حتیٰ کہ اس سے وضو کرنا جائز ہے اسی طرح نفل صدقہ کا مال بھی پاک رہا وہ بنو ہاشم کو روا ہے۔ بالجملہ صدقہ نفل ان کو بالاجماع جائز ہے۔

اب رہا یہ کلام کہ حدیث خمس الخمس کے ذریعہ سے فقراء بنو ہاشم پر کفایت فرمائی تھی اور بعد وفات حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خمس جاتا رہا تو اب کیا حکم ہے پس شرح الآثار میں ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ بنو ہاشم کو کل قسم کے صدقات دینے میں کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ حرمت تو بعوض خمس الخمس تھی اور جب وہ ساقط ہو گیا تو ان کے لیے زکوۃ وغیرہ حلال ہو گئی اور طحاوی نے کہا کہ ہم اسی قول کو لیتے ہیں۔ مع۔ بلکہ اس زمانہ میں یہاں فقیہ مفتی کو اسی پر فتویٰ دینا احق ہے اگرچہ اول ظاہر الروایۃ ہو۔ م۔ پھر بنو ہاشم کو کون لوگ رکھے گئے ہیں تو فرمایا، ہم ال علی۔ وے اولاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ بن ابی طالب۔ جسے خواہ بطن مطہرہ حضرت سیدۃ النساء فاطمہ رضی اللہ عنہا ہوں یا دوسرے ازواج کے بطن سے ہوں اور بنو ہاشم میں خود حضرت علیؑ بھی داخل ہیں۔ و آل عباس۔ اور اولاد عباس بن عبد المطلب۔ جسے مع عباسؑ کے۔ قال جعفرؑ و اولاد جعفر بن ابی طالب۔ جسے مع جعفرؑ کے۔ و آل عقیل۔ اور اولاد عقیل بن ابی طالب۔ و آل الحارث بن عبد المطلب۔ اور اولاد حارث بن عبد المطلب۔ جسے پس ان سب کی نسل میں جو کوئی ہو وہ بنو ہاشم میں ہے۔ و موالیہم۔ اور ان لوگوں کے موالی بھی۔ جسے یعنی غلام آزاد کیے ہوئے تو بغیر آزاد کیے ہوئے بدرجہ اولیٰ۔ اما ہولاء۔ پس خود یہ لوگ ہاشمی ہیں۔ فلا نعمہ ینسیون الی ہاشم بن عبد مناف۔ اس لیے کہ یہ لوگ منسوب بجانب ہاشم بن عبد مناف ہیں۔ و نسبة القبيلة الیہ۔ اور قبیلہ کی نسبت بجانب ہاشم ہے۔ جسے یعنی ہاشمی کہلاتا ہے۔ و اما موالیہم۔ اور رہے ان کے موالی بھی ہاشمی ہیں۔ فلما دے تو اس وجہ سے جو حدیث روایت کی گئی کہ۔ ان مولیٰ لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک مولیٰ نے۔ جسے جن کا نام ابورافع تھا اور حضرت نے بنو مخزوم کے ایک شخص کو صدقات پر عامل کیا اس نے ابورافع سے کہا کہ میرے ساتھ چل تاکہ تجھ کو بھی صدقات میں سے حاصل ہو تو ابورافع نے کہا کہ نہیں جب تک کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت نہ کر لوں۔ پس سالہ اتھلی لی الصدقة۔

ابورافع نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کیا مجھے صدقہ طلال ہے۔ منے اور صحاح میں صرف یہی مذکور ہے کہ ابورافع نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا۔ ظاہر ایسی پوچھا کہ میں مخزومی یعنی ارقم بن ابی الارقم کے ساتھ اسی غرض سے جاؤں۔ فقال لا انت مولانا۔ آپ نے فرمایا کہ نہیں تو ہمارا مولیٰ ہے۔ منے اور صحاح کی روایت میں فقال مولی القوم من انفسهم وانا لا تحمل لنا الصدقة۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی قوم کا مولیٰ اسی قوم کا آدمی ہوتا ہے اور ہم لوگوں کو صدقہ طلال نہیں ہے۔ (رواہ ابو داؤد و الترمذی والنسائی و احمد والحاکم وقال الترمذی حدیث حسن صحیح۔ مطبع۔)

الحاصل بنو ہاشم کے موالی کو بھی مثل بنو ہاشم کے صدقہ طلال نہیں ہے اور بنو ہاشم کی تفصیل اولاد علی و عباس و جعفر و عقیل و حارث کے ساتھ اس واسطے ذکر کی کہ بعض بنو ہاشم کو نص قرآن نے خارج کر دیا اور وہ اولاد ابولہب ہے حتیٰ کہ ابولہب کی اولاد سے جو مسلمان ہو جاوے اس کو صدقہ طلال ہے جبکہ شیخ ابونصر و ابیہابی نے بیان کیا جیسے سوائے بنو ہاشم کے بنو المطلب کو بھی ہمارے نزدیک طلال ہے خلافاً للشافعی۔ اگر کب جاوے کہ پھر اسی طرح قرشی کے آزاد کیے ہوئے کافر پر جزیہ نہ ہونا چاہیے جیسے قرشی پر جزیہ نہیں کیونکہ قوم کا مولیٰ تو اسی قوم میں سے ہوتا ہے۔ جواب یہ کہ صدقہ میں تو بنو ہاشم کے مولیٰ میں نص حدیث وارد ہے اور وہ خلاف قیاس ہے تو اپنی جگہ سے متعدی نہ ہوگی بلکہ صرف صدقہ ہی تک رہے گی۔ بخلاف ما اذا اعتق القرشی عبد انصرتا۔ برخلاف اس کے جب کسی قرشی نے اپنا نصرانی غلام آزاد کر دیا۔ حیث توخذ منه الجنیہ۔ چنانچہ اس غلام آزاد شدہ سے بوجہ کفر کے جزیہ لیا جائے گا۔ منے اگرچہ قرشی پر جزیہ نہیں۔ و یعتبر حال المعتق لانه القیاس۔ اور آزاد کیے ہوئے کا حال معتبر ہوگا کیونکہ قیاس یہی ہے۔ منے اور بنو ہاشم کے آزاد کیے ہوئے میں ہم نے آزاد کرنے والے کا حال اعتبار کیا اور آزاد شدہ کو آزاد کرنے والے سے لاحق کیا۔ واللاحاق بالمولی بالنص۔ اور آزاد کرنے والے سے لاحق کرنا بوجہ نص حدیث کے ہے منے اور یہ حدیث ایسے معنی میں وارد ہے کہ جس میں قیاس کچھ کام نہیں کرتا تو لا محالہ نص جاں وارد ہوئی وہیں تک رکھی جائے گی۔ وقد خص الصدقة۔ اور حال یہ کہ نص نے صدقہ کو خاص کیا۔ منے یعنی فقط صدقہ کے باب میں وارد ہے تو اس کو سوائے جزیہ وغیرہ میں حکم متعدی نہ ہوگا۔ قال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ اذا رجع الزکوۃ الی رجل یلنہ فقیرا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر مزرکی نے اپنی زکوۃ ایک آدمی کو دے دی ورنہ وہ اس کو فقیر گمان کرتا ہے۔ منے یعنی ایسا فقیر جس کو زکوۃ دینی جائز ہے۔ ثم بان انه غنی او هاشمی او کافر۔ پھر کہلا کہ وہ آدمی غنی ہے یا ہاشمی ہے یا کافر ہے۔ منے یعنی زمی کافر ہے نہ حری جو امانی کے کر آیا ہو کیونکہ اس میں بالاتفاق اعادہ ہے۔ التحف۔ او دفع فی ظلمۃ فبان انه ابوہ او انیہ۔ یا مزرکی نے اندھیرے میں زکوۃ دی پھر کہلا کہ جس کو دی وہ اس کا باپ ہے یا اس کا بیٹا ہے۔ منے بالجملہ مزرکی نے ایک آدمی کو زکوۃ کا صرف جان کر کے زکوۃ دے دی حالانکہ محمدؐ اس کو زکوۃ دینا روا نہیں تھا۔ فلا اعادۃ علیہ۔ تو مزرکی پر دوبارہ زکوۃ دینا لازم نہیں رہا۔ وقال ابو یوسف علیہ السلام۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ مزرکی پر اعادہ زکوۃ واجب ہے۔ منے یہی ایک روایت ابو حنیفہؒ سے اور قول سفیان ثوری و شافعی ہے۔ ع۔ مظهر خطائہ ہتقین۔ بوجہ ظاہر ہونے خطار کے ہاتقین۔ و امکان الیوف علی حدہ الاشیاء اور بوجہ آگاہی ممکن

ہونے کے ان چیزوں پر۔ منے یعنی ایسے واقعہ میں منہ کی کو اپنا خطا کرنا یقیناً معلوم ہو گیا تو یقین ہو گیا کہ زکوۃ کے جو معنی ہیں کہ مال معلوم کا خالصاً لئذ کسی ایسے مسلمان کو جس میں فقر یا مسکینی یا سفر میں محتاجی وغیرہ ہو یا صاحب احتیاج ہوں مالک کرنا یہ معنی نہیں گئے۔ وصار کالادانی والثیاب۔ اور یہ معاملہ مثل ظروف و کپڑوں کے ہو گیا۔ منے یعنی پانی کے ظروف بعض نجس و بعض پاک ہیں اور متعین معلوم نہیں پس اگر نجس زیادہ یا برابر ہوں تو تیمم کر کے نماز پڑھے اور اگر پاک زیادہ ہوں تو دل سے تحری کرے جس برتن پر پاک ہونے کی تحری واقع ہو اس سے وضو کر کے نماز پڑھے پھر اگر اس کے بعد بالیقین ظاہر ہو جاوے کہ یہ نجس تھا جس سے وضو کیا تو وضو اعادہ کرے۔ یوں ہی پاک و نجس کپڑے مختلف ہو گئے اور شناخت نہیں ہو سکتی تو ستر ڈھکنے کے واسطے بہر صورت تحری کر کے پاک سے خواہ معلوم ہو کہ نجس زیادہ یا کم برابر ہیں اور یہاں بھی اگر پیچھے بالیقین ظاہر ہو جاوے کہ جس پر تحری واقع ہوئی وہ نجس تھا تو اعادہ کرے۔ ع۔ ک۔ اسی قیاس پر جب غالب گمان سے کسی کو زکوۃ دینی پھر کھل گیا کہ وہ غنی وغیرہ مصرف نہ تھا تو زکوۃ کا اعادہ کرے گا و لیکن جو دے چکا واپس نہ لے گا اور جس نے لیا اگر اس کو حال کھل گیا تو ابو یوسف سے کوئی روایت نہیں اور مشائخ میں بعض کے نزدیک اس کو طلال ہے اور بعض کے نزدیک نہیں دفع۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک تو زکوۃ ادا ہو گئی۔ دلیہا حدیث معن بن یزید اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل اس مسئلہ میں حدیث معن بن یزید ہے۔ منے جس کو بخاری وغیرہ نے روایت کیا اور اس میں مذکور ہے کہ میرے باپ یزید نے کچھ اشرفیاں نکالیں کہ ان کو صدقہ کرے پس ان کو مسجد میں ایک شخص کے پاس رکھ دیا پس میں ان اشرفیوں کو لے کر چلا آیا تو میرے باپ نے فرمایا کہ واللہ میں نے تیری نیت نہیں کی تھی پس ہم نے یہ معاملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں پیش کیا۔ فانہ علیہ السلام قال فیہ۔ تو آپ نے اس معاملہ میں فرمایا کہ با یزید لک ما نیت و یا معن لک ما اخذت اے یزید تیرے واسطے وہ ثواب ہے جو تو نے نیت کی اور اے معن تیرے واسطے یہ اشرفیاں ہیں جو تو نے لیں۔ منے اس حدیث میں یرید رضی اللہ عنہ کو اعادہ کا اور معن کو واپسی کا حکم نہیں دیا۔ وقد وقع الیہ وکیل ابیہ صدقة۔ حالانکہ معن کو اس کے باپ کے وکیل نے باپ کا صدقہ دیا تھا۔ منے وکیل کا دینا اگرچہ روایت میں مصرح نہیں بلکہ معن اشرفیوں کو لے کر چلے آئے لیکن ظاہر یہی کہ جس کے پاس رکھی تھیں اسی سے لائے ورنہ غصب یا سرقہ ہو جاتا۔ پھر اس استدلال پر وارد ہوتا ہے کہ اول تو یہ ایک واقعہ ہے۔ دوم محتمل کہ یہ صدقہ نفل ہو۔ جواب دیا گیا کہ قول مانویت بلکہ موصول عام ہے تو ہر نیت کے صدقہ میں جواز ہوا۔ ولان الوقوف علی هذه الاشياء بالاجتهاد دون القطع۔ اور طرفین کی دلیل جو ازیہ بھی ہے کہ ان چیزوں پر واقف ہونا بذریعہ اجتہاد کے ہے نہ بالقطع۔ منے کیونکہ اس میں جرح شدید ہے کہ قطعی طور پر کسی کی محتاجی معلوم کی جاوے۔ فنینی الامر فیہا علی ما یقع عنده۔ تو نبی کا ان چیزوں میں اسی اجتہاد پر ہوگی جو اس کے نزدیک واقع ہو۔ منے حتی کہ اگر اس کے نزدیک یہ اجتہاد

لے اور محتاج کی چیزوں پر واقف ہونا ممکن ہے تو حکم اولیٰ زکوۃ کا ان چیزوں کی محتاجی کے درحقیقت موجود ہونے پر متعلق ہوگا پس لازم ہے کہ جب یہ چیزیں حقیقتاً ہوں تو زکوۃ لوازہ ہو جاتا اس کے بعد مشتبہ ہو کہ اس پر حقیقتاً وقف ہونا درست ممکن نہیں تو یہ ہے تحری سے پڑھ لے ادا ہو جائے گی ہذا تحریر انعام فاحفظہ ۱۱۲

واقع ہوا کہ یہ شخص فقیر ہے تو اس کو زکوۃ دینے سے حکم کی فرمانبرداری ہوگئی۔ کما اذا اشتبعت علیہ القبلة۔
 جیسے اس صورت میں کہ مصلیٰ پر قبلہ مشتبہ ہو جاوے۔ فے تو چونکہ بنائے کار اس میں اجتہاد پر ہے نہ بالقطع
 توجہ نہ تحری واقع ہوگئی اس طرف نماز ادا ہو جائے گی اگرچہ پیچھے معلوم ہو کہ اس نے ٹھیک جہت نہیں پائی۔
 اسی طرح زکوۃ ادا ہوگئی اگرچہ کھلا کہ اس کی رائے میں چوک ہوئی اور جس کو مال دیا وہ حقیقتاً محتاج یا مصرف
 نہ تھا۔ مترجم کہتا ہے کہ امام مصنف کی تقریر سے معلوم ہوا کہ اصل اختلاف اسی بنا پر ہے کہ جن اصناف فقراء
 پر صرف چاہیے تو حکم کا تعلق ان اقسام کی حقیقت پر ہے یا مرکز کے گمان پر ہے تو امام البوضیفہ و محمد کے نزدیک
 گمان غالب پر ہے کیونکہ حقیقت کا جاننا ایک تو مستعذر اور دوم جرح شدید سے حتیٰ کہ فقیر کی خانہ تلاشی
 لینے اور پھر اس کے پڑوسیوں سے دریافت کرنے پر قطعاً اس کا محتاج فقیر ہونا معلوم ہو سکتا ہے اور
 یہ شرعاً مدفوع کیا گیا تو حکم زکوۃ کا مدار مرکز کے اجتہاد و غالب گمان پر رکھا گیا ہے۔ جیسے مسئلہ قبلہ میں ہے
 امام ابو یوسف کے نزدیک حقیقت پر مدار ہے یعنی در حقیقت وہ اقسام محتاجوں سے کسی قسم کا محتاج ہو
 کیونکہ ان پر واقف ہونا ممکن ہے جیسے وضو میں در حقیقت پاک پانی ہونے پر اور لباس میں پاک کپڑا ہونے
 پر مدار ہے اور مراد وقوف سے اور حقیقت سے ظم الہی نہیں بلکہ انسانی واقفیت جن وجوہ سے ہوتی
 ہے ان سے در حقیقت پاک ہونا و محتاج ہونا ادا ئے زکوۃ میں لازم ہے۔ اور ثمرہ اختلاف اس وقت ظاہر
 ہوگا کہ مثلاً پانی سے وضو کیا پھر بالقطع ظاہر ہوا کہ یہ نجس تھا تو اعادہ واجب ہے بخلاف مسئلہ قبلہ کے کہ
 وہاں تعلق بحقیقت نہیں تو نماز ہو جائے گی۔ بنظر تحقیق ظاہر ہوتا ہے کہ اصل میں کچھ اختلاف نہیں اور نہ
 کار حقیقی محتاجی پر سب کے نزدیک ہے اور اسی اصل پر امام البوضیفہؒ سے اعادہ کی روایت ہے لیکن
 استحساناً امامؒ کے نزدیک زکوۃ میں اعادہ واجب نہیں کیونکہ اس میں جرح عارض ہے اس لیے کہ
 مکرر سے کر اعادہ میں اس کے مال پر قدر قرض سے زائد نوبت پہونچے گی اور یہ شرع میں مسموع نہیں ہے
 اور یہ تحقیق نفیس ہے کہ سوائے اس ترجمہ کے مشرح میں نہیں ملے گی فائدہ تعالیٰ اعلم بم۔

ومن ابی حنیفۃ فی غیر الغنی۔ اور امام البوضیفہ سے سوائے غنی کی صورت کے۔ فے یعنی جب کہ ظاہر
 ہو کہ ہاشمی یا ذمی یا بیٹا یا باپ ہے۔ انہ لا یجزیہ۔ مروی ہوا کہ نہیں جائز ہے۔ فے میں کہتا ہوں کہ یہ
 اصل کے قیاس پر ہے کہ مدار حکم حقیقی مصرف پر ہے۔ اور یہ روایت نوادر ہے۔ وانظاہر هو الاول۔ اور
 ظاہر الروایۃ تو وہی اول ہے۔ فے یعنی سب صورتوں میں زکوۃ ادا ہوگئی جب کہ اس نے غالب گمان میں
 مصرف ہاں کر دئی۔ وھذا اذا تحسب و دفع دئی اکبر رائہ انہ معوف۔ یہ حکم تو اس وقت تھا کہ اس نے
 دلی تحری کی اور مال دیا اس حالت میں کہ اس کے غالب گمان میں ہی تھا کہ یہ شخص زکوۃ صرف کرے کامل
 ہے۔ باقی رہیں اس کے خلاف دو صورتیں تو فرمایا۔ اما اذا شد ولم یضر۔ رہا جب کہ اس نے شک کیا اور تحری
 نہ کی۔ فے یعنی شک ہوا کہ مصرف ہے یا نہیں اور اس وقت چاہئے تھا کہ دل سے تحری کرتا مگر نہ کیا۔
 اور معافی نہ دئی اکبر رائہ انہ لیس بمعوف لا یجزیہ یا اس نے تحری کی یعنی غالب گمان ہوا کہ مصرف ہے
 پھر مال دیا ایسی حالت میں کہ اس کے غالب گمان میں وہ مصرف نہ تھا یعنی دینے سے پہلے تحری اول
 بدل گئی تھی تو دونوں میں سے کسی صورت میں زکوۃ ادا نہ ہوگی۔ الا اذا علم انہ مفقود۔ مگر جب کہ پیچھے

اس کو کھل جاوے کہ یہ شخص فقیر تھا۔ فے یعنی جس وقت اس نے مال دیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوئی کیونکہ اس نے اپنے اجتہاد میں مصرف نہ جانا پھر دیا تو فرمانبرداری کی نیت نہ ہوئی۔ لیکن اگر اس کے بعد کھل گیا کہ وہ شخص درحقیقت فقیر تھا یعنی مصرف تھا تو اب زکوٰۃ ادا ہو گئی کیونکہ معلوم ہو گیا کہ اس کا گمان غلط تھا اور اس نے ادائے زکوٰۃ کی نیت کی تھی تو مال اپنے موقع پر پہنچ گیا اور زکوٰۃ ادا ہو گئی۔ دھوالصیحیح یہی قول صحیح ہے۔ فے اور بعض مشائخ نے عدم جواز سمجھا جیسے قبلہ مشتبہ تھا اور تحری اس کی ایک جانب ٹھہری مگر اس نے دوسری طرف پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ یہی جہت ٹھیک تھی تو بھی امام البوضیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے اسی طرح زکوٰۃ بھی جائز نہ ہوگی اگرچہ معلوم ہو کہ وہ ٹھیک مصرف تھا۔ یہ سمجھ صحیح نہیں کیونکہ قبلہ تو حقیقت میں وہی جہت جس طرف ٹھہری تحری تو اس سے مخالفت کرنا گناہ کبیرہ حتیٰ کہ البوضیفہ نے کہا کہ اس پر کفر کا خوف ہے اور زکوٰۃ ایسے شخص کو جو تحری میں مصرف نہ تھا دینا کچھ گناہ نہیں غایت یہ کہ زکوٰۃ ادا نہ ہو پھر جب معلوم ہو گیا کہ وہ مصرف تھا تو ادا ہو گئی (کذا فی الفتح)۔ مبصیر شاید یہ کہ مقصود زکوٰۃ وصول مال بقرا ہے اور دینے والے کو ثواب پس جب اس نے نیت زکوٰۃ کی اور درحقیقت مال ایک فقیر کو پہنچ گیا تو مقصود پورا ہو گیا۔ م۔ ولو وقع الی شخص۔ اور اگر زکوٰۃ ایک شخص کو دے دے فے یعنی انسانی صورت کو بدون شناخت کے۔ فہم انہ عبیدہ او مکاتبہ۔ پھر معلوم کیا کہ یہ شخص اس کا غلام یا اس کا مکاتب تھا۔ لا یجذریہ۔ تو اس کی زکوٰۃ ہذا ادا نہ ہوئی۔ فے مکاتب بھی اس کا غلام ہے مگر کمائی کا خود مختار ہے تو عبیدہ یعنی غلام سے ایسا مملوک مراد ہے جس کی کمائی مولیٰ کی ملک ہے جیسے مدیر یا ام ولد یا تن یعنی محض مملوک۔ (کمائی شرح الطحاوی ع۔) لانعدام التملیک۔ بوجہ تملیک معدوم ہونے کے۔ فے یعنی نر کی نے محتاج کو مال کا مالک نہیں کیا۔ لعدام اہلیۃ الملک۔ بوجہ نہ ہونے لیاقت ملک کے۔ فے یعنی غلام میں مالک ہونے کی لیاقت نہیں حتیٰ کہ اس کی کمائی کا مالک اس کا مولیٰ ہوتا ہے تو تملیک نہ ہوئی۔ دھوالرحمن علی مامر۔ حالانکہ تملیک رکن ہے چنانچہ گذرا۔ فے اور مکاتب میں اگرچہ مالک ہونے کی لیاقت ہے کیونکہ مولیٰ نے اس کو اپنی کمائی کا خود مختار کر دیا لیکن اس کے یہی معنی ہوئے کہ اصل مالک تو مولیٰ ہوتا ہے پھر اس نے احسان کر کے مکاتب کو خود مختار کیا لہذا مکاتب کے مال کا ایک جہت سے مولیٰ مالک ہے تو مکاتب میں عدم جو از کی وجہ یہ کہ تملیک ناقص ہوئی حالانکہ کامل تملیک رکن ہے۔ فافہم ولا یجوز دفع الزکوٰۃ الی من یملک نصابا۔ اور نہیں جائز ہے وینا زکوٰۃ ایسے شخص کو جو مالک ہو نصاب کا۔ فے خواہ نصاب نامی ہو یا نہ ہو۔ من اے مال کان۔ چاہے کسی مال سے ہو۔ فے سونا چاندی یا جانور وغیرہ لان الغنی الشوعی مقدس رہا۔ کیونکہ تو نگرانی شرعی اسی نصاب کے ساتھ اندازہ کی گئی ہے فے پس جس کے پاس یہ نصاب ہو وہ شرعاً تو نگر ہے۔ والشوط ان یکون فاضلاً عن الحاجة الاصلیۃ۔ اور شرط یہ کہ اصل حاجت سے فاضل ہو۔ فے اور نصاب کا نامی ہونا شرط نہیں۔ وانا النماء مشروط الوجوب۔ اور نامی ہونا تو زکوٰۃ واجب ہونے کی شرط ہے۔ فے پس نامی نہ ہو تو زکوٰۃ واجب نہ ہوگی لیکن وہ تو نگر ہے کہ اس کو زکوٰۃ دینی جائز نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر دو سو درم کی کتابیں ہوں جن کی حاجت مالک کو پڑھنے پڑھانے یا حفظ و تصحیح میں ہے تو اس کو زکوٰۃ دینا جائز ہے۔ (القاضی خاں)۔ خواہ کتب فقہ و حدیث ہوں یا صرف زبان عرب

کے دیوان و کتب خانہ صرف وغیرہ ہوں۔ (محیط السخسی)۔ اگر دوکانیں و مکانات کرایہ پر چلانے کی قیمت تین ہزار درم وغیرہ ہوں مگر ان کی آمدنی اس کو مع عیال کے کافی نہ ہو تو تمام محمد کے قول میں اس کو زکوۃ دینا جائز ہے یوں ہی جب زمین اس قدر قیمت کی ہو اور آمدنی مع عیال کافی نہ ہو تو محمد بن مقاتل کے نزدیک اس کو زکوۃ لینا جائز ہے اور اگر متاع و جوہر ہوں تو نہیں جائز ہے۔ اس کا میعاد قرضہ دوسرے پر ہے اور فی الحال محتاج نفقہ ہوا تو میعاد تک کے لیے زکوۃ سے لینا جائز ہے۔ اور اگر قرضہ میں میعاد نہ ہو پس اگر قرضہ ارتنگ دست ہو تو بھی صحیح قول میں اس کو زکوۃ لینا جائز ہے کیونکہ بمنزلہ ابن السبیل کے ہے۔ اور اگر قرضہ دار تو گھر و مقرر ہو یا منکر پر گواہ عادل ہوں تو نہیں جائز۔ اور اگر عادل نہ ہوں تو اس کو قاضی پاس لے جاوے اور قسم لے جب وہ قسم بھی کھا جاوے تو اب اس کو زکوۃ لینا جائز ہے (القاضی خاں)۔ مکان ہے جس میں رہتا ہے تو اس کو صدقہ طلال اگرچہ تمام گھر میں نہ رہتا ہو۔ (الزہدی)۔ ہزار درم مال و ہزار درم اس پر قرضہ اور دس ہزار کا مکان و خادم اثاث البیت ہے تو بھی اس کو صدقہ لینا جائز ہے۔ (المبسوط) پس علم جواز اس کو جو دوسو درم یا اس قدر متاع یا کسی نصاب سے اصلی حاجت سے زائد کا مالک ہو۔ ویجوز دفعها الی من یملک اقل من ذلك۔ اور زکوۃ دینا ایسے شخص کو جائز جو اس سے کم کا مالک ہو۔ فے یعنی قدر نصاب فاضل سے کم اس کے پاس فاضل ہو اگرچہ کسی بہت کم ہو۔ امام احمد ثوری و اسحق وغیرہ کے نزدیک نہیں جائز ہے بدلیل حدیث کہ جس نے لوگوں سے سوال کیا در حالیکہ اس کے پاس اس قدر ہے جو اس کو مستغنی کرے تو قیامت میں اس شکل سے آوے گا کہ اس کا سوال اس کے چہرہ پر غموں یا مدوش یا کدوح ہوگا۔ (رواہ الترمذی وغیرہ وحسنہ الترمذی)۔ جواب یہ کہ اول تو اس کی اسناد میں حکیم بن جمیر راوی ضعیف ہے لہذا اس روایت کو یحییٰ بن معین و نسائی و دارقطنی وغیرہم نے ضعیف کہا۔ دوم اس میں سوال کی حرمت منصوص ہے اور ہم بھی کہتے ہیں کہ جو شخص ایک روز کے نفقہ سے مستغنی ہو اس کو سوالی حرام ہے اور یہاں کلام یہ کہ اگر اس کو زکوۃ دی جاوے تو جائز ہے۔ دان کان صحیحا مکتبہ اگرچہ وہ شخص تندرست کمانے والا ہو۔ فے خلافا للشافعی۔ ع۔ لانه فقیر۔ یعنی جواز اس وجہ سے کہ یہ شخص فقیر ہے۔ فے فتی نہیں ہے۔ والفقر اء هم المصارف۔ اور فقیر ہی لوگ زکوۃ کے مصارف ہیں۔ فے کسی قسم کے محتاج ہوں۔ ولان حقیقتہ الحاجة لا یوقف علیہا۔ اور اس وجہ سے کہ حقیقت احتیاج پر تو وقوف نہیں ہو سکتا۔ فے حتی کہ اگر حکم کا مدار اس پر ہوتا کہ جو حقیقت میں احتیاج رکھتا ہو اس کو دیے سے زکوۃ ادا ہوگی تو حقیقت احتیاج دریافت کرنے میں سخت حرج و مشقت لاحق ہوتی۔ مادیر الحکم علی دلیلہا۔ تو دوران کیا گیا حکم اس کی دلیل پر فے۔ یعنی حکم کا مدار اس پر ہوا کہ جس میں غایت سند کی دلیل ہو اس کو دے دو۔ وهو فقه النصاب۔ اور دلیل محتاجی کی مفقود ہونا نصاب کا فے کیونکہ جس کے پاس نصاب ہے اس کو شرع نے غنی ٹھہرایا تو جس کے پاس نصاب مفقود ہے وہ محتاج ہوا اور رہا یہ کہ اس کو حقیقت میں احتیاج ہے یا بوجہ زہد کے نہیں ہے تو اس کو اللہ تعالیٰ جانتا ہے۔ طالب علم جب علم میں مشغول ہوا اور کمائی چھوڑی اور اس کو لفع حاصل ہونے کی امید ہے تو اس کو زکوۃ طلال ہے۔ مع ت۔ دیکھہ ان بہ دفع الی واحد مائتی درہم فصاعداً۔ اور مکروہ ہے کہ

ایک شخص کو دوسو درم یا زیادہ دے دے۔ فے جب کہ وہ قرضدار نہ ہو یا عیال دار نہ ہو کہ بعد ادا کے قرض و تقسیم عیال کے دوسو درم سے کم پڑتے ہیں۔ (المبسوط مع)۔ وان دفع جاز۔ اور اگر دے دیے تو جائز ہے۔ فے یعنی زکوٰۃ ادا ہو گئی۔ وقال زفر لا يجوز لان الغناء۔ اور زفر نے کہا کہ جائز نہیں کیونکہ غنی ہونا۔ فے یعنی جس شخص کو دوسو درم دیے جاتے ہیں اس کا غنی ہونا۔ قارن الاداء۔ مقارن متصل اداء واقع ہوا۔ فحصل الاداء الی الغنی۔ تو ادا کے زکوٰۃ تو نگر کو پایا گیا۔ فے اور یہ جائز نہیں ولنا ان الغناء حکم الاداء۔ اور ہماری حجت یہ کہ غنی ہو جانا تو اولیٰ کا حکم ہے۔ فے یعنی ادا کے کرنے پر یہ اثر مترتب ہوا کہ وہ فقیر تو نگر ہو گیا۔ فیتعقبہ۔ تو غنی ہونا ادا کے پیچھے لگا ہوا ہو گا۔ فے اور ساتھ ہی معاً نہیں ہو سکتا تا کہ غنی کو دینا لازم آدے بلکہ دینے پر غنی ہونا لازم آیا پس دینا فقیر کو صحیح ہو گیا۔ لکنہ بکروہ لقب الغنی منہ۔ لیکن یہ مکروہ ہے بوجہ قریب ہونے تو نگری کے ادا سے۔ فے یعنی ادا کیا ایسی حالت میں کہ تو نگری فقیر سے قریب تھی۔ کن صلی وبقیۃ نجاستہ۔ جیسے کسی نے نماز پڑھی ایسی صورت سے کہ اس کے قرب میں نجاست ہے۔ فے تو نماز جائز ہوتی مگر کراہت ہے۔ فے اس نظیر میں تنہیہ ہے کہ مال و دولت تو نگری ایک قسم کی نجاست ہے۔ پھر بہت کمی بھی نہ چاہیے۔ قال دان یعنی بھا انسانا احب الی امام محمد نے کہا کہ اور صدقہ کے ساتھ کسی انسان کو مستغنی کر دے تو یہ مجھے پسندیدہ نظر آتا ہے فے مستغنی کرنے سے غنی و تو نگر کر دینا مروی نہیں بلکہ۔ معناه الاغناء عن السؤال۔ اس کلام کا مقصود سوال سے مستغنی کرنا۔ فے یعنی ایک یوم کا روزیہ دینا۔ مفع۔ لان الاغناء مطلقاً مکروہ۔ کیونکہ مطلقاً غنی یعنی مالک نصاب کر دینا تو مکروہ ہے۔ دیکھو نقل الزکوٰۃ من بلد الی بلد۔ اور مکروہ ہے زکوٰۃ کا مال منتقل کرنا ایک شہر سے دوسرے شہر کو۔ فے اور جو کرنا چاہیے یہ ہے کہ انما تفقد صدقة کل فریق فیہ۔ ہر فریق کا صدقہ انھیں میں بانٹا جاوے۔ فے اور یہی قول الشافعی ہے۔ لما روینا من حدیث معاذ۔ بدیل حدیث معاذ کے جو ہم روایت کر چکے۔ فے یعنی قولہ توخذ من اغنیائہم و تروا لی فقراہم۔ اس سے ظاہر ہے کہ انھیں کے فقیروں میں تقسیم ہو۔ و فیہ رعایت حق الجوار۔ اور اس میں حق جوار کی رعایت بھی حاصل ہے۔ فے یعنی ہر فریق تو نگوں کی زکوٰۃ جب انھیں کے ہمراہ فقیروں کو دی گئی تو ایک ثواب ادا کے زکوٰۃ کا اور دوم ثواب حق جوار کا تو یہی ازج ہے اور دوسرے شہر میں منتقل کرنا مکروہ ہے۔ الا ان ينقلها الانسان الی قراہتہ۔ مگر آنکہ آدمی اپنی زکوٰۃ کو اپنے اہل قرابت کی طرف منتقل کرے۔ فے جو محتاج اور دوسرے شہر میں ہیں تو جوار کا حق چھوڑا اور قرابت کا حق لیا۔ ادا الی قوم ہم اجوح من اهل بلدہ۔ یا ایسے قوم کی طرف منتقل کرے جو اس کے شہر کے فقراء سے زیادہ محتاج ہیں۔ فے تو ان دونوں صورتوں میں کراہت نہیں۔ لما فیہ من الصلۃ کیونکہ اس میں یا صلہ رحم ہے۔ فے جب کہ اہل قرابت کی طرف منتقل کیا اور صلہ رحم بہ نسبت حق جوار کے اشراف ہے۔ اور یا حجة دفع الحاجة۔ یا حاجت دور کرنے میں زیادتی ہے۔ فے جب کہ زیادہ حاجت مند کی طرف منتقل کیا۔ اور شریعت زکوٰۃ کا اصل مقصود فقیر کی حاجت دور کرنا۔ مفع۔ اور اگر پیشگی زکوٰۃ نکالے تو منتقل کرنا مطلقاً مکروہ نہیں۔ (اسراج ھ)۔ پھر جس صورت میں کراہت ہے وہ نفس زکوٰۃ میں نہیں بلکہ عارضی وجہ ہے لہذا فرمایا۔ ولو نقل الی غیرہم اجناہ۔ یعنی اگر اہل قرابت و اجوح کے سوائے دوسروں

کی طرف منتقل کر کے لے گیا تو بھی زکوۃ ادا ہو گئی۔ اس پر اہل العلم کا اتفاق ہے۔ وان کان مکروہا۔ اگرچہ یہ فعل مکروہ ہو۔ لان المصروف مطلق الفقراء بالنفس واللہ اعلم۔ کیونکہ زکوۃ کا مصرف تو مطلق فقراء ہیں بنص قرآن۔ جسے یعنی قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء۔ میں کوئی خصوصیت جوار کے فقراء یا کسی جگہ کے فقراء کی نہیں بلکہ مطلق لہذا جس فقیر کو چاہے ادا ہو جائے گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

عید میں محتاج اقربائے رُکوں کو زکوۃ سے دیا یا فرزند وغیرہ کی خوشخبری سنانے والے کو تو جائز ہے بھی کو زکوۃ دے جس کا شوہر اس کا مہر بروقت طلب کے نہیں دے سکتا یا نہیں دیتا تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ حد۔ لمحققات میں سے صدقۃ النذر ہے اور بعض احکام بیان کرنا اولیٰ ہے۔ واضح ہو کہ نذر ادا کرنا فرض ہے اگر کسی خاص درم یا روپیہ یا خاص فقیر کو دینے کی نذر کی تو خصوصیت لازم نہیں حتیٰ کہ اگر اس کے شکل دوسرے فقیر کو دے دیا تو نذر ادا ہو گئی اور اگر مثلاً چار سو گیموں کے صدقہ کرنے کی نذر کی پھر ان کی قیمت دے دی تو جائز ہے۔ جو چیز صدقہ دے دے اس کو خود نہ خریدے۔ جو چیز مثلی نہیں ہے مثلاً یہ بکری و گھوڑا تو عین ادا کرے پھر اگر تلف ہو جاوے تو قیمت دے۔ نذر کی کہ اگر خجھے مال ملے تو دو چند زکوۃ دون پھر ملا تو اس پر فقط قدر فریضہ واجب ہے نہ دو چند۔ اگر ایسا ہو تو میرے مال سے ہزار صدقہ ہیں حالانکہ مال صرف سو ہیں تو صحیح یہ کہ اسی قدر لازم ہیں نہ زیادہ۔ میرا مال مساکین میں صدقہ ہے حالانکہ مال کچھ نہیں تو لازم بھی کچھ نہیں۔ تندرستی ہو تو سو صدقہ دوں گا پھر ہوا تو ادا کرے پھر اگر اس وقت پچاس ہی ہوں تو جب باقی پادے پوری کرے۔ مجھ پر ایک پیسہ صدقہ ہے جب میں کھاؤں تو ہر لقمہ پر ایک پیسہ واجب ہو گا۔ اور جب پیوں تو ہر سالس پر ایک پیسہ نہ ہر گھونٹ پر۔ فقرائے مکہ معظمہ پر صدقہ کی نذر کی پھر غیروں کو دے دی تو جائز ہے جیسے مکہ میں نماز یا روزہ کی نذر کی پھر وطن میں ادا کر دی تو ہو گئی۔ باقی مسائل نذر اپنے مقام پر ہیں۔ ف۔ م۔

باب صدقۃ الفطر

(باب صدقۃ الفطر کے بیان میں)

یہ صدقہ اگرچہ عید الفطر کے روز نماز سے پہلے ادا کرنا واجب ہے مگر صدقات زکوۃ کے تحت میں بیان کر دیا۔ صدقہ وہ عطیہ کہ تقرب الہی کی امید پر دیا جاوے۔ صدقۃ الفطر لفظ عربی ہے مگر زمانہ اسلام سے پہلے نہ تھا پھر بقول ابوبکر بن العزبیؓ یہ نام حضرت شارع صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ملا۔ نوویؒ نے کہا کہ فقہاء کی اصطلاح ہے گویا ماخوذ از فطرت بمعنی نفس و خلقت ہے۔ مع۔ کیونکہ ہر نفس کی طرف سے دیا جاتا ہے لیکن مترجم اس میں وقت فجر عید سے مناسبت ظاہر نہیں ہوتی اور اگر فطر مقابل صوم ہوتا تو وقت موزوں تھا بلکہ یہی اظہر ہے چنانچہ حدیث شریفیت آتی ہے اگرچہ سلفیہ کی طرف سے ہونے

کی حکمت ظاہر نہیں ہوتی جس پر روزہ نہیں۔ حالانکہ وقائق حکمت خود بیان سے باہر ہیں۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ
 ہو اعلم الحکیم۔ م۔ دنی العینی صدقۃ الفطر شرع میں وہ صدقہ ہے جو بطور عبادت وصلہ کے ازراہ ترحم دیا
 جاتا ہے اور ہبہ سے فرق یہ کہ ہبہ ازراہ تکرم ہوتا ہے نہ ترحم۔ کمافی الحیط۔ آنحضرت صلی اللہ سے علیہ وسلم
 عید سے دو روز پہلے خطبہ سنا کر صدقۃ الفطر نکالنے کا حکم کرتے۔ الشمنی۔ د۔ یہ ترحم تھا کہ عید کے روز سب
 لوگ رزق سے فارغ ہو کر باہم بخوشی ملیں۔ م۔ صدقۃ الفطر کے متعلق کچھ باتوں میں کلام کرنا چاہیے اول
 کیفیت یعنی واجب وغیرہ۔ دوم کمیت یعنی کس قدر۔ سوم شرط۔ چارم سبب۔ پنجم رکن۔ ششم وقت
 وجوب و وقت استتباب۔ پھر مخفی نہیں کہ رکن تو یہی کہ جس کو دینا چاہیے دے دے۔ اور سبب شریعت
 روایت ابو داؤد اور ابن ماجہ میں ابن عباسؓ سے منصوص ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زکوۃ
 الفطر روزہ رکھنے والے کے واسطے لغو اور رفث سے پاک کرنے والی ہے اور مسکینوں کے واسطے طعام
 ہے پس جس نے اس کو قبل نماز کے ادا کر دیا تو وہ زکوۃ مقبول ہے اور جس نے بعد نماز دی تو وہ
 منجملہ صدقات کے ایک صدقہ ہے۔ دارقطنی نے روایت کر کے کہا کہ اس کی اسناد میں کوئی مجروح
 نہیں ہے۔ ن۔

قال صدقۃ الفطر واجبة علی المسلم اذا کان مالکاً لمقدار النصاب فاضلاً عن مسکنه وثیابہ
 واثاثه وفسلہ وسلاحه وعبیدہ۔ صدقۃ الفطر واجب ہے آزاد مسلمان پر جب کہ وہ مالک ہو مقدار
 نصاب کا جو کہ فاضل ہو اس کے مسکن و کپڑوں و اثاثہ و گھوڑے و ہتھیار و خدمتی غلاموں سے بڑے یعنی
 یہ چیزیں جو آدمی کی حاجت و ضرورت میں کارآمد ہوتی ہیں ان سب سے یہ نصاب فاضل ہو خواہ نامی ہو
 یا نہ ہو۔ خلاصہ یہ کہ شرعی تو نگر ہو جس کو زکوۃ لینا حلال نہیں ہے۔ اور آزاد سے مملوک خارج ہوا اگرچہ
 مکاتب ہو اور مسلمان کہنے سے معلوم ہوا کہ کافر کے ذمہ نہیں ہے۔ پھر مسلمان غنی پر واجب ہے اگرچہ
 عورت ہو۔ پھر تنفیص کی کہ یہ صدقہ واجب ہے۔ اما وجوبہا فلقولہ علیہ السلام فی خطبۃ ادوا عن
 کل حد عید صغیرا وکبیر نصف صاع من بر او صاعا من شعیر۔ پس اس کا واجب ہونا بدلیل قول
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو اپنے خطبہ میں (جو عید کے ایک یا دو روز پہلے فرمایا تھا عبدالرزاق بسند صحیح) ارشاد
 فرمایا کہ ادا کرو ہر آزاد و غلام سے خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو آدھا صاع گیہوں یا ایک صاع جو۔ رواہ ثعلبہ
 بن صعیر العدوی۔ اس خطبہ کو ثعلبہ بن صعیر عدوی رضی اللہ عنہ نے نقل کیا۔ دسے کہا گیا کہ عدوی
 منسوب بجانب عدی شاعر ہے جو ثعلبہ کے اجداد میں سے ہے اور شیخ حمید الدین الطبرانی نے کہا کہ اصح
 عدوی صاع و منقوطہ ری ہے۔ مع۔ یہی صحیح ہے۔ مف۔ میں کہتا ہوں کہ روایت اگرچہ عدوی ہو لیکن عدوی
 بھی صحیح ہے کوئی وجہ غلط ہونے کی موجود نہیں۔ م۔ یہ حدیث ابو داؤد و عبدالرزاق و دارقطنی نے روایت
 کی۔ ف۔ وجہ استدلال یہ کہ اودا صبیغۃ الامر واسطے وجوب کے ہے۔ اور شافعی و مالک و احمد نے کہا
 کہ صدقۃ فطر فرض ہے۔ بدلیل حدیث ابن عمرؓ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض زمانی زکوۃ فطر رمضان
 سے لوگوں پر ایک صاع چھو ہارے یا ایک صاع جو سے ہر آزاد و غلام پر مذکور ہوا مونث ہو مسلمانوں میں سے
 (رواہ البخاری و مسلم)۔ اور دوسری روایت میں ابن عمرؓ نے کہا کہ پھر لوگوں نے اس کے بدل میں نصف صاع

گیہوں سے کر دیے۔ حق یہ کہ کچھ اختلاف نہیں اس واسطے کہ بالاجماع جو شخص صدقہ فطر سے منکر ہو وہ کافر نہیں حالانکہ فرض قطع کا منکر بالاجماع کافر ہے تو فرض سے ان اہامول کی ہی مراد جس کو ہم واجب کہتے ہیں۔ ومنجملہ دلائل وجوب کے حدیث ابن عباسؓ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ثلثی کو حکم دیا جس نے بطن مکہ میں پکار دیا کہ صدقۃ الفطر حق واجب ہے ہر مسلمان صغیر و کبیر آزاد و مملوک پر الخ۔ (رواہ الحاکم و صحیحہ)۔ بالجملہ یہ احادیث ہیں کہ بعض میں صیفہ امر اور بعض میں لفظ فرض و بعض میں حق واجب وارد ہے لیکن احادیث صحیحہ آحاد ہیں۔ ومثلاً تثبت الوجوب۔ اور اس کے مثل دلیل سے وجوب ثبوت ہوتا ہے۔ فہو نہ فرض قطعی۔ لعدم القطع۔ بوجہ عدم قطع کے۔ فہو کیونکہ آثار و اسانید سے بالاجماع قطعیت میں شبہ رہتا ہے۔ اور ذخیرہ مالکیہ میں ہے کہ امام مالک سے ایک روایت میں آیا کہ صدقۃ الفطر سنت ہے اور یہی بعض متأخرین و ظاہریہ وغیرہ کا قول ہے بدلیل حدیث قیس بن عبادہؓ کہ ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقۃ الفطر کا حکم نزول زکوۃ سے پہلے دیا تھا پھر جب زکوۃ نازل ہوئی تو نہ ہم کو حکم دیا اور نہ منع کیا اور ہم صدقۃ الفطر دیا کرتے ہیں۔ (رواہ النسائی وابن ماجہ والحاکم)۔ جواب یہ کہ ایک فرض نازل ہونے سے دوسرا منسوخ ہونا ضرور نہیں ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ جواب تو کافی نہیں کیونکہ زکوۃ نے احکام متعلقہ مال بہت منسوخ کر دیے۔ چنانچہ قولہ یسئلونک ماذا ینفقون قل انفقوا لایہ اور مانند اس کے بہت ہیں اور صحیح جواب میرے نزدیک یہ ہے کہ قیس رضی اللہ عنہ وان کی قوم کو کوئی جدید حکم نہیں دیا لیکن ابن عباس کی حدیث حاکم اور برگذری کہ بطن مکہ میں منادی کرائی کہ صدقۃ الفطر حق واجب ہے حالانکہ یہ بعد نزول زکوۃ کے سال فسخ مکہ میں ہوا پس ثابت ہوا کہ بعد نزول زکوۃ کے اس کا حکم ہے۔ (الترجم)۔ پھر یہ صدقہ واجب ہونے میں آزادی و اسلام و توگری شرط ہے۔ وشروط الحمیۃ للتحقیق التملیک۔ اور شرط آزادی کی اس واسطے کہ تملیک متحقق ہو۔ فہو اور غلام تو اپنی ذات کا مالک نہیں پس مال کا کہاں سے مالک ہوگا تو غلام پر یہ صدقہ واجب ہونے کے یہ معنی کہ آزاد غنی پر مثل اپنی ذات و عیال کے اپنے غلاموں کا بھی واجب ہے۔ والاسلام یقع قریباً۔ اور شرط اسلام اس کی اس واسطے کہ صدقہ مذکور قربت طاعت ہو جارے۔ فہو کیونکہ صدقہ تو قربت ہے جو کامل سے متحقق نہیں۔ والیسار بقولہ علیہ السلام لا صدقۃ الا من ظہر غنی۔ اور شرط فراخ دستی یعنی تو نگری کی اس واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ لا صدقۃ الخ یعنی نہیں صدقہ مگر تو نگری سے فہو اور اوپر کا ہاتھ نیچے ہاتھ سے بہتر ہے اور شرع کر ایسے کے ساتھ جس کو تو اپنی پرورش میں رکھتا ہو۔ جہاں تک ترجمہ تمام حدیث ہے جس کو امام احمد نے روایت کیا اور بخاری نے اس کو مختصر معلق ذکر کیا اور اخیر جملہ کے یہ معنی کہ پہلے عیال کی پرورش کرے پھر وسعت ہو تو غیر کو دے کیونکہ موافق حکم الہی عیال کی پرورش میں واجبہ صدقہ کا ثواب ہے اور وہ نفل صدقہ سے افضل ہے م۔ وهو حجة علی اشافنی فی قولہ یجب علی من یملک زیادة علی قوت یومہ لنفسہ و عیالہ۔ اور یہ حدیث محبت ہے شافعی پر ان کے اس قول میں کہ صدقہ فطر ایسے شخص پر واجب ہے جو اپنے عیال کے ایک روز کی قوت سے زیادہ کا مالک ہو۔ فہو اور وجہ محبت یہ کہ اس قدر سے وہ غنی نہ ہوگا اور صدقہ فنی سے ہے۔ اگر کہا

جاوے کہ فنی وہ کہ ہے پروا ہو تو شاید یہ شخص اس روز کی قوت سے بے پروا ہو کر غنی ٹھہرے جواب یہ کہ محتاجی کی کیفیت پر وقوف ممکن نہیں تو تو نگری کا مدار صرف شرع دلیل پر ہوگا اور غنی سے زکوۃ لینے میں شرع نے نصاب پر مدار رکھا ہے۔ لہذا فرمایا۔ وقدس البسار بنصاب لتقدس الغلہ فی الشرع بہ فاضلا عما ذکر من الاشیاء۔ اور اندازہ کیا گیا آسودگی و تو نگری کا ہر قسم کے نصاب کے ساتھ کیونکہ شرع میں تو نگری کا اندازہ اسی کے ساتھ ہے در حالیکہ یہ نصاب فاضل ہو اشیا ئے مذکورہ سے۔ فے یعنی مسکن و کپڑے و اثاثہ و گھوڑا و ہتھیار و خدمتی ملک۔ یعنی ضروری حاجتوں سے زائد ہو۔ لانہا مستحقۃ بالحاجۃ الاصلیۃ۔ کیونکہ یہ چیزیں مذکورہ مستحق بحاجت اصلییہ ہیں۔ فے یعنی ایسی چیزیں ہیں کہ گویا ان کو حاجت اصلییہ قرار دیا جاوے۔ والمستحق بالحاجۃ الاصلیۃ کالمعدوم۔ اور جو نصاب کہ مستحق بحاجت اصلییہ ہو وہ معدوم کے مانند ہے۔ فے جیسے پانی اگر پیئے ہی کے لائق ہو تو کالعدم شمار ہو کر تیمم جائز ہے لہذا جب ایسی چیزوں و حاجات اصلییہ سے زائد ہو تو وہ اگر بقدر نصاب پہنچ گیا تو غنا کے مرتبہ پر ہے۔ ولا یشتراط فیہ الغن۔ اور اس نصاب میں نموشروط نہیں ہے۔ فے یعنی اگر غن ہو خواہ خلقی جیسے سونا چاندی میں ہے یا ترکیبی مانند تجارت وغیرہ کے تو اس پر زکوۃ بھی واجب ہوگی اور اگر نہ ہو تو تو نگری میں مضر نہیں۔ ویتعلق بهذا النصاب حرمان الصدقۃ ووجوب الاضحیۃ والفضل۔ اور ایسے نصاب کی وجہ سے صدقہ زکوۃ لینے سے محروم ہونا اور مالک پر قربانی و صدقہ فطر واجب ہونا متعلق ہوگا۔

فے پھر واضح ہو کہ ایسے تو نگری پر صدقۃ الفطر اپنی نفس کی طرف سے اور اپنی صغیر اولاد کی ہر فرد اور اپنی خدمتی مملوکوں میں ہر اس کی طرف سے نکالنا واجب ہے چنانچہ ہر ایک کو مع دلیل کتاب میں فرمایا کہ۔ یشراج ذلک عن نفسه۔ نکالے اس صدقہ کو اپنی نفس کی طرف سے۔ لحدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما قال فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زکوۃ الفطر۔ من رمضان علی الناس صاعا من تمر او صاعا من شعیر علی کل حر وعبد۔ ذکر او انشی۔ من المسلمین۔ فے ترجمہ یہ کہ بدلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ فرض کر دیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوۃ الفطر یعنی صدقہ پاک کرنے والے کو جو رمضان کے فطر پر دیا جاتا ہے سب لوگوں پر ایک صاع چھوہارے یا ایک صاع جو ہر آزاد و غلام پر خواہ مذکر ہو یا مؤنث ہو۔ ویشراج عن اولادہ الضعفاء۔ اور نکالے اپنی صغیر اولاد کی طرف سے۔ لان اسباب اس بیونہ ویلی علیہ۔ کیونکہ سبب الصدقۃ تو ایسا راس ہے کہ اس کو روزینہ دینا اور اس پر تہل ہے۔ فے راس کے سبب ہونے کی دلیل بیان کی۔ لانہا تضاف الیہ۔ کیونکہ صدقہ مذکور مضاف ہوتا ہے راس کی جانب۔ یقال زکوۃ الراس۔ کہا جاتا ہے زکوۃ الراس۔ فے یعنی صدقۃ الفطر بھی کہتے ہیں اور اسی کو زکوۃ الراس بھی کہتے ہیں تو یہ زکوۃ مضاف جانب راس ہے۔ وھی امارۃ السببیۃ۔ اور یہ اضافت سبب ہونے کی علامت ہے فے جس سے دلالت ہوئی کہ راس اس کا سبب ہے۔ اگر وہم ہو کہ پھر صدقۃ الفطر کہنے میں دلالت ہوگی کہ فطر اس کا سبب ہے۔ جواب دیا کہ۔ والاضافۃ الی الفطر باعتبارانہ و تمقا۔

اور فطر کی طرف اضافت باعتبار اس کے کہ فطر اس صدقہ کا وقت ہے۔ فے خلاصہ یہ کہ فطر کی طرف اضافت تو بوجہ وقت فطر کے ظاہر ہوئی اور صدقۃ الراس یا زکوۃ الراس میں اور کوئی بات نہیں سوائے اس کے کہ یہ اضافت بجانب سبب ہے یعنی چونکہ راس کے سبب یہ صدقہ واجب ہوا تو اس کو راس کی طرف مضاف کر دیا۔ ولہذا اتعدد وبتعدد الراس مع اتحاد الیوم۔ اور اسی وجہ سے راس متعدد ہونے سے صدقہ مذکور متعدد ہو جاتا ہے باوجود یوم متحد ہونے کے۔ فے یعنی وہی روز عید ہوتا ہے مگر کئی افراد ہوں تو کئی صدقات ہو جاتے ہیں تو یہی راس سبب ہوئے اور دن نہ ہوا ورنہ دن تو واحد تھا۔ پھر اگر وہم ہو کہ تو نگر کا راس یعنی سرفقہ ایک ہے تو زکوۃ الراس اس پر اپنے سر کی واجب ہوگی نہ اولاد و مملوکوں کی۔ اس وہم کو دفع کر دیا کہ۔ والاصل فی الوجوب راس۔ اور اصل وجوب صدقۃ الفطر میں تو خود تو نگر کا راس ہے۔ فے اور باعث اس میں یہ کہ۔ وهو یحوتہ ویلی علیہ۔ وہ یعنی تو نگر اس کی مونث کرتا یعنی اپنے سر کو روزینہ دیتا اور اس پر متولی ہے۔ فے کیونکہ اول آدمی اپنی نفس پر خرچ کرتا ہے اور یہ حدیث میں بھی آیا ہے کہ اول خود پھر عیال وغیرہ۔ پس معلوم ہوا کہ باعث اس میں روزینہ و ولایت ہے تو نکلا کہ چنانچہ علت پائی جاوے وہ بھی سبب ہو جائے گا۔ فیلحق بہ۔ تو لاحق کیا جائے گا راس تو نگر کے ساتھ میں ماہونی معنہ۔ ہر وہ جو اس کے معنی میں ہو۔ فے یعنی ہر وہ راس جس کو یہ روزینہ دیتا ہو اور ان پر ولی ہو۔ کا ولادہ الصغار۔ جیسے اس کے نابالغ اولاد۔ فے لڑکے و لڑکیاں۔ لانہ یحوتہ ویلی علیہم کیونکہ یہ تو نگر ہی ان کو روزینہ دیتا اور ان پر ولی ہے۔ فے جیسے اپنی راس پر ہے۔ شیخ ابن الہمام نے ذکر کیا کہ مدار اس استدلال کا زکوۃ الراس کی لفظ پر ہے کہ جس سے ثابت ہوا کہ راس سبب سے بوجہ مونث و ولایت کے تو اولاد وغیرہ کی راس بھی جن پر یہی ولی ہے سبب صدقہ ہوں گے اور ان میں ہر راس کا صدقہ بھی ہی ادا کرے گا۔ لیکن یہ ثابت کرنا پڑے گا کہ شارع علیہ السلام نے زکوۃ الراس کا لفظ فرمایا ہے حالانکہ یہ ثبوت دشوار ہے۔ پھر شیخ نے جو استدلال ذکر کیا یہ ہے کہ حدیث ثعلبہ میں عن کل حر و عبد منفر و کبیر۔ وارد ہے تو لفظ عن سے نکلا کہ ہر راس کی طرف سے یہ صدقہ ہے اور حدیث ابن عمر میں علی کل حر و عبد انتہی میں جلی سے مراد یہی کہ عن کل حر۔ کیونکہ غلام پر خود کوئی مالی عبادت اس وجہ سے نہیں ہو سکتی کہ وہ مال کا مالک نہیں ہے تو مقصود یہ کہ مولی اس کی طرف سے نکالے پس حاصل یہ نکلا کہ صدقۃ الفطر آدمی پر اپنی اور ان لوگوں کی جہت سے یہ صدقہ واجب ہوتا ہے اور شارع سے یہ بات معلوم کہ ان لوگوں میں سے ایسے شخص کی طرف سے واجب نہیں جو اس کی مونث و ولایت میں نہ ہوتی کہ فیرون اور غیر کے غلاموں کی طرف سے نہیں واجب۔ اور وار قطنی کی روایت حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ کے آخر میں یہ لفظ بھی ہے۔ من تمون۔ یعنی ہر آزاد و غلام مذکور مونث میں سے انہیں کی طرف سے جو تمہارے مونث میں ہیں۔ یعنی شرعی ولایت سے تم پر ان کا نان نفقہ واجب ہے۔ اگر کسی صغیر بچہ کو بدول ولایت شرعیہ کے خالی اللہ تعالیٰ کی تقرب کی امید پر پردہ کرنا ہے تو تو بالا جماع اس کی طرف سے صدقہ الفطر واجب نہیں۔ مگر وہم ہو کہ فعلیٰ ہذا اولاد بالغ جب محتاج ہو کہ اس کا نفقہ باپ تو نگر پر ہو تو اس کی طرف سے لگانا لازم ہوگا جواب نہیں کیونکہ ولایت و مونث

کا مجموعہ و تمامی ندارد ہے چنانچہ آتا ہے م۔ دادا کی پرورش میں اس کی صغیر پوسے پوتیاں ہیں تو ظاہر الروایۃ میں ان کی طرف سے واجب نہیں۔ باپ محتاج زندہ ہو یا نہ ہو۔ (قاضی خاں)۔ اور ررانیۃ الحسن میں واجب ہے یہی ازج ہے بمف۔ و ممالیکہ۔ اور اپنی ممالیک کی طرف سے صدقہ نکالے۔ فے اگرچہ مملوک مدبر یا ام ولد ہوں اور اگرچہ کفار ہوں لیکن مکاتب نہ ہوں۔ لقیام المؤمنۃ والولایۃ۔ بوجہ قائم ہونے مؤنت و ولایت کے۔ فے سر دجی نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک ولایت نامہ اور مؤنت نامہ دونوں مل کر سبب ہے اور یہ دونوں باتیں صغیر اولاد اور ممالیک میں موجود ہیں۔ و ہذا۔ اور یہ حکم فے مملوکوں میں۔ اذا کانوا للمخدمۃ۔ اس وقت کہ ممالیک خدمت ہوں۔ فے نہ ممالیک تجارت چنانچہ آدے گا۔ اور یہ حکم اولاد میں جب کہ باپ ہی پر مدار ہو۔ دلا مال للصغار۔ اور اولاد صغار کا خود کچھ مال نہ ہو۔ فے مثلاً انہوں نے اپنی نانی یا مان وغیرہ کی میراث پائی ہو چنانچہ فرمایا۔ فان کان لہ مال۔ پس اگر باپ کی اولاد صغار کا خود مال ہو۔ فے جیسے مذکور ہوا تو استحسان یہ کہ یودی من مالہم عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف۔ صدقہ ادا کیا جاوے ان کے مال سے نزدیک ابو حنیفہ و ابو یوسف کے۔ فے اور ان کی طرف سے جو متول ہو یعنی باپ یا اُس کا وصی یا دادا یا اُس کا وصی یا قاضی کا مقرر کیا ہو اسی صدقہ نکال دے اور مجنون میں بھی یہی حکم اختلافی ہے۔ خلافاً للحمد۔ بخلاف قول امام محمد کے۔ فے کہ ان کے نزدیک صغیر پر کچھ واجب نہیں اور یہی قول زفر و شافعی۔ اسد و اسحق کا ہے کیونکہ یہ صدقہ عبادت ہے تو صغیر پر واجب نہ ہوگا جیسے اس پر زکوۃ نہیں ہے۔ مع۔ اور طرفین کے نزدیک استحساناً مال صغیر پر ہے۔ لان الشروع اجراہ مجری المؤمنۃ۔ کیونکہ شرع نے اس صدقہ کے وجوب کو بجائے مؤنت کے جاری کیا۔ فے چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ عن تمونون۔ یعنی ان کی طرف سے دو جن کی مؤنت اٹھاتے ہو۔ فاشبہ النفقۃ تو یہ مشابہ ہو گیا نفقہ کے ساتھ۔ فے اور نفقہ صغار کا باپ پر اس وقت کہ صغار کا خود مال نہ ہو اور اگر ہو تو اُسی کے مال سے اس کا نفقہ ہے۔

فروع اگر صغیر و مجنون کے مال سے نہ دیا گیا تو جب مجنون کو افاقہ ہو یا صغیر بالغ ہو اس وقت خود ادا کرے اور ساقط نہ ہوگا۔ بت د۔ دلا یودی عن ذر جتہ۔ اور مرد تو نکر نہیں ادا کرے گا صدقہ فطر کو اپنی زوجہ کی طرف سے۔ فے یعنی اس پر زوجہ کی طرف سے ادا کرنا لازم نہیں۔ یہی قول ثوری و ظاہر یہ ابن المنذر مالکی وغیرہ کا ہے۔ لقصور فی الولایۃ والمؤنتۃ۔ بوجہ تصور کے ولایت مؤنت میں۔ فے یعنی شوہر کی ولایت اس پر پوری نہیں اور مؤنت بھی پوری نہیں۔ فانہ لا یلیہا فی غیر حقوق النکاح۔ کیونکہ شوہر اس عورت پر ولایت نہیں رکھتا سوائے حقوق نکاح میں۔ فے پس شوہر کی ولایت زوجہ پر صرف حقوق نکاح میں ہوئی تو پوری ولایت ہر طرح نہ ہوئی۔ دلا یمونہا فی غیر الرواتب۔ اور شوہر زوجہ کی مؤنت نہیں اٹھاتا سوائے رواتب میں۔ فے یعنی جو امور کہ نان نفقہ و سکتی کی راتبہ ہیں ان کے سوائے میں اس کی مؤنت اٹھانا شوہر پر لازم نہیں۔ کا مد اداۃ۔ جیسے دوا کرنا۔ فے جب کہ زوجہ بیمار پڑے بلکہ عورت پر اپنی مہر سے اپنا علاج کرنا لازم ہے تو معلوم ہوا کہ مؤنت بھی پوری لازم نہیں اور معلوم ہو چکا کہ سبب تو پوری ولایت و پوری مؤنت ہے۔ ابن المنذر مالکی نے کہا کہ عورت جب تک منکوحہ نہ ہوئی تو بالاجماع اس کا صدقہ اسی پر واجب ہے اور بعد نکاح کے امام مالک و شافعی وغیرہ نے اختلاف

کیا کہ صدقہ اس کا شوہر پر ہے حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث میں یہ صدقہ ہر مذکورہ دونوں پر ثبوت ہوا اور اس کے خلاف کچھ ثبوت نہیں تو عورت کے ذمہ سے بعد نکاح کے ساقط ہونا بغیر دلیل ہے تو ہمارے اصحاب مالکیہ کا یہ قول بے دلیل ہے۔ مع۔ ولا عن اولادہ الکبار۔ اور نہ ادا کرے اپنی اولاد بالغ کی طرف سے۔ وان کانوا فی عیالہ۔ اگرچہ بالغ اولاد اس کے عیال میں ہوں۔ فیسے مثلاً محتاج لےجے یا بیچ یا بخون ہوں کہ باپ ہی ان کی پرورش کرتا ہو تو بھی باپ پر ان کا صدقۃ الفطر لازم نہیں۔ لانعدام الولایۃ۔ کیونکہ ولایت منعدم ہے۔ فیسے اس لیے کہ بالغ ہونے سے یہ خود اپنی آزادی ولایت رکھتے ہیں۔ ویوادی عنہم اذ عن ذریتہ بغیر امہم اجزاء مستحساناً۔ اور اگر مرد نے اپنی اولاد بالغین کی طرف سے یا اپنی زوجہ کی طرف سے ادا کر دیا بغیر ان کے حکم کے تو مستحساناً ان کی طرف سے ادا ہو گیا۔ فیسے اسی پر فتویٰ ہے۔ (القاضیوں)۔ لثبوت الاذن عادیۃ۔ کیونکہ اجازت بطور عادت ثابت ہے۔ فیسے اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہ ہو جیسے زکوۃ بغیر حکم جائز نہیں ہے۔

واضح ہو کہ کلام یہ ہے کہ اولاد بالغین اس کے عیال میں ہوں یا نہ ہوں ان کی طرف سے بے اجازت صدقہ جائز ہے ولکن جامع الرموز میں محیط سے لایا کہ یہ اُسی وقت جائز ہے کہ علیہ لوگ اس کے عیال میں ہوں۔ د۔ ہندیہ میں محیط سے نقل کیا کہ نہیں جائز ہے کہ عیال کے سوائے کسی کی طرف سے بدون اس کے حکم کے دیوے۔ فافہم۔ اجداد و جدات و نوافل کی طرف سے نہ دے۔ (التبیین) اور نہ باپ و ماں سے اگرچہ اس کے عیال میں ہوں۔ (الجوسرہ)۔ اور نہ اپنے صغیر بھائی بہن سے اور نہ اپنی قرابت سے اگرچہ اس کے عیال میں ہوں۔ (القاضیوں)۔ ولا یخرج عن مکاتبہ۔ اور نہ نکالے اپنے مکاتب سے۔ لعدم الولایۃ۔ بوجہ ولایت نہ ہونے کے۔ فیسے کیونکہ مکاتب اپنی کمائی کا خود مختار ہے۔ ولا مکاتب عن نفسہ۔ اور نہ مکاتب خود اپنی طرف سے نکالے۔ فیسے ہی قول جدید شافعی کا اور احمد وغیرہ کا ہے لفقہہ۔ بوجہ فقیر ہونے مکاتب کے۔ فیسے کیونکہ وہ مال کتابت ادا کرتے کا محتاج ہے بلکہ اس کو مالکیہ اپنی کمائی پر اختیار تصرف بھی نہیں ہے۔ وفی المدب۔ اور مدبر غلام یا باندی میں۔ وام الولد۔ اور ام الولد باندی میں۔ ولایت المولیٰ ثابتہ۔ مولیٰ کی ولایت پوری ثابت ہے۔ فیخرج عنہما۔ تو مولیٰ ان دونوں کی طرف سے نکالے گا۔ ولا یخرج عن ممالیکہ للتجارۃ۔ اور ایسے مملوکوں غلاموں و باندیوں کی طرف سے نہیں نکالے گا جو تجارت کے واسطے ہیں۔ فیسے کیونکہ ان میں زکوۃ واجب ہے۔ خلافاً للشافعی فان عنده وجوباً علی العبد ووجوب الزکوۃ علی المولیٰ فلا تنافیہ۔ بخلاف قول شافعی کے کہ ان کے نزدیک ممالیک تجارت کی طرف سے صدقۃ الفطر نکالے۔ کیونکہ شافعی کے نزدیک وجوب صدقۃ الفطر کا غلام پر ہے اور وجوب زکوۃ کا مولیٰ پر ہوتا ہے تو صدقہ و زکوۃ میں باہم منافات نہیں ہے فیسے اشارہ کیا کہ یہ اختلاف ایک اصل پر مبنی ہے وہ یہ کہ صدقۃ الفطر امام شافعی کے نزدیک خود غلام پر واجب اور مولیٰ اس کی طرف سے ادا کرے پس خلاصہ تقریر یہ کہ ممالیک تجارت میں ان کی زکوۃ مولیٰ پر ہے اور صدقۃ الفطر خود ممالیک پر ہے۔ تو دونوں قسم کی زکوۃ ان میں جمع نہ ہوئی۔ لیکن

جہ کمالے درجے میں ساتھ ہوں ۱۲۔ مثلاً اجلا۔ واداولا اگر مملوک ہوں جدات وادی تالی اگر مملوک ہوں۔ نوافل پورے پر دے و نواسے مذکورہ سن ۱۲

مخفی نہیں کہ انجام کار دونوں قسم کا بوجھ مولیٰ ہی کو برداشت کرنا پڑا۔ و عندنا وجوبہا علی المولیٰ بسبب۔ اور ہمارے نزدیک وجوب صدقۃ الفطر مولیٰ ہی پر بسبب اپنی مملوک کے ہوتا ہے کالزکوۃ جسے زکوۃ مولیٰ پر بسبب ان ممالیک تجارت کے ہے۔ فے پس اگر تجارتی مملوک کے سبب سے صدقۃ فطر ہو تو اس مال کے سبب سے ایک زکوۃ اور دوم صدقۃ الفطر اٹھانا پڑے۔ فیودی الی الثناء۔ پس یہ مودی ہو طرف مکرر کے۔ فے حالانکہ ایک سال میں مکرر خرچہ شرعاً ممنوع ہے بدلیل قول علیہ السلام لا یتثنی فی الصدقة۔ یعنی صدقہ ایک سال میں مکرر نہ لیا جائے گا۔ یہ عام ہے کہ کسی قسم کا صدقہ ہو۔ اور یہ ظاہر ہے کہ تجارتی ممالیک کچھ رکھنے کے واسطے عیال نہیں کئے گئے بلکہ مانند نفیس اموال تجارت کے ہیں۔ م مع۔ و العبد بین شریکین۔ جو غلام کہ دو شریکوں میں۔ فے یا زیادہ شرکا ہوں جب کہ وہ تجارتی نہیں بلکہ خدمتی ہے۔ (المبسوط ع)۔ لافطۃ علی واحد منهما۔ تو اس کا صدقۃ الفطر دونوں شرکار میں سے کسی پر نہیں ہے۔ لقصور الولاية والمونة فی کل واحد منهما۔ بوجہ ناقص ہونے ولایت و مؤنت کے ہر شریک کے حق میں فے اس میں مالک و شافعی واحد کا خلاف ہے ان کے نزدیک ہر ایک پر حصہ رسد ہے۔ م مع۔ و کذا العبد بین اثنين۔ اور یوں ہی چند غلام کہ دو شریکوں میں مشترک ہوں۔ عند ابی حنیفہؒ یہ امام البزوفیہ کے نزدیک ہے۔ فے کہ ان غلاموں میں سے کسی کا صدقہ فطر کسی شریک پر نہیں ہے۔ جیسے ایک غلام مشترک میں بالاتفاق نہیں۔ و قال اہل کل منهما ما یخصه من الرئوس دون الاشخاص۔ اور صاحبین نے کہا کہ ہر شریک پر اس کا صدقہ ہو گا جو رسول میں سے اس کے واسطے خاص ہو نہ اشخاص میں سے۔ فے اشخاص جمع شقص یعنی ٹکڑا و پارہ۔ اور معنی یہ کہ ہر شریک کے ٹکڑے ملا کر جتنی اس کا مل ہو جاویں ان کا صدقہ دے اور جو ٹکڑا رہے اس کا نہیں۔ مثال اس کی یہ کہ پانچ غلام میں دو شریک مساوی ہیں پس ہر شریک کے حصہ میں پانچ نصف ہوئے تو اس کے دو غلام و نصف غلام ہیں پس دو غلام کا ادا کرے اور نصف خارج ہے۔ (العنایہ)۔ بنا علی انہ لایس ی قسمۃ الرقیق وھا یریاتفا۔ یہ اختلاف اس بنا پر کہ البزوفیہ رقیق کا بٹوارہ نہیں دیکھتے اور صاحبین اس کو جائز دیکھتے ہیں۔ فے یہ اصل تو متقرر ہے لیکن قول ابو یوسف یہاں موافق البزوفیہ ہے چنانچہ مبسوط میں ہے کہ اگر دو شخصوں میں چند مملوک خدمتی باہم مشترک ہوں تو امام البزوفیہ کے قول پر دونوں میں سے کسی پر صدقہ فطر واجب نہیں اور امام احمد سے روایت ہوا کہ ہر ایک پر اس کے حصہ میں واجب ہو گا بشرطیکہ حصص مل کر کامل ہو جاوے اور قول ابو یوسف مضطرب ہے یعنی ان سے مختلف روایتیں وارد ہیں اور اصح یہ کہ وہ البزوفیہ کے ساتھ ہیں اور ان کا اندر یہاں یہ ہے کہ بٹوارہ کا مدار تو نیت پر ہے اور یہاں کلام صدقہ میں ہے اس کا مدار تو ولایت پر ہے نہ ملکیت پر حتیٰ کہ جس میں ملکیت نہیں جیسے فرزند صغیر تو اس کا صدقہ واجب ہوتا ہے اور یہاں جب ولایت کسی پر پوری نہیں تو کسی کا صدقہ مجہنی واجب نہیں ہے۔ (العنایہ)۔ وقیل ہو بالاجماع۔ اور کہا گیا کہ یہ حکم بالاجماع ہے۔ فے کسی امام کے نزدیک صدقہ واجب نہیں اگرچہ صاحبین غلاموں کا بٹوارہ جائز جانتے ہیں۔ لانہ لا یجتمع النصب قبل القسمۃ۔ کیوں کہ بٹوارہ سے پہلے حصص یکجا نہیں ہو سکتے۔ فلم تتم الرقیۃ لکل واحد منهما۔ پس ہر شریک کے واسطے کوئی

رقیہ پورا نہ ہوگا۔ فے تو کسی کا صدقہ واجب نہ ہوگا۔ ویووی المسلم الفطرۃ عن عبدہ الکافر۔ اور مسلم نے غلام کافر کی طرف سے فطرہ ادا کرے گا۔ لا ینال ما رویناہ۔ بدلیل الملاق اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ فے یعنی حدیث لعبدہ میں اوداعن کل حر و عبد۔ واقع ہے اور معنی یہ قرار پائے کہ تو فکر جس کی مونت کاملہ اور ولایت نامہ رکھتا ہو اس کی طرف سے فطرہ دے خواہ یہ آزاد ہو جسے اولاد صفد یا مملوک ہو۔ پھر مملوک مطلق ہے خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو بشرطیکہ خدمتی ہو بخلاف تجارتی کے کہ اول تو وہ واسطے مونت کے نہیں رکھا جاتا۔ دوم اس میں دو صدقہ جمع ہوئے جلتے ہیں پس تجارتی خارج ہو کر باقی ہر قسم کے غلام میں حدیث علی الاطلاق رہی م۔

ولقوله علیہ السلام فی حدیث ابن عباس اوداعن کل حر و عبد یهودی او نصرانی او مجوسی الحدیث اور دلیل دوم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول جو حدیث ابن عباس میں ہے کہ صدقہ فطر ادا کرو ہر آزاد سے اور غلام یودی یا نصرانی یا مجوسی کی طرف سے آخر تک۔ فے طرقتی نے بدون لفظ مجوسی روایت کی اور اس کا راوی سلام الطویل سخت مجروح حتیٰ کہ وضایح کہا گیا اور ابن الجوزی نے اس کو موضوعات میں داخل کیا۔ مفع۔ ولان السبب قد تحقق والمولی من اہلہ۔ اور دلیل سوم یہ کہ صدقہ کا سبب (یعنی اس جو مونت و ولایت میں ہو) بیشک متحقق ہوا اور مولیٰ اس لائق ہے۔ فے یعنی صدقہ دے اور ثواب پاوے اگرچہ غلام کافر اس لائق نہ ہو پس مولیٰ پر اس غلام کافر کی طرف سے واجب ہوا اور اسی کو ثواب ملا۔ ابن الہمام نے کہا کہ جب حدیث ابن عباس لائق حجت نہیں تو نجدتین دلائل کے دو باقی رہیں۔ اول وثالث۔ پس اول میں عبد کا لفظ مطلق ہے وہ غلام مسلم و کافر دونوں کو شامل ہے۔ اگر کہا جاوے کہ صحیح میں قید من المسلمین کی مذکور ہے تو مطلق نے بھی مراد ٹھہرا۔ جواب یہ کہ ہمارے نزدیک مطلق الگ و مقید الگ رہتا ہے اور دونوں پر عمل ممکن ہے۔ مفع۔ مترجم کہتا ہے کہ جب واقعہ ایک ہی ہو تو مطلق و مقید بھی واحد ہو جاتے ہیں۔ جواب یہ کہ سبب میں الگ رہتے ہیں فائدہ تعالیٰ اعلم م۔ وفیہ خلاف اشافعی۔ اور اس حکم میں شافعی کا خلاف ہے۔ فے یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ لان الوجوب عندہ علی العبد۔ کیونکہ وجوب اس صدقہ کا تو غلام پر ہوتا ہے فے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور یہ صدقہ عبادت و تقرب ہے۔ وھولیس من اہلہ۔ اور حال یہ کہ غلام کافر اس لائق نہیں ہے۔ فے تو اس پر صدقہ واجب بھی نہ ہوگا۔

ولکان علی العکس۔ اور اگر مسئلہ برعکس ہو۔ فے یعنی غلام مسلمان ہو اور اس کا مولیٰ کافر ہو۔ فلا وجوب بالاتفاق۔ تو بالاتفاق صدقہ واجب نہ ہوگا۔ فے ہمارے نزدیک تو ظاہر ہے کہ ابتداءً مولیٰ پر وجوب ہوتا ہے جو یہاں کافر ہے اور امام شافعی کے نزدیک اس وجہ سے کہ ابتداءً وجوب اگرچہ غلام پر ہوا مگر خطاب ادا کرنے کا مولیٰ کو ہے اور وہ کافر لائق خطاب نہیں ہے۔ مع۔ قال محمد ومن باع عبد اواحد مما بالخیار۔ امام محمد نے منیر میں کہا کہ جس شخص نے ایک غلام فروخت کیا اور دونوں میں سے ایک کو خیار ہے۔ فے خواہ بالغ کو یا مشتری کو اس طرح کہ بقول ابو ضیفہ "تین روز کے اندر بیع پوری کرے یا توڑ دے یعنی جا کر تین روز کا ہے۔ فطر نہ علی من یصدلہ۔ تو اس غلام کا فطرہ اس پر ہوگا جس کا وہ

ہو جاوے۔ فے شیخ الاسلام نے شرح جامع صغیر میں کہا کہ۔ معناه انه اذا من يوم الفطر والخيار باق۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ فطر کا روز گزرا اور ابھی خيار باقی ہے۔ فے تو معلوم نہیں کہ یہ غلام بائع کا رہا یا مشتری کا ہو گیا تو ابھی کوئی اس کا صدقہ نہ دے گا مگر ساقط نہ ہو گا بلکہ بعد اس کے اگر بیع پوری ہو گئی تو مشتری ادا کرے اور اگر خيار وائے نے توڑ دی تو بائع ادا کرے گا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ غلام بھی خدمتی تھا جس کو بائع نے بیچا اور مشتری نے بھی اسی واسطے خریدا کیونکہ تجارتی غلام میں تو کسی پر صدقہ نہیں ہے۔ فاحفظ۔ وقال زفر۔ اور زفر نے کہا کہ۔ فے يوم الفطر ہی کو اس کا صدقہ ہو گا۔ علی من له الخيار۔ اس شخص پر جس کے واسطے خيار ہے۔ فے خواه بائع ہو یا مشتری ہو۔ لان الولایۃ لہ۔ کیونکہ اسی کو ولایت حاصل ہے فے حتی کہ وہ اجازت دے دے تو پوری ہو جاوے اور توڑے تو ٹوٹ جاوے۔ وقال الشافعی علی من له الملك۔ اور شافعی نے کہا کہ اس کا صدقہ اس پر ہو گا جس کے لیے ملک حاصل ہے۔ فے کیونکہ شافعی کے نزدیک خيار ہونے سے ملک ممنوع نہیں ہوتی تو مشتری کو ملک حاصل ہے۔ انہایہ۔ اور یوں ہی شرح الجامع وقاضیخان وغیرہ میں نقل مضطرب ہے اور صحیح مذہب شافعی وہ کہ عینی نے تتمہ وتعلیق الشافعیہ سے نقل کیا کہ جب زمانہ خيار میں يوم الفطر آیا تو اس کا فطرہ اس پر جس کی ملک ہو پس اگر ہم کہیں کہ بائع کی ملک تو اسی پر فطرہ اور اگر کہیں کہ مشتری کی تو اسی پر ہے اور اگر کہیں کہ ابھی ملکیت متوقف ہے تو جس کا ہو جاوے۔ (انتہی)۔ حاصل یہ کہ فطرہ کا مدار ملک پر ہے۔ لانه من وظائفہ۔ کیونکہ وجوب فطرہ تو ملک کے وظائف سے ہے۔ کالنفقہ۔ جیسے نفقہ۔ فے یعنی غلام کا نفقہ اس پر جو اس کا مالک ہو۔ و لنا ان الملك موقوف لانه لوں دیعود الی ملک البائع ولما جیز تثبت الملك للمشتري من وقت العقد فیتوقف ما یبتنی علیہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ ملک ابھی متوقف ہے کیونکہ اگر بیع روکی گئی تو وہ بائع کی ملک میں پھر آوے گا اور اگر اجازت دی گئی تو وقت عقد سے مشتری کی ملک ثابت ہو جاوے گی پس جو بات کہ ملک پر متنبی ہو وہ بھی متوقف رہے گی۔ فے یعنی صدقہ الفطر۔

مترجم کہتا ہے کہ یہ جواب تو شافعیہ کے قول سے موافق ہے وہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ہم اس کے قائل ہوں کہ ملک موقوف ہے تو فطرہ بھی موقوف رہے گا۔ غایت یہ کہ مصنف نے اس کو قطعی کر دیا کہ ہم اسی کے قائل ہیں۔ اور کلام شافعیہ تو یہ ہے کہ فطرہ کا مدار ملک پر ہے۔ اس کا جواب یہی کہ ولایت نامہ وموت نامہ پر جو یہاں بذریعہ ملک ہے اور ہم نے قطع کر لیا کہ ملک متوقف ہے۔ بخلاف النفقہ۔ بخلاف نفقہ کے۔ لانہا للحاجة التاخیرہ۔ کیونکہ نفقہ تو حاجت تاخیرہ۔ فے یعنی فی الحال نازل حاجت کی جہت سے ہے۔ فلا تقبل التوقف۔ تو نفقہ کسی توقف کو قبول نہیں کر سکتا۔ فے بلکہ وہ لا محالہ کسی پر فی الحال ہو گا۔ و زکوٰۃ التجارة علی هذا الخلاف۔ اور تجارتی زکوٰۃ بھی اسی اختلاف پر ہے۔ فے مثلاً تجارتی غلام کو بشرط الخيار خریدا اور مدت خيار میں سال زکوٰۃ پورا ہو گیا تو ہمارے نزدیک اس کی زکوٰۃ ابھی متوقف ہے آفر جس کا ہو جاوے اسی پر ہے اور شافعی کے نزدیک بھی جس کی ملک ہو خواہ بالفعل یا انجام کا رہے۔

فصل فی مقدار الواجب ووقتہ : (فصل قدر واجب اور وقت وجوب کے بیان میں)۔ الفطنة نصف صاع

من بر او رقیق او سولق او زبیب۔ صدقۃ الفطر آدھا صاع گیہوں یا اس کے آٹے یا اس کے ستوکا یا موز کا۔ فسے علی ہذا زبیب بمنزلہ گیہوں کے ہے کہ اس کا نصف صاع جائز ہے۔ اور صاع من تمر او شعیر۔ یا پورا صاع چھوہارے یا جو کا۔ فسے اس سب میں ابو حنیفہؒ کے ساتھ صاحبین کا اتفاق ہے سوائے زبیب کے۔ وقال الزبیب بمنزلۃ الشعیر۔ اور صاحبین نے کہا کہ زبیب بمنزلہ جو کے ہے۔ فسے حتی کہ زبیب سے ایک صاع واجب ہے۔ وهو وایۃ عن ابی حنیفۃ۔ اور یہ بھی ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے۔ فسے صدقۃ الاسلام ابوالمیشر نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ مف۔ اور اسی پر فتویٰ دیا جائے گا۔ و۔ کیونکہ حدیث میں زبیب سے ایک صاع صاف منصوص ہے اور جو منصوص مقدار ہو وہ کبھی کسی سبب سے کم نہیں ہو سکتی ہے۔ مف۔ والاول روایت الجامع الصغیر۔ اور اول (یعنی زبیب سے نصف صاع) روایت جامع صغیر میں ہے۔ فسے یہ اگرچہ ظاہر الروایۃ ہے لیکن اس پر فتویٰ نہیں اور نہ اس کی تصحیح صریح ہے۔ م۔

وقال الشافعی من جمیع ذلک صاع لحدیث ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال کذا انخرج ذلک علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ ان سب سے ایک صاع ہے بدلیل حدیث ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم اس کو نکالتے تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں۔ فسے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ہم نکالتے زکوۃ الفطر کو ہر صغیر و کبیر و آزاد و مملوک سے ایک صاع طعام سے یا ایک صاع اقط یا ایک صاع جو یا ایک صاع چھوہارے یا ایک صاع زبیب سے پس ہم اس کو برابر نکالتے رہتے یہاں تک کہ ہمارے یہاں آیا معاویہ رضی اللہ عنہ بتحدیج یا عمرہ کے پس منجملہ اس کے جو لوگوں سے کلام کیا منبر پر یہ ہے کہ کہا کہ میں دیکھتا ہوں کہ شام کے گیہوں سے دو مد برابری کرتے ہیں ایک صاع چھوہارے کے ساتھ پس لوگوں نے اس کو اختیار کر لیا۔ ابوسعیدؒ نے کہا کہ میں تو ہمیشہ نکالے جاؤں گا جیسے میں نکالتا رہا ہوں۔ (رواہ السنن فی صحاحم)۔ اس حدیث میں طعام سے مراد گیہوں ہے تو گیہوں واس کے آٹے و ستوکا سے ایک صاع واجب ہوا۔ ولنا ما روینا۔ اور ہماری دلیل وہ جو ہم روایت کر چکے۔ فسے یعنی حدیث ثعلبیہؒ۔ عبدالرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابن جریج عن ابن شہاب عن عبد اللہ بن ثعلبۃ قال خطب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الناس قبل یوم لفظ بیوم او یومین فقال ادوا صاعا من تمر او صاعا من تین او شعیر عن کل واحد عبد صغیر او کبیرا۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے روز عید سے ایک یا دو روز پہلے لوگوں کو خطبہ سنایا کہ او کرو ایک صاع گیہوں یا تین درمیان دو آدمیوں کے یا ایک صاع چھوہارا یا جو ہر آزاد و غلام سے خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو۔ اسناد صحیح۔ اور طعام کی خصوصیت کچھ گیہوں سے نہیں چنانچہ بخاری نے ابوسعیدؒ سے روایت کی کہ ہم عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں طعام سے ایک صاع نکالتے اور جب طعام پوچھا گیا تو کہا کہ ہمارا طعام اس وقت میں جو زبیب و اقط و چھوہارا تھا۔ اور حدیث اول میں جو ابوسعیدؒ نے کہا کہ لوگوں نے اس کو لے لیا تو غصہ اجماع صحابہ و تابعین ہے۔ مف۔ وهو مذهب جماعۃ من الصحابۃ۔ اور یہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم کا مذہب ہے۔ فسے ازاں مجملہ عبداللہ بن مسعود و جابر و ابو ہریرہ و عبد اللہ بن الزہیر و ابن عباس و معاویہ

واسماء بنت الصديق . ع . وفيهم الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم اجمعين . اور انھیں میں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم ہیں۔ فے حضرت ابوبکر چنانچہ عبدالرزاق نے کہا کہ اخبرنا معنی عن عاصم عن ابی قلابہ عن ابی بکر الصديق انه اخرج زکوۃ الفطر مدین من حنطۃ . یعنی حضرت ابوبکر نے صدقۃ الفطر دو مد گہیوں یعنی نصف صاع نکاے . بیہقی نے کہا کہ منقطع ہے ابو قلابہ نے ابوبکرؓ کو نہیں پایا۔ جواب ثقہ کا ارسال ہمارے نزدیک صحیح و حجت ہے اور یہی جمہور علماء کا اصول ہے۔ حضرت عمر بن الخطاب چنانچہ عبداللہ بن عمر نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں لوگ صدقۃ الفطر کو ایک صاع جو یا چھوہارے یا سلت یا زبیب سے نکالتے پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا اور گہیوں بکثرت ہو گئے تو ان چیزوں کی ایک صاع کی جگہ گہیوں کی نصف صاع کر دی۔ (رواہ ابو داؤد والنسائی مع۔) اس سے ظاہر ہوا کہ صحیحین کی حدیث ابن عمرؓ میں جو مذکور ہے کہ پھر لوگوں نے ان چیزوں کے عدل میں گہیوں سے دو مد نکالنا اختیار کیا۔ مراد اس سے حضرت عمرؓ کو دیگر صحابہؓ کا فعل ہے اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ ابوسعیدؓ نے جو اس کو معاویہؓ کی طرف نسبت کیا تو بمعنی اجماع سے کیونکہ اس پر صحابہؓ کا عموم طور پر اجماع نہ تھا اور معاویہؓ نے منبر پر کلام کیا اور اس کو لوگوں نے لیا تو اجماع متحقق ہو گیا۔ حضرت عثمانؓ چنانچہ خطبہ میں فرمایا کہ زکوۃ الفطر تم لوگ گہیوں سے دو مد نکالو۔ (رواہ الطحاوی)۔ اور اس کی اسناد موصول ہے۔ کما قرہ البیہقی۔ حضرت علی کرم وجہہ چنانچہ عبدالرزاق نے بالاسناد نصف صاع گہیوں و ایک صاع جو و چھوہارے روایت کیا۔ و ما رواہ محمول علی الزیادۃ تطوعاً۔ اور جو شافعیؒ نے روایت کیا یعنی حدیث ابوسعیدؓ تو محمول ہے زیادتی پر بطور نفل کے۔ فے یعنی گہیوں نصف صاع واجبہ اور اس پر نصف صاع دیگر بطور نفل دیتے تھے۔

مترجم کہتا ہے کہ شاید ابوسعیدؓ نے اس مسئلہ میں احتیاط کی بدین معنی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک صاع کا اخراج ہر ایسے طعام سے تھا جو اس وقت میسر تھا پھر گہیوں وغیرہ میسر آئے اور ابوسعیدؓ کو گہیوں کے بارہ میں نص معلوم نہ تھی تو دیگر صحابہؓ نے غیر منصوص چیز میں بنظر قیمت نصف صاع اختیار کیا اور ابوسعیدؓ نے اس میں بھی وہی صاع رکھا چنانچہ تامل سے یہ بات واضح ہے پھر دیگر صحابہؓ نے خواہ بطور اجماع و استنباط کے نصف صاع کیا ہو یا ان کو حدیث ثعلبہؓ مل گئی ہو کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوائے اہل مدینہ کے بعض ایسے لوگوں کو جن میں گہیوں میسر آتے تھے گہیوں سے نصف صاع منصوص کر دیا تھا اور یہی معنی حدیث ثعلبہؓ میں ہیں۔ اور علمائے تابعین میں سے جم غفیر اسی مذہب پر ہے جن کے نام صینیؒ نے لکھے ہیں۔ اور عنقریب ہم لاویں گے۔ اور یہاں سے ظاہر ہوا کہ شیخ ہندیؒ نے جو دراسۃ البیب میں نصف صاع حنطہ کا احداث بنام معاویہؓ لکھا ہے بغیر تحقیق بات ہے لہذا مناسب ہے کہ ہم شیخ ابن الہمام کی تحقیق کو بتلخیص یہاں ترجمہ کر دیں۔ واضح ہو کہ شیخ محقق نے اول تو گہیوں سے ایک صاع کے دلائل کو مبسوط کیا پھر جواب دے کر امر حق کی تحقیق کی پس حدیث اول حدیث ابوسعید خدریؓ بروایت صحاح السنۃ جس سے وجہ استدلال یہ کہ ایک تو طعام سے متبادر گہیوں و دوسرے اس پر شعیر و تمر وغیرہ کا عطف تو صرف حنطہ رہ گیا۔ سوم یہ کہ ابوسعیدؓ نے گہیوں سے

نصف صاع نکالنے سے انکار کیا اور کہا کہ جب تک زندہ ہوں ویسے ہی نکالے جاؤں گا جیسے نکالتا تھا تو معلوم ہوا کہ گیہوں سے صاع نکالتے تھے۔ اور روایت الحاکم میں صاع من حنظل واقع ہوا۔ حدیث دوم عیاض بن عبداللہ نے حدیث الفطرہ از ابو سعیدؓ روایت کی اور آخر میں ہے کہ ایک نے کہا کہ یا گیہوں نصف صاع تو فرمایا کہ یہ معاویہ کی تخریج ہے میں اس کو قبول نہیں کروں گا اور نہ اس پر عمل کروں گا۔ (رواہ الحاکم وصح)۔ حدیث سوم ابن عمرؓ نے حدیث الفطرہ میں روایت کی اور صاعاً من بر۔ یا ایک صاع گیہوں سے۔ الخ۔ (رواہ الحاکم وصح)۔ حدیث چہارم۔ ایضاً حدیث ابن عمرؓ میں صاعاً من طعام۔ مع دیگر اشیاء کے مذکور ہے۔ (رواہ الدارقطنی)۔ حدیث پنجم ایضاً۔ حدیث ابن عمرؓ میں صاعاً من بر۔ یعنی ایک صاع گیہوں اور کہا کہ پھر لوگوں نے نصف صاع گیہوں کو باقی چیزوں کے صاع سے برابر کر دیا۔ (رواہ الطحاوی)۔ حدیث ششم۔ حدیث ابن عباس مرفوعاً کہ ایک صاع طعام صدقۃ الفطر فرض کیا جو کوئی گیہوں ادا کرے اس سے قبول ہوگا اور جو کوئی جو ادا کرے اس سے قبول ہوگا۔ الخ۔ (رواہ الدارقطنی)۔ اس میں طعام نام رکھا گیا یعنی گیہوں و چھوہارا و جو وغیرہ سب طعام ہیں۔ حدیث ہفتم از ابو ہریرہ مرفوعاً اس میں بھی ایک صاع قمح ہے یا صاع تمر یا صاع شعیر۔ (رواہ الحاکم)۔ حدیث ہشتم حدیث عمرو بن عوف مرفوعاً تین صاع طعام ہے۔ (رواہ الدارقطنی)۔ حدیث نہم۔ از مالک بن اوس بن حذان عن ابیہ مرفوعاً بھی صاع تمام ہے اور کہا کہ ہمارا طعام اس وقت میں گیہوں و چھوہارا واقط و زبیب تھا۔ (رواہ الدارقطنی)۔ حدیث دہم۔ حدیث علیؓ میں صاع گیہوں مذکور ہے۔ (رواہ الحاکم)۔ جواب ان روایات کا یہ کہ حدیث دہم کی اسناد میں حارث امور ہے جو قابل حجت نہیں۔ حالانکہ دارقطنی و عبدالرزاق و طحاوی کی روایات حضرت علی کرم اللہ وجہہ میں صریح نصف صاع گیہوں مذکور ہے تو اس روایت حاکم سے استدلال نہیں ہو سکتا۔ حدیث نہم کی اسناد میں عمر بن محمد بن صہب بن راوی کو نسائی و ابو حاتم و دارقطنی نے کہا کہ موقوف سے اور ابن معین نے کہا کہ کوڑی کا بھی نہیں۔ امام احمد نے کہا کہ کچھ چیز ہیں ہے۔ حدیث ہشتم میں کثیر بن عبداللہ راوی بالاتفاق ضعیف ہے حتیٰ کہ شافعیؒ نے کہا کہ کذب کا ایک ستون ہے۔ حدیث ہفتم میں فہر بن سیرین نے ابو ہریرہؓ سے کچھ نہیں سنا۔ دوم ابو حاتم الرازی نے فرمایا کہ یہ حدیث منکر ہے۔ حدیث ششم میں سفیان بن عیین راوی کو دارقطنی نے کہا کہ اکثروں کے نزدیک ضعیف ہے۔ حدیث پنجم میں ابن شوزب کا کوئی متابع نہیں بلکہ حاد بن زید اور حاد بن سلمہ نے اس کے مخالف روایت کی تو حدیث منکر ہے علاوہ بریں یہ راوی ایک صاع گیہوں کو منصوص کہتا ہے پھر روایت کرتا ہے کہ لوگوں نے آدھے صاع گیہوں کو باقیوں کے ایک صاع سے برابر کیا۔ حالانکہ منصوص سے صحابہؓ کیونکر عدل کر سکتے ہیں۔ یہ اس کی خطا پر دلیل ظاہر ہے۔ کذا قال الامام الطحاوی۔ حدیث چہارم روایت الحاکم حدیث ابن عمرؓ میں سعید بن عبدالرحمن میں اختلاف ہے لیکن حضرت عیسیٰ و امام مسلم نے توثیق کی پھر بھی اس کی مراد نہیں معلوم ہوتی حالانکہ صحیحین کی حدیث ابن عمرؓ میں مرفوعاً وارر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض فرمایا صدقۃ الفطر مذکور و منٹ و آزاد و مملوک ہر ایک صاع چھوہارا یا ایک صاع جو پھر لوگوں نے اس کی برابری میں دو مد یعنی نصف صاع گیہوں کو کر لیا۔ اس حدیث صحیح میں صاف تصریح کر دی کہ کچھ

کے نصف صاع کو بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لوگوں نے عدل کیا ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر بیہقی و دارقطنی نے حدیث عمرو بن حزم کو رد کر دیا جو خود بیہقی و دارقطنی نے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم کو صدقہ الفطر نصف صاع گیہوں یا ایک صاع چھوہارے کا حکم کیا۔ بیہقی و دارقطنی نے کہا کہ یہ روایت کیونکر صحیح ہوگی حالانکہ جماعت الائمہ نے ابن عمرؓ کی روایت کی کہ نصف صاع صاع گیہوں کو ایک صاع چھوہارے وغیرہ سے برابر کرنا بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واقع ہوا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ میرے نزدیک بیہقی و دارقطنی کا رد کرنا صرف اسی وجہ سے معقول نہیں ہے جیسا کہ میں تحقیق کر چکا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض لوگوں کو جن کی وسعت میں گیہوں تھے نصف صاع گیہوں کا حکم کیا ہے اور یہ عموماً مخفی رہا حتیٰ کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خود نکالا جیسا کہ روایت ابو داؤد و نسائی سے گذرا مگر عام اشتہار نہ تھا پھر تعدیل مجمع عام میں باتفاق معاویہؓ واقع ہوئی حالانکہ حدیث ثعلبہ میں صریح مرفوعاً مذکور ہے جس کو عبدالرزاق نے باسناد صحیح روایت کیا پس کچھ بعید نہیں کہ عمرو بن حزم کو حکم دیا ہو اور شاید کہ اہل یمن کے واسطے ہو۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ یہی حاکم کی روایت حدیث ابوسعیدؓ جس میں ایک صاع گیہوں مصرح ہے تو وہ ہرگز صحیح نہیں ہے چنانچہ ابو داؤد نے کہا کہ ابن علیہ سے ایک شخص اس حدیث میں ایک صاع گیہوں روایت کرتا ہے۔ وہ کچھ محفوظ نہیں ہے اور ایک راوی نے جس کا نام معاویہ بن ہشام ہے اسی روایت میں نصف صاع گیہوں روایت کرتا ہے۔ یہ بھی معاویہ بن ہشام کا یا اس سے نیچے کسی راوی کا وہم ہے۔ انتہی۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر وہم نہیں مانتے ہو تو ایک صاع کا راوی بہ نسبت معاویہ بن ہشام کے زیادہ ضعیف ہے تو لازم ہوگا کہ نصف صاع کی روایت اصح ہو۔ کمالاً بخفی م۔ اور ابن خزیمہؒ نے فرمایا کہ گیہوں کا ذکر اس روایت میں بالکل محفوظ نہیں ہے اور میں نہیں جانتا کہ یہ وہم کس راوی کو پیدا ہوا بلکہ بیان کیا کہ یہ خبر ہی غیر محفوظ ہے۔ اب رہا بدون گیہوں کے ذکر کے تو صریح ہے کہ یہ ہماری محنت ہے کیونکہ صاف بیان ہے کہ لوگوں نے معاویہؓ سے موافقت کی اور لوگ اس وقت میں صحابہ و تابعین کے سوائے کوئی نہیں تھا تو قطعاً معلوم ہوا کہ اگر کسی کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک صاع گیہوں کا علم ہوتا تو وہ ہرگز خاموش نہ ہوتا اور نہ وہ کبھی اس استنباط پر موافقت کرتا کیونکہ یہ تو نفس کا معارضہ ہو جاتا۔ یہ بھی ظاہر ہوا کہ اگر فرہش کریں کہ ابوسعید رضی اللہ عنہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ایک صاع گیہوں نکالتے تھے تو بالظہور یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے نہ تھا چھریا تو آپ کو آگاہ بھی نہ کیا گیا یا آگاہ تھے کہ بعض لوگ بطور نقل اس کو زیادہ کر کے نصف صاع گیہوں کی جگہ ایک صاع دیتے ہیں۔ یہ سب بھی اس وقت مان لیا جاوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں گیہوں نکالتے تھے حالانکہ ظاہر تو یہ ہے کہ نہیں نکالتے تھے چنانچہ ابن خزیمہؒ نے اپنی تصحیح میں روایت کیا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں صدقہ نہیں تھا سوائے چھوہارے و زریب و جو کے اور اس وقت گیہوں نہیں تھا۔ اس حدیث میں یہ تو صریح ہے کہ گیہوں سے نہیں نکالتے تھے کیونکہ گیہوں نہیں آتا تھا۔ اور خود حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ کی حدیث بخاری میں ہے کہ ہمارا طعام اس وقت میں جو و زریب و اقط و چھوہار

تھے۔ اس سے ظاہر ہے کہ اگر اس وقت گیموں ہوتا تو پیسے اس کو بیان کرتے تاکہ معاویہ رضی اللہ عنہ پر صریح رہتا۔ اس سے نکلا کہ اول حدیث جو ابوسعیدؓ سے گذری اس میں طعام سے مراد وہ کھانا جو کہ زبیب واقف و جو و چھوہارے سب کو شامل ہے گویا یہ چاروں اس طعام کا بیان تفسیری ہے اور گیموں نہیں مراد ہے بدلیل مذکورہ بالا کہ گیموں اس وقت نہیں تھا۔ پس مراد یہ ٹھہری کہ میں برابر ایک صاع ان طعام ہائے موجودہ سے نکالتا تھا حتیٰ کہ گیموں کی کثرت ہوئی تو میں اس سے بھی اسی قدر نکالتا رہوں گا۔ تحقیق یہ ٹھہری کہ ابوسعیدؓ کے نزدیک منصوص طعاموں میں ایک صاع ہے تو یہی صاع طعاموں میں بھی جو منصوص نہیں جیسے گیموں۔

اور مترجم کہتا ہے کہ تمام تحقیق سے یہ بھی نکلا کہ گیموں کے بارہ میں نصف صاع کی نص نہ ہونا بھی مسلم نہیں۔ بلکہ ابوسعیدؓ کو البتہ یہ نص نہیں پہونچی کیونکہ اہل المدینہ و جوار کا طعام اس وقت گیموں نہ تھا اور آخر عام طور پر معاویہؓ کے کلام سے ابوسعیدؓ نے نصف صاع گیموں کو جانا اور اتفاق سے کلام معاویہؓ بطور اجتہاد کے واقع ہو لہذا ابوسعیدؓ نے اس کو تسلیم نہ کیا بوجہ اپنے اجتہاد کے مقدار صاع منصوص ہے اس میں کمی نہ ہوگی اگرچہ طعام بدل جاوے اور اس سے یہ لازم نہیں کہ سوائے حضرت ابوسعیدؓ کے دوسرے صحابہؓ کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے گیموں میں نصف صاع کی نص نہ ہو بلکہ حدیث ثعلبہ رضی اللہ عنہ و فعل حضرات خلفائے راشدین و حدیث عمرو بن حزم وغیرہ صریح ہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گیموں میں نصف صاع کا حکم دیا مگر یہ حکم مانند خلفائے راشدین کے یعنی صحابہؓ کو اور خصوص جن کو گیموں سے نکالنا میر تھا معلوم رہا چنانچہ انہوں نے روایت کر دیں۔ م۔ اسی قسم سے وہ حدیث کہ ابن جریج نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک منادی بھیجا جو کہہ کی گیموں میں پکارتا تھا کہ خبردار ہو کہ صدقۃ الفطر واجب ہے ہر مسلمان پر مذکر ہو یا مؤنث آزاد ہو یا غلام ہو صغیر ہو یا کبیر ہو گیموں سے نصف صاع اور اس کے سوائے طعام سے ایک صاع۔ (رواہ الترمذی و قال حسن فریب) اور اس میں کچھ کلام نہیں سوائے اس کے کہ ابن جریج نے عمرو بن شعیب سے نہیں سنا۔ مگر ہمارے وہ جمہور علماء کے نزدیک یہ حجت ہے جب کہ راوی ثقہ مشہور ہوں جیسے یہاں ہیں اور شافعیؒ کے نزدیک جب دوسری روایت مرسل سے تقویت ہو جاوے تب مقبول ہے اور یہ بھی یہاں موجود چنانچہ دارقطنی نے مرسل اس کے مانند روایت کی اور ابن الجوزی کا قول کہ علی بن صالح راوی کو علماء نے ضعیف کہا۔ اس کو صاحب التقیع نے رد کر دیا کہ کسی نے ضعیف نہیں کہا صرف ابو حاتم نے کہا کہ مجہول ہے اور دوسروں نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ شیخ معروف عابد ثقہ ہے اس کی کنیت ابوالحسن ہے جس سے ثوری و معمر وغیرہ نے روایت کی اور ابن حبان نے اس کو ثقافات میں لکھا ہے بلکہ اس کے سوائے ابو داؤد و نسائی نے حسن بصری سے روایت کی کہ ابن عباس نے آخر رمضان میں بصرہ میں خطبہ پڑھا آخر یہاں تک کہ کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض کیا یہ صدقہ ایک چھوہارے یا جو سے یا نصف صاع گیموں سے الخ۔ اس کے راوی سب ثقہ مشہور ہیں سوائے اس کے کہ حسن بصری نے ابن عباسؓ سے نہیں سنا۔ پس یہ مرسل قوی ہے۔ بلکہ ابو داؤد نے مراسیل میں سعید بن المسیب سے مرفوع روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوۃ الفطر

فرض کی دو مدگیہوں یعنی نصف صاع۔

امام طحاویؒ نے کہا کہ حدثنا المنزی حدثنا الشافعی عن یحییٰ بن حسان عن الیث بن سعد عن عقیل بن خالد و عبد الرحمن بن خالد بن مسافر عن ابن شہاب عن سعید بن المسیب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوۃ الفطر مدین من حنطہ۔ یعنی سعید بن المسیب نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوۃ الفطر دو مدگیہوں فرض فرمائے۔ تنقیح التحقيق میں کہا کہ اس کی اسناد تو مثل آفتاب کے صحیح روشن ہے اور مرسل ہونا کچھ مضر نہیں کیونکہ سعید بن المسیب کی مراسلات تو محبت ہیں۔ انتہی۔ اور یہ جو بیہقی وغیرہ نے کہا کہ نصف صاع گیہوں کی تعدیل بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیدا ہوئی لہذا یہ روایت وہم ہے تو اس کا جواب یہ کہ معاویہؓ وغیرہ نے جو اجتہاد کے طور پر بیان کیا اس سے یہ گمان پیدا ہوا حالانکہ لازم تو اسی قدر ہے کہ ان لوگوں کو آگاہی نہ ہوئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود گیہوں سے نصف صاع مقرر فرمایا ہے اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح اسانید سے ہم کو نقل پہنچ گئی تو گمان کو دور کرنا اور اس کو قبول کرنا لازم ہے اور یہ کوئی منفرد روایت نہیں بلکہ بہتوں نے اس کو نقل کیا۔ اور اسماء بنت الصدیقؓ نے فرمایا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں زکوۃ الفطر دو مدگیہوں سے نکالتے تھے۔ (رواہ احمد عن ابن المبارک عن ابن لہیعہ)۔ اور شک نہیں کہ ابن لہیعہ اگر ثقہ نہ ہو تو اس سے کم نہیں کہ روایت متابعت کے لائق ضرور ہے خصوص جب کہ امام ابن المبارک نے اس سے روایت کی۔ پھر شیخ ابن الہمامؒ نے خلفائے راشدین سے نصف صاع گیہوں کی روایات ذکر کیں جو ہم سابق میں لکھ چکے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جو روایت ہے اس کے راوی عبد العزیز بن ابی رزاد میں ابن حبان نے کلام کیا لیکن یحییٰ بن معین و یحییٰ بن سعید القطان و ابو حاتم و غیر ہم نے اس کی توثیق کی۔ اور نصف صاع گیہوں کا قول عبد الرزاق نے مصنف میں عبد اللہ بن الزبیر و ابن عباس و ابن مسعود و جابر و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم اور علمائے تابعین میں سے مجاہد و طاووس و ابن المسیب و عروہ و سعید بن جبیر و ابوسلمہ بن عبد الرحمن سے روایت کیا ہے اور امام طحاویؒ نے اس کو بہت بڑی جماعت سے روایت کر کے کہا کہ ہم کو نہیں معلوم ہوا کہ صحابہ و تابعین میں سے کسی ایک سے بھی اس کے خلاف مروی ہوا ہے۔ انتہی۔

مترجم کہتا ہے کہ جب تجھے یہ بات متحقق ہو گئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نصف صاع گیہوں کا حکم منصوص باسانید صحیحہ ثبوت ہوا ہے تو جس نے زعم کیا کہ یہ فقط معاویہ رضی اللہ عنہ کی رائے ہے اس کا زعم صحیح نہیں اور جس نے زبان درازی کی کہ یہ معاویہؓ کی بدعت ہے اس نے جھک مارا اور اس نے جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم پر طعن کیا کیونکہ ان سب نے اتفاق کیا اور ہم نہیں کہتے کہ انھوں نے معاویہؓ کے استنباط سے اتفاق کیا بلکہ غالباً ان کو معاویہؓ کا استنباط موافق نص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معلوم ہوا تو درحقیقت انھوں نے اس وجہ سے انکار نہ کیا کہ اکثروں کے پاس نص کا علم تھا۔ فاحفظ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ پھر یہ معلوم ہو چکا کہ امامؒ کے نزدیک زبیب میں نصف صاع ہے اور صاحبین کے نزدیک ایک صاع اور اسی کو صحیح کہا گیا۔ ولہذا فی التابیہ انہ والقرنیہ یقاربان فی المقصود۔ اور صاحبین کی دلیل زبیب میں یہ کہ زبیب و چھوہارے دونوں مقصود میں باہم متقارب ہیں۔ جسے تو قدر صاع میں

یکساں۔ بلکہ صاحبین کی دلیل حدیث ابوسعیدؓ وغیرہ جس میں زبیب سے ایک صاع منصوص ہے پس کچھ حاجت اس قیاس کی نہیں ہے۔ ولہ اذہ والبر تبقاربان فی المعنی۔ اور امامؒ کی دلیل یہ کہ زبیب اور گہیوں باہم متقارب ہیں معنی میں۔ لاندہ یوکل کل واحد منهما بجیح اجزائہ۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر چیز اپنے تمام اجزاء کے ساتھ کھالی جاتی ہے۔ فسے اور زبیب و چھوہارے میں فرق ہے۔ ویلیقی من التمر النواة۔ اور چھوہارے میں سے گٹھلی پھینک دی جاتی ہے۔ ومن الشعیر الثمالة۔ اور جو میں سے مہوسی پھینک دی جاتی ہے۔ فسے پس زبیب کا اندازہ گہیوں کے ساتھ نصف صاع ہونا چاہیے نہ چھوہارے و جو کے ساتھ ایک صاع۔ وبہذا ظہر التفاوت بین البر والتمر۔ اور اسی تقریر سے گہیوں و چھوہارے میں تفاوت ظاہر ہو گیا۔ فسے اور حق یہ کہ اس بیان تفاوت سے کچھ حاصل نہیں جب کہ ہر ایک میں نص موجود ہے لہذا صحیح روایت امامؒ سے موافق بقول صاحبین ہے کیونکہ یہی اتباع نص حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور اسی پر فتویٰ ہمیشہ ہو گا کہ کسی وجہ سے متغیر نہ ہو گا۔ پھر متن میں کہا کہ دقیق و سلیق۔ یعنی ظاہر لفظ میں آٹا و ستو کو مطلق رکھا حالانکہ مطلقاً یہ حکم جاری نہیں لہذا فرمایا۔ و ما اده من الدقیق و السلیق ما یخذ من البر۔ اور مراد دقیق و سلیق سے وہ کہ جو گہیوں سے لیا جاوے۔ فسے یعنی گہیوں کا آٹا اور گہیوں کے ستو سے نصف صاع واجب ہے۔ اھا دقیق الشعیر کا لشعیر۔ رہا جو کا آٹا تو مانند جو کے ہے۔ فسے کہ جو کا آٹا بھی ایک صاع واجب ہے۔ بالجملہ آٹا و ستو بھی غیر منصوص ہے مانند جو ار باجرہ چنے اور چاول وغیرہ کے صرف اس قدر فرق ہے کہ آٹا و ستو جب کہ گہیوں یا جو کا ہو تو ان کی اصل یعنی گہیوں و جو میں نص وارد ہے۔ اور چاول و جو ار وغیرہ میں نص بھی وارد نہیں ہے اور امام مصنفؒ نے کہا کہ۔ والادلی ان پراعی فیہما۔ اور اولیٰ یہ کہ رعایت رکھی جاوے ان دونوں یعنی آٹے و ستو میں۔ القدا والقیمۃ احتیاطاً۔ مقدار اور قیمت کی ازراہ احتیاط۔ فسے پس نصف صاع گہیوں کی قیمت مثلاً دو آنہ ہیں اور اس کا آٹا نصف صاع سے کم دو آنہ کا ہو گا پس قیمت میں اگرچہ برابر ہیں لیکن احتیاط یہی کہ مقدار میں بھی آٹا نصف صاع دے دے اگرچہ قیمت میں بڑھ جاوے یا آٹا نہ دے اور نصف صاع گہیوں دے دے بہر حال آٹے و ستو میں گہیوں یا جو جس کا ہو اپنی اصل کی مقدار منصوص کا بھی احتیاطاً لحاظ رکھے جسے قیمت کا لحاظ رکھنا چاہیے کہ آٹے یا ستو کی قیمت اپنی اصل کی قیمت سے کم نہ ہو مثلاً شاید اتفاقاً نصف صاع ستو کی قیمت نصف صاع گہیوں سے کم ہو تو پوری قیمت تک بڑھاوے کیونکہ جو چیزیں منصوص نہیں ہیں ان میں قیمت کا لحاظ ہے۔ وان نص علی الدقیق فی بعض الاخبار۔ اگرچہ بعض اخبار میں آٹا بھی منصوص علیہ ہوا ہے۔ فسے اور یہ وارطانی کی حدیث زید بن ثابتؓ میں مرفوع وارد ہوا ہے لیکن اس کا راوی سلیمان بن ارقم متروک ہے۔ چونکہ معتبر ہو چکا کہ راوی کے ضعف سے یہ لازم نہیں کہ اصل حدیث نہ ہو لہذا احتیاط ہے کہ آٹے میں نصف صاع مقدار بھی ملحوظ رہے اور چونکہ منصوص ہونا ثبوت کو نہیں پہنچا تو قیمت کا بھی لحاظ رہے۔ مفع۔ بلکہ مترجم کہتا ہے کہ سنت میں نص وارد ہے اور یہ حدیث ابوداؤد و نسائی میں ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں صدقہ فطر کو لوگ ایک صاع جو یا چھوہارے

یا سلت یا زبیب سے نکالتے تھے پھر جب حضرت عمرؓ کا زمانہ آیا اور گیہوں بہت ہو گئے تو عمر رضی اللہ عنہ نے نصف صاع گیہوں بجائے ان چیزوں کے ایک صاع کے کر دیے۔ اس کی اسناد صحیح اور عبد العزیز بن ابی رزاد ثقہ ہے جیسا کہ اوپر گذرا بلکہ نسائی نے حدیث ابو سعیدؓ میں دقیق ایک صاع روایت کیا پس اس میں جو کی سلت سے ایک صاع منصوص ہے تو بعد ثبوت کے اب واجب ہو گیا کہ مقدار میں ایک صاع سے کم نہ ہو۔ فاحفظ واللہ تعالیٰ اعلم بم

ولم یبین ذلک فی الكتاب اعتباراً للغالب۔ اور امام محمدؒ نے کتاب جامع صغیر میں اس امر احتیاط کو بیان نہ کیا باعتبار غالب کے۔ فے کیونکہ غالباً آٹا و ستوا اپنی اصل سے کم قیمت نہ ہو گا۔ مترجم کہتا ہے حاصل کلام مصنف اس مقام پر مجھے یوں ظاہر ہوتا ہے کہ آدمی کو چاہیے کہ آٹا و ستویں مقدار کے ساتھ قیمت بھی لحاظ رکھے لیکن مقدار تو گیہوں کے آٹے و ستویں نصف صاع اور جو میں ایک صاع لا محالہ واجب ہے پھر یہ بھی احتیاط رکھے کہ قیمت میں بھی کم نہ ہو۔ اور لحاظ قیمت کی وجہ یہ کہ آٹا و ستو گویا غیر منصوص ہے اگرچہ بعض اخبار میں وارد ہے لیکن عامہ اخبار میں مذکور نہیں لہذا قیمت کا لحاظ بھی مانند غیر منصوص کے واجب ہے اور کتاب میں اس واسطے بیان نہ کیا کہ غالباً قیمت میں آٹا و ستوا اپنے اصل سے زائد ہوتا ہے اور برابر ہونا اتفاقی ہے تو کم نہیں ہوتا۔ پس غیر منصوص کی رعایت قیمت خود ہو جاتی ہے پھر گیہوں یا جو کی روٹی بالکل غیر منصوص ہے اور اس میں وزن کا لحاظ بوجہ آمیزش پانی کے نہیں ہو سکتا لہذا فرمایا۔ والخیر یعتبر فیہ القیمۃ هو الصحیح۔ اور روٹی خواہ جو کی ہو یا گیہوں کی اس میں قیمت ہی معتبر ہے ہی قول صحیح ہے۔ فے اور یہی حکم جو ار باجرہ چاول وغیرہ چیزوں میں جو منصوص نہیں ہیں یعنی قیمت معتبر ہوگی بدیل تعدیل کے جو حدیث ابن عمرؓ وغیرہ میں ہے یعنی صاع گیہوں کو دوسری چیزوں کے ایک صاع سے برابر کیا اور چونکہ قیمت مثل معنوی ہے تو نصف صاع گیہوں مثلاً جس قیمت کے ہوں مثلاً دو آنہ کے ہیں تو اس کا جس قدر باجرہ بڑھتا ہو ادا کر دے پس غیر منصوص میں وزن ملحوظ نہیں ہے بلکہ قیمت منصوص کے عوض جس قدر پڑے۔ فافہم۔ پھر ظاہر یہ کہ چاہے جس منصوص کی قیمت لگاوے اور جو فقرا کو نافع ہو بہتر ہے۔ م۔ ثم یعتبر نصف صاع من بروننا فیما یرى عن ابی حنیفۃ وعن محمد انہ یعتبر کید۔ پھر گیہوں سے نصف صاع ہونا ازراہ وزن معتبر ہے اس قول میں جو امام ابو حنیفہ سے روایت کیا جاتا ہے اور امام محمدؒ سے مروی ہوا کہ نصف صاع ازراہ پیمانہ کے معتبر ہے۔ فے امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ کہ علماء نے جب صاع میں اختلاف کیا کہ وہ کئی رطل ہے تو سب نے اتفاق کیا کہ صاع بہر حال وزن سے معتبر ہے پس گیہوں سے نصف صاع یا دوسری چیزوں سے ایک صاع براہ وزن معتبر ہوا۔ (استبیین ف ع)۔ اور شاید قول محمدؒ اس نظر سے کہ گیہوں وغیرہ گیلی چیزیں ہیں تو اسی پر مدار ہو گا اور کتاب البیوع کے باب الربویں کلام آوے گا۔ م۔ اور صاع معتبر وہ ہے کہ جس میں ایک ہزار چالیس درم مونگ یا مسور سملوی۔ ت۔ والد دقیق ادلی من البر۔ گیہوں کا آٹا دینا گیہوں دینے سے بہتر ہے۔ فے کیونکہ بغیر تاخیر کے کام میں آوے گا۔ والد امام ادلی من الدقیق فیما یرى عن ابی یوسف۔ اور گیہوں کے آٹے سے درم دینا بہتر ہے اس روایت میں

جو ابو یوسف سے مروی ہے۔ فہ کیونکہ درمول سے باوجود سیری کے اور بھی کام نکل سکتے ہیں مثلاً فقیر کو گیہوں سے پیٹ بھرنے سے اس میں زیادہ خوشی ہے کہ جوار باجرہ سے کم مقدار کھائے اور جو پیسہ بچے وہ اپنے بچوں کے کام میں لاوے۔ وھو الاختیار انفقہ ابی جعفر لادنہ ادفع للحاجۃ واعجل بہ۔ اور یہی قول فقیر ابو جعفر کا مختار ہے اس واسطے کہ درم تو بڑھ کر حاجت روا کرنے والا اور جلد تر حاجت روا کرنے والا ہے۔ فہ لیکن فقیر ابواللیث نے فقیر ابو جعفر کا قول یہ لکھا کہ گیہوں دینا ہر حال میں بہتر کیونکہ اس میں موافقت سنت و اظہار شریعت ہے۔ (انفاہ ع)۔ لیکن فقیر سے یہ قول نادر ہے چنانچہ ابواللیث نے اس کو نوادر میں لکھا ہے اور مشہور قول وہ کہ جو مصنف نے لکھا۔ م۔ اور یہی مذہب ہے۔ ت۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (الجوسرہ والنظیر یہ والجر د)۔ وھن ابی بکر الاعمش تفصیل المحنطۃ۔ اور فقیر ابوبکر الاعمش سے گیہوں کی فضیلت دینا مروی ہے۔ فہ یعنی فقیر ابوبکر الاعمش نے قرار دیا کہ گیہوں یا جو چیز کہ نص میں وارد ہے اسی کو نکالنا افضل ہے بہ نسبت گیہوں کے آنے و درم کے۔ لادنہ ابعء عن الخلات۔ کیونکہ یہ اختلاف سے بہت دور بچا ہوا ہے اذن الدقیق والقیمۃ خلان الشافعی۔ کیونکہ آٹا و قیمت جائز ہونے میں شافعی کا اختلاف ہے۔ فہ پس جواز کی طرف نظر رکھنا بہتر ہے بہ نسبت دفع حاجت پر لحاظ رکھنے کے۔ لیکن معلوم ہوا کہ مذہب فہ کہ جو اول ہے۔ عینی میں ہے کہ محمد بن سلیمان نے کہا کہ جب قحط ہو تو عین منصوص یا اس کا آٹا دینا افضل ہے اور جب قحط نہ ہو تو درہم وغیرہ سے قیمت دینا افضل ہے۔ جامع المجوبی۔ جن اناجوں کا حدیث میں بیان نہیں آیا تو ان سے صدقۃ الفطر سوائے قیمت ادا کرنے کے نہیں جائز ہے (الجوسرہ) جس اناج کا ذکر منصوص ہے اس میں کھرا و ناکارہ برابر ہیں۔ د۔ اگر چارم صاع نہایت عمدہ گیہوں دیے جن کی قیمت نصف صاع گیہوں کے برابر ہے یا نصف صاع بہت عمدہ جو جن کی قیمت ایک صاع جو کے برابر ہے تو نہیں جائز بلکہ واجب ہے کہ باقی مقدار پوری کرے اور یوں ہی ایک صاع جو کے عوض چہارم صاع کھرے گیہوں جائز نہیں (محیط السرخسی)۔

رہا بیان صاع کا۔ قال والصاع عند ابی حنیفۃ و محمد ثمانیۃ ارطال باعراقی۔ فرمایا کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ایک صاع آٹھ رطل عراقی کا ہوتا ہے۔ فہ سے اور بالا جماع صاع چار مد ہے تو ہر مد دو رطل عراقی ہوا۔ م۔ اور رطل ۱۳۰ درم ہے۔ ف۔ لودی نے کہا کہ اصح یہ کہ ۱۲۸۔ و نصف درم ہے مع۔ چونکہ مونگ و سور کے مانند جس کا وزن و پیمانہ مختلف نہیں ہوتا جب اس سے بہ وزن شمار کرتے ہیں تو صاع باعتبار وزن ہو یا کیل ہو کچھ فرق نہ ہوگا تو اوپر کا اختلاف امام محمد کے ساتھ مرتفع ہے ف۔ اب خلاف یہ کہ صاع آٹھ رطل عراقی ہے۔ عند الطرین۔ وقال ابو یوسف خمسۃ ارطال وثلث رطل۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ پانچ رطل و تہائی رطل ہے۔ وھو قول الشافعی۔ اور یہی قول شافعی ہے و قول احمد مالک ہے۔ بقولہ علیہ السلام صاعنا اصف الصیعان۔ بدلیل اس روایت کے کہ ہمارا صاع سب صاعوں سے چھوٹا ہے۔ فہ یہ حدیث تو معلوم نہیں ہوئی لیکن ابن حبان نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی کہ حضرت صل اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ صاع ہمارا

صاع سب صاعوں سے چھوٹا اور ہمارا مد سب مدوں سے اکبر ہے تو آپ نے دعا فرمائی کہ اللھم بارک لنا فی صاعنا وبارک لنا فی قلیلنا وکثیرنا واجعل لنا مع البرکۃ برکۃ ین . ابن حبان نے استدلال کیا کہ آپ نے جب ان لوگوں کا صاع سب سے چھوٹا ہونے کو انکار نہ کیا تو معلوم ہوا کہ صاع المدینہ سب سے چھوٹا ہے۔ ابن ابیہام نے جواب دیا کہ ایسے موقع پر آپ کے انکار کی وجہ نہیں تھی تو سکوت سے یہ امر ثبوت نہ ہوگا۔

ہاں معتمد وہ ہے جو بیہقی نے روایت کی حسن بن الولید القرشی نے جو ثقفہ سے بیان کیا کہ ابو یوسف حج سے واپس سوکر ہمارے یہاں آئے اور کہا کہ میں چاہتا ہوں کہ تم کو علم کا ایک دروازہ کھول دوں جس نے مجھ کو بڑی فکر میں ڈال دیا تھا پس میں نے اس کا تفحص کیا تو مدینہ منورہ آیا اور میں نے صاع کو دریافت کیا تو لوگوں نے مجھ سے کہا کہ ہمارا یہ صاع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صاع ہے۔ میں نے پوچھا کہ آپ لوگوں کے پاس کیا حجت ہے۔ انہوں نے کہا کہ اچھا ہم کل اول وقت تمہارے پاس حجت لاویں گے جب صبح ہوئی تو میرے پاس قریب پچاس کے بوڑھے آدمی آئے جو مہاجرین و انصار کی اولاد سے تھے ہر ایک کی چادر کے نیچے اس کا ایک صاع تھا اور ہر شخص اپنے باپ و اہل خاندان سے استناد کرتا تھا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صاع ہے پس جب میں نے ان کو دیکھا تو سب برابر تھے۔ پس جب میں نے اس کو ناپ کر تو لا تو پانچ رطل و ایک تہائی رطل سے کچھ کم ہی نکلا جب میں یہ امر قوی دیکھا تو صاع کے بارہ میں ابو حنیفہ کا قول ترک کر دیا۔ روایت ہے کہ امام مالک نے ابو یوسف سے مناظرہ کیا اور یہی صاع پیش کئے جو یہ لوگ لائے تھے پس ابو یوسف نے رجوع کیا اور قول مالک پر اپنے اجتہاد سے جزم کیا اسما و بنت صدیق رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں لوگ زکوۃ الفطر اس مد سے نکالتے جس سے کیل کرتے اور سب اہل المدینہ یہی کرتے تھے۔ (رواہ الحاکم و صحیح مفع)

وینا ما روی انہ علیہ السلام کان یتوضا بالماء سطلین ویغتسل بالصاع ثمانیۃ ارجال۔ اور ہمارے یعنی ابو حنیفہ و محمد کی دلیل وہ جو مروی ہوا کہ حضرت صلعم وضو کرتے ایک مد دو رطل سے اور غسل کرتے ایک صاع آٹھ رطل سے۔ فہی اسی طرح تفسیر کے ساتھ وارقطنی نے انس سے تین طرق سے روایت کی اور بیہقی نے جملہ طرق کو ضعیف کہا اور صحیحین میں حدیث انس سے بدون ذکر رطل کے صحیح ہوا کہ وضو کرتے ایک مد سے اور غسل کرتے ایک صاع سے۔ امام طحاوی نے اس طرح استدلال کیا کہ اپنی اسناد کے ساتھ مجاہد سے روایت کی کہ ہم لوگ حضرت ام المومنین عائشہؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے پس بعض نے بعض سے پانی مانگا تو بڑے برتن میں لایا گیا پس ام المومنینؓ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اتنے پانی سے غسل کرتے تھے۔ مجاہد نے کہا کہ میں نے اس کو اندازہ کیا تو آٹھ یا نو یا دس رطل ہوگا۔ طحاوی نے کہا کہ مجاہد نے آٹھ میں شک نہیں کیا بلکہ زیادہ مشکوک کیا ہے۔ پھر جب آپ صاع سے غسل کرتے تو وہ یہی آٹھ رطل قدر ہوا۔ علاوہ ازیں سنن میں انسؓ سے صحیح ہوا کہ ایسے برتن سے وضو کرتے جس میں دو رطل پانی سماتا تو معلوم ہوا کہ مد کی مقدار دو رطل ہے اور نصف صاع یا دو مد کا بیان جو حدیث ابو سعیدؓ وغیرہ میں گذرا دلیل ہے کہ پورا صاع مد ہے تو آٹھ رطل ہوئے۔ مفع۔ دھکذا کان صاع عمر رضی اللہ عنہ۔ اور ایسا ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع تھا۔ فہی جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حد ثنائی

یحییٰ بن آدم قال سمعت حسن بن صالح يقول صاع عمر ثمانية ارطال۔ یعنی حسن بن صالح نے کہا کہ صاع عمر آٹھ رطل تھا۔ شریک راوی نے کہا کہ سات سے زائد اور آٹھ سے کچھ کم تھا۔ حد ثانی وکیع عن علی بن صالح عن ابی اسحق عن موسیٰ بن طلحة قال الحجاجی صاع عمر بن الخطاب۔ یعنی موسیٰ بن طلحہ نے کہا کہ صاع حجاجی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع ہے۔ اور جو کہا گیا کہ حجاج ثقفی نے اس پر ایک تیز بڑھائی تھی تو یہ غلط ہے ورنہ حجاج اس پر فخر نہ کرتا۔ (الفتح)۔ طحاوی نے موسیٰ بن طلحہ و ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ ہم نے صاع کو اندازہ کیا تو اس کو حجاجی پایا حالانکہ صاع حجاجی آٹھ رطل بغدادی ہے۔ فخر الاسلام نے کہا کہ حجاج نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع نکالا اور کمی کی وجہ سے اہل عراق پر فخر کیا کرتا اور اپنے خطبہ میں کہتا کہ اے اہل عراق اے اہل شقاق و نفاق اور اے قوم بد اخلاق کیا میں نے تمہارے واسطے صاع عمر رضی اللہ عنہ نہیں نکالا۔ مراد یہ کہ تم پر چھوٹے صاع سے تخفیف کر دی ہے۔ مع۔ پھر یہ صاع باہمی معاملات کے صاعوں سے چھوٹا کیونکر ٹھہرا تو جواب دیا کہ۔ دھوا صغر من الهاشمی وکانوا یستعملون الهاشمی۔ اور صاع بہ نسبت صاع ہاشمی کے کمتر ہے اور وہ لوگ ہاشمی صاع سے عمل درآمد کرتے تھے فہمے اور ہاشمی صاع ۳۲ رطل ہوتا ہے تو بہت بڑا ہوا اور کہا گیا کہ امام ابو یوسف سے جن لوگوں نے طاقا کی وہ جھول لوگ ہیں۔ جواب دیا گیا کہ یہ بعید ہے اور کیونکر ابو یوسف ان لوگوں پر اعتماد کرتے۔ بلکہ امام مالک نے ان پر اعتماد کیا۔ پھر چونکہ امام محمد نے واقعہ اختلاف ابو یوسف نہیں نقل کیا تو اس میں دلیل ہے کہ یہ واقعہ ہی نہیں واقع ہوا۔ (کنز ذکر ابن الہمام)۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ تو احتمال بلا دلیل ہے اور واقعہ کی نقل باسناد صحیح موجود۔ (کنز روایہ البیہقی)۔ ہاں اقرب یہ کہ جوینا بیح میں ذکر کیا کہ در حقیقت اماموں میں کچھ اختلاف نہیں اس واسطے کہ ابو حنیفہؒ کے وقت میں ایک رطل ۲۰ ستار تھا اور استار ساڑھے چھ درم ہے پس ایک صاع کے (۱۰۴۰) درم ہوئے اور ابو یوسفؒ نے ہر رطل ۳۰ ستار ہے تو یہ بھی (۱۰۴۰) درم ہوئے لیکن یتابیح میں کہا کہ صحیح یہ کہ اختلاف فی الحقیقت ہے کیونکہ ہر ایک نے رطل عراقی اعتبار کیا ہے چنانچہ مبسوط میں امام ابو یوسف کے کتاب العشر والخراج سے عراقی کی تصریح ہے۔

کتاب الاسرار میں کہا کہ صاع یا پنج رطل و تہائی بحساب ہر رطل ۳۰ ستار کے یا صاع آٹھ رطل بحساب ہر رطل ۲۰ ستار کے دونوں برابر ہیں۔ کما ذکرہ العینی۔ واضح ہو کہ بقول ابو حنیفہؒ ادا کرنا احوط ہے۔ اور قول ابو یوسف بنظر دلیل اظہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ واضح ہو کہ اول صدقۃ الفطر کی کیفیت اور پھر اس فصل میں مقدار واجب کا بیان ہو چکا۔ باقی وقت وجوب و وقت ادا چاہیے تو کتاب میں فرمایا۔ وجوب الفطرۃ یتعلق بطولع الفجر من یوم الفطر۔ اور فطرہ واجب ہونا متعلق ہوتا ہے روز فطر کے فجر طلوع ہونے کے ساتھ۔ فہمے یہی قول مالک ہے یعنی جو آری اس وقت موجود ہے اس پر اسی وقت فطرہ واجب ہوا۔

وقال الشافعی لطرأب الشمس فی الیوم الاخیر من رمضان۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ (وجوب فطرہ متعلق ہوتا ہے) رمضان کے آخری روز کے آفتاب غروب ہونے کے ساتھ۔ فہمے یہی قول احمد ہے چنانچہ جو کوئی اس وقت موجود ہے اسی پر فطرہ واجب ہو گیا۔ اور اختلاف کا ثمرہ کوئی مسلمان ہو جانے یا پیدا ہونے کا ہونا میں ظاہر ہو گا۔ حتیٰ ان من اسلم اولیٰ لیلۃ الفطر حتیٰ کہ جو کوئی اسلام لایا یا پیدا ہوا فطر کی رات میں

فسے بعد غروب آفتاب کے اور طلوع فجر ہونے تک باقی رہا۔ تجب فطر تہ عندنا۔ تو اس کا فطرہ ہمارے نزدیک واجب ہوگا۔ فسے کیونکہ طلوع فجر کے وقت وہ لائق فطرہ موجود ہے۔ وعنده لا تجب۔ اور لام شافعی کے نزدیک نہیں واجب ہوگا۔ فسے کیونکہ وقت غروب کے وہ موجود لائق نہ تھا۔ وعلی عکسہ من مات فیہا من مالیکہ اولدہ۔ اور اس کے برعکس حکم ہے جو مرگیا اس رات میں اس کے مملوکوں یا فرزندوں سے۔ فسے تو جب غروب کے وقت موجود تھا تو شافعی کے نزدیک فطرہ واجب ہو چکا پھر مرا اور ہمارے نزدیک طلوع فجر کے وقت موجود نہیں تو فطرہ بھی واجب نہیں ہے۔ لہذا نہ یختص بالفظ، وهذا وقتہ۔ دلیل شافعی یہ کہ وجوب صدقہ مختص بفطر ہے اور فطر کا یہی وقت ہے۔ فسے جب آفتاب غروب ہو کیونکہ اسی وقت انظار کرتے ہیں پھر صوم نہیں۔ اور مختص بفطر ہونا لفظ صدقۃ الفطر کی اضافت سے لیا ہے۔ ولنا ان الاضافۃ للاختصاص واختصاص الفطر بالیوم دون اللیل۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اضافت واسطے اختصاص کے مسلم ہے اور اختصاص اس فطر کا دن کے سات ہے نہ رات کے ساتھ۔ فسے حتی کہ رات میں تو رمضان میں بھی فطر ہوتا ہے اور یہ تو صوم کے بجائے فطر ہے پس یہ دن سے مختص ہوگا اور شرع میں دن کا شمار طلوع فجر سے ہے اور اگر ہم اس فطر کو غروب آفتاب کے وقت سے قرار دیں تو اختصاص نہیں رہے گا حالانکہ جو فطر اختصاصی ہے اسی وقت صدقہ کا وجوب ہے تو وہ طلوع فجر روز عید ہے۔ اگر غروب کے وقت مسلمان موجود اور بعد طلوع فجر کے موجود رہا یا مرگیا تو بالاتفاق اس کا فطرہ واجب ہے۔ م۔ ع۔ رہا جب فطرہ واجب ہو گیا تو اس کے ادا کا وقت۔ پس اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ عامہ مشائخ کے نزدیک تمام عمر اس کا وقت ہے۔ (کافی البدائع ۷)۔ اگر بعد طلوع فجر کے مرگیا یا فقیر ہو گیا تو اس پر صدقہ واجب الاداء ہے (الجوہرہ)۔ یعنی مردہ کے ترکہ سے ادا کر دیا جاوے اور فقیر کو جب کبھی میسر ہو ادا کرنے میں کہتا ہوں کہ اس معنی میں کہ یہ صدقہ بعد وجوب کے ساقط نہیں ہوتا تو تمام عمر وقت ہے اس کو ادا کرے مگر شاید کہ یہ قضاء ہو چنانچہ فریضہ نماز کی قضاء ہونے پر تمام عمر میں جب میسر ہو ادا کرے وہ ساقط نہ ہوگی حالانکہ قضاء ہے پس صحیح قول دوم ہے کہ اصل وقت نماز عید سے پہلے ہے چنانچہ حدیث ابن عباس میں فرمایا کہ یہ صدقہ مقبول ہے اور جس نے نماز کے بعد اس کو ادا کیا تو یہ منجملہ صدقات کے ایک صدقہ ہے۔ کما مرادل الباب اور اسی کو ابن ابیہام نے اختیار کیا۔ فعلى هذا قبل نماز دے دینا واجب ہے۔ مگر مصنف نے شاید بر بنائے قول عامہ مشائخ یوں لکھا کہ۔ والمستحب ان يخرج الناس الفطرۃ یوم الفطر قبل الخروج الى المصلی۔ اور مستحب ہے کہ روز فطر کو لوگ صدقۃ الفطر مصلی کی طرف جانے سے پہلے نکالیں۔ فسے اور صحیح یہ کہ واجب ہے بدیل حدیث مزبور۔ لانه علیه السلام کان یخرج۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نکال دیا کرتے تھے۔ فسے صدقۃ الفطر۔ قبل ان یخرج قبل اس کے کہ نکلیں۔ فسے بجانب جبانہ جہاں نماز عید پڑھاتے تھے۔ یہ حدیث حاکم نے کتاب علوم الحدیث میں روایت کی۔ مفع۔ اور قولہ کان یخرج استمراری ہے کہ ایسا کیا کرتے تھے تو یہ فعل مع حدیث مزبور کے دلیل وجوب ہے۔ ولان الامر بالاعفاء لا یتشاغل الفقیر بالمسالة عن الصلوة وذلك بالتقديم۔

اور اس دلیل سے کہ مستغنی کرنے کا حکم اسی مقصد سے کہ فقیر گدائی کا سوال کرنے میں نماز سے غافل نہ ہو جاوے اور یہ مقصد صدقہ کو پہلے دینے سے حاصل ہے۔ پس اور چونکہ حکم مذکور واسطے وجوب کے ہے تو ذرا بزرگاری کی موافقت بغیر عذر کے واجب بلکہ حدیث الحاکم میں حکم موجود ہے۔ فان قدموها علی یوم الفطر جائز۔ پھر اگر لوگوں نے صدقۃ الفطر کو روز عید پر مقدم کر دیا تو جائز ہے۔ لاندہ اسی بعد تھیں السبب فاشبه التبخیل فی الزکوۃ۔ کیونکہ اس نے سبب متقرر ہونے کے بعد ادا کیا ہے تو زکوۃ میں پیشگی ادا کرنے کے مشابہ ہو گیا۔ پس یعنی جیسے زکوۃ میں سبب نصاب ہے اس کے موجود ہونے پر پیشگی دینا جائز ہے اور صدقۃ الفطر میں سبب وہ اس ہیں جو اس کی موت و ولایت میں ہوں تو ان کے ہوتے ہوئے پیشگی جائز ہے۔ شیخ ابن الہمام نے اعتراض کیا کہ یہ پیشگی زکوۃ پر قیاس ہے اور یہ قیاس صحیح نہ ہونا چاہیے کیونکہ زکوۃ کا پیشگی جواز ہونا خلاف قیاس جائز ہے تو اس پر دوسرا قیاس نہیں ہو سکتا اور وجہ ظاہر ہے کہ پیشگی کے وقت صدقۃ الفطر واجب نہیں ہوا تھا اگرچہ سبب موجود تھا بدین معنی کہ جب وقت طلوع فجر الفطر آوے تو واجب ہو جاوے اور جو چیز کہ وجوب سے پہلے ادا کر دی جاوے وہ بجائے اس کے قائم ہوتا جو وقت وجوب کے لازم آوے گی بالکل خلاف قیاس ہے تو اس میں سوائے نص کے راہ نہیں۔ اور نص جیسے پیشگی زکوۃ میں وارو ہے ویسے ہی صدقۃ الفطر میں حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ درباب زکوۃ الفطر جس کے آخر میں ہے کہ اور اس صدقہ کو لوگ فطر سے ایک دو روز پہلے دے دیتے تھے اور یہ بات ایسی ہے کہ حضرت مسلم پر مخفی نہیں ہو سکتی تو ضرور ہوا کہ آپ کے حکم سے بھی پس ہی حکم بیاں دلیل ہے (کما فی الفتح)۔ اور میں کہتا ہوں کہ صحیح بخاری کی کتاب التفسیر میں حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ جن کو آپ نے صدقۃ الفطر کے طعام پر مقرر کیا تھا اور جزیہ کا آیت انکری سکھلانا۔ یہ حدیث صریح ہے کہ لوگ ان صدقات کو ایک دو روز پہلے خود فقراء کو نہیں بلکہ حفاظت میں جمع کر دیتے حتیٰ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز کو جانے سے پہلے خود تقسیم کرنے کا حکم فرماتے تھے۔ پس اس میں دلالت ہے کہ دینے والوں کی طرف سے پہلے ادا ہو گیا کیونکہ اگر ہر ایک کی ملک ابھی باقی رہتی تو دوسرے کا صدقہ اس میں غلط کرنا جائز نہ ہوتا حالانکہ چھو ہارے مجموعہ و تعمیر تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رتبہ اعلیٰ ہے اور بیاں تو اگر فقراء کسی تحصیل کرنے والے کو اپنی طرف سے وکیل کریں تو اس کو ہر ایک سے صدقات دے کر غلط کرنا جائز ہے اور اگر وکیل نہ کریں تو جائز نہیں ہے بدیل مسئلہ افتاویٰ کہ عالم نے اگر فقراء کے واسطے لوگوں سے کچھ مانگا اور بعض کا صدقہ دیا ہو دوسرے کے صدقہ سے غلط کر دیا تو سب مال کا ضامن ہو جائے گا اور جب فقراء کو دیا تو اپنے مال سے دینے والا ہو گا اور جن لوگوں نے صدقات دیے تھے ان کے اموال کا ضامن رہے گا اور اگر انہوں نے زکوۃ دی ہو تو ان کی زکوۃ ادا نہ ہو گی۔ پس واجب یہ ہے کہ فقراء اس عالم کو اجازت دے دیں کہ ہماری طرف سے وصول کر دیں پس فقراء کا وکیل ہو کر ان کے مال کو وصول کر کے انہیں کے اموال کو غلط کرے والا ہو گا۔ (المیخ) اور یوں ہی اگر پانچ فرد نے فقراء کے لیے بدون ان کے حکم کے سوال سے جمع و صلط کیا تو ضامن ہو گا اور

لوگوں کے صدقات و زکوۃ ادا نہ ہوں گے پس واجب ہے کہ فقراء اس کو وکیل کر دیں۔ (کما فی المفہرۃ)
جب یہ بات معلوم ہو گئی تو صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے جس نے پیشگی دیا اس نے درحقیقت
فقراء کو ادا کیا اور وہ سب یکجا جمع ہوتا تھا جس پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو ہریرہؓ کو محافظ مقرر
فرمایا تھا پس پیشگی ادا کرنا صریح جائز ہوا لہذا ظہر الاستدلال لمترجم واللہ تعالیٰ اعلم فقط۔

پھر کس مدت تک پیشگی جائز ہے تو اس میں دو قول ہیں اول یہ کہ رمضان کا مہینہ آجائے پھر
جب پیشگی دے جائز ہے فعلیٰ ہذا قریب ایک ماہ کے پیشگی جائز ہوئی۔ یہی صحیح اور اسی پر فتویٰ
دیا جائے۔ (الجوہرہ والظہیر یہ البحر)۔ اور دوسرا قول یہ کہ اس سے زیادہ بھی جب سے چاہے
پیشگی دے مطلقاً جائز ہے۔ اسی کو امام مصنف نے اختیار کیا اور فرمایا۔ ولا تفصیل بین مدۃ رمدۃ
اور کوئی تفصیل درمیان ایک مدت و دوسری مدت کے نہیں۔ فہے یعنی ظاہر مذہب میں تفصیل
نہیں کہ ایک مہینہ تک تقدیم جائز اور زیادہ نہیں جائز ہے بلکہ مطلقاً پیشگی کا جواز ہے۔ ہواصحیح
یہی قول صحیح ہے۔ فہے اور عامۃ متون و شریع میں یہی مذکور ہے اور مانند امام مصنف کے بہتوں
نے اسی کو صحیح کہا اور ولوالجہ میں لکھا کہ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ (انہرا)۔ پس یہی مذہب ٹھہرا۔ و۔ اور
اسی پر فتویٰ رہے گا۔ م۔ دان اخروہا عن یوم الفطر۔ اور اگر لوگوں کے اس صدقہ کو روزِ فطر سے
تاخیر کر دیا۔ فہے بلکہ واجب تو نماز فطر سے پہلے ادا کرنا تھا اس سے تاخیر کیا۔ لم تسقط۔ تو یہ صدقہ
ان کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا۔ وکان علیہم اخراجہا۔ اور صدقہ کو نکالنا ان پر واجب رہے گا۔
فہے حتیٰ کہ زندگی میں ادا کریں یا موت پر نکالنے کی وصیت کر دے۔ بخلاف قربانی کے کہ اگر ایام قربانی
نکل جاویں تو ساقط ہو جاتی ہے وجہ فرق کو امام مصنف نے بتلایا۔ لان وجہ القریۃ فیہا معقول۔
کیونکہ اس صدقہ میں وجہ قربت کی سمجھی جاتی ہے۔ فہے چنانچہ نصوص حدیث میں وارد ہوئی ایک یہ کہ
فقراء کو نماز کے لیے غلہ قوت سے فارغ کرنا اور دوم یہ کہ روزہ والوں سے جو لغو اور بیہودگی سرزد ہو
گئی ہو اس کو کفارہ ہونا۔ پس اگر فائدہ اول جاتا رہا تو دوسرا ہمیشہ موجود ہے۔ فلا یتقدس وقت
الاداء فیہا۔ تو اس صدقہ کے بارہ میں اداء کا کوئی وقت متقدر نہ ہوگا۔ بخلاف الاصحیۃ۔ برخلاف
قربانی کے۔ فہے کیونکہ اس میں ایک حلال جانور کو اللہ تعالیٰ کے نام پر قربان کرنا قرب ہے اور قیاس
اس کے بھید کو ادراک نہیں کر سکتا تو اس کا قربت ہونا ذی الحجہ کی دسویں گیارہویں بارہویں تک نصوص
سے معلوم ہوا پس اُسی وقت تک رکھا جائے گا اور قیاس سے دوسرا زمانہ نہیں رکھ سکتے۔ واللہ
تعالیٰ اعلم۔ پھر تاخیر کی صورت میں ایک قول میں قضا نہیں بلکہ جب ادا کرے ادا ہوگا حتیٰ کہ
اگر مرنے پر اس کے وارث نے اس کی طرف سے ادا کیا تو جائز ہے۔ یہی صحیح ہے۔ البحر۔ اور دوسرے
قول میں اداء کا وقت تو نماز عید سے پہلے ہے اور تاخیر میں قضا ہوگا۔ اور اسی کو ابن الہمام نے تحریر
میں اختیار کیا اور یہی حق ہے جیسا کہ حدیث میں منصوص ہے۔ والتمام فی الفتح بم۔

فروع: | جو بچہ پیٹ میں ہے اس کی طرف سے فطرہ واجب نہیں۔ (امراج) | باپ پر منیر
بچہ کا فطرہ اپنے مال سے ہوتا ہے جب کہ بچہ کا کچھ مال نہ ہو مگر اس صورت میں

اس بچہ کے مملوک کا نہیں ہوتا۔ (قاضی خاں)۔ مثلاً بچہ کو کسی نے غلام ہیہ کر دیا۔ م۔ باپ نے صغیرہ دختر کو نکاح کر کے اس کے شوہر کے سپرد کر دیا تو پھر باپ پر اس دختر کا فطرہ نہیں ہے۔ (التاثرانیہ) مملوک کا صدقۃ الفطر اس پر جو مالک رقبہ ہو نہ مستغیر و مستاجر اور ولایت رکھنے والے پر (قاضی خاں) ہر شخص پر اپنا فطرہ ایک ہی مسکین کو دینا واجب ہے حتیٰ کہ اگر اس کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے دو یا زیادہ مسکینوں پر بانٹا تو نہیں جائز ہے۔ (انتبہین) ولکن در المختار میں لایا کہ اکثروں کے نزدیک جائز ہے اور اسی پر ولوالجیہ و غانیہ و بدائع و محیط میں جزم کیا اور اسی کو برہان میں صحیح کہا تو یہی مذہب ٹھہرا جیسے زکوۃ کی تفریق جائز ہے اور حدیث میں فقیروں کو مستغنی کرنے کا حکم واسطے استحباب کے ہے۔ د۔ اور بقول ابن الہمام جب کہ نماز سے پہلے ادا کرنا واجب ہے بنظر حدیث تو ایک مسکین کو مستغنی کرنا بھی واجب ہے بلکہ نفع التقدير میں جواز صرف کرفی کا قول لکھا اور کہا کہ سولے کرفی کے اور کے نزدیک نہیں جائز ہے لہذا میرے نزدیک بنظر دلیل احوط یہی کہ ہر شخص ایک ہی مسکین کو دے کہ بلا خلاف جائز ہے۔ م۔ جیسے جماعت ایک کو دے تو بالاتفاق جائز۔ (الزیلعی) عورت نے اپنے گھوڑے اور شوہر کے گھوڑے بغیر اس کی اجازت کے ملا کر فقیر کو دیے تو عورت کی طرف سے ادا ہوا اور شوہر سے نہیں کیونکہ ایسی چیز کا غلط جس میں امتیاز نہ ہو اس کے غلط کرنے و لےنے کی ہو جاتی ہے اور اس پر دوسرے کے لیے ضمان واجب ہوتی ہے یہی امام رحمہ اللہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر شوہر نے اجازت سے دی تو ادا ہو گیا۔ (الظہیریہ)۔ اور اگر شوہر نے ایسا کیا تو سزا الفائق میں کہا کہ بمقتضائے مسئلہ مذکورہ سابق بغیر اجازت عورت کے جائز ہونا چاہیے۔ د۔ جس پر زکوۃ یا صدقۃ فطر یا کفارہ یا نذر باقی ہے وہ مرا تو ہمارے نزدیک جبراً اس کے ترک سے نہیں لیا جائے گا ہاں اس کے وارث احسان کر کے اس کا ذمہ پاک کریں تو اچھا ہے بشرطیکہ ایسے لوگ ہوں جن کو احسان کے طور پر دینے کی ییقت ہے۔ اگر میت نے ادائے واجب کی وصیت کر دی ہو تو جائز اور اس کے تنہائی مال سے پوری کی جاوے گی۔ (الجوہرہ)۔ مرد نے اپنی اولاد و جو رو کے صدقات فطر ادا کرنے کے واسطے ہر ایک کے گھوڑوں وزن کئے پھر ملا کر ان کی نیت سے فقیر کو دے دیتے تو سب سے ادا ہو گیا۔ (الخلاصہ)۔ صدقۃ فطر وصول کرنے کو امام کوئی سامی نہیں بھیجے گا بلکہ لوگ خود ادا کریں کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں کیا (البدائع ت د)۔ اگر اپنی جو رو کے غلام کو اپنا فطرہ دیا تو جائز ہے اگرچہ غلام کا نطق اسی عورت پر ہو۔ (فتاویٰ الشہید ت د)۔ صدقۃ الفطر کے معنی وہی ہیں جو زکوۃ کے ہیں۔ (الخلاصہ)۔ منجملہ واجبات اسلام کے صدقۃ الفطر و قربانی و نماز و زکوۃ والدین اور نفقہ زوی الارحام ہیں۔ د۔



کتاب الصوم

(یہ کتاب صوم کے بیان میں ہے)

کہا گیا کہ لفظ صیام اولیٰ ہے کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کے واسطے صوم مانا تو ایک پوم واجب ہوگا (انظہیر یہ)۔ اور حق یہ کہ الصوم کافی ہے۔ م۔ پھر بعد کلمہ شہادت لا الہ الا اللہ و محمد رسول اللہ کے تیسرا رکن اسلام ہے اور اس کے عجائب اسرار کے علاوہ ظاہری حکمت میں سے بقول شیخ ابن الہمام وغیرہ صفائے قلب اور ترمیم و موافقت مساکین اور زہد ترغیب آخرت وغیرہ اور نورانیت تن نبور روحانیہ ہیں اور سب سے اعظم منافع میں سے رضوان رب الرحمن تبارک و تعالیٰ ہے چنانچہ حدیث صحیح میں ہے کہ الصوم لی وانا اجزی بہ۔ چونکہ خالصاً لوجہ اللہ کھانا پانی و تمام لذائذ و خواہش کو ترک کرنا ہے اور اس سے اہل فکر جان لیں گے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے کسی خواہش کو ترک کرنا اگرچہ کسی وقت ہو بہت ہی احسن ہے اور حدیث صحیح میں ہے کہ من صام رمضان ايماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه۔ یعنی جس نے یقین کے ساتھ خالصتہ لوجہ اللہ تعالیٰ رمضان کا روزہ رکھا اس کے گزرے گناہ بخشے گئے۔ اور فضائل بہت زیادہ ہیں اور مرد مومن کے واسطے ایک نص کافی ہے۔ کہا گیا کہ اسلام میں پہلا روزہ یوم عاشورا ہوا اور کہا گیا بلکہ ہر ماہ کے تین روزے بدیل آنکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو ہر مہینہ میں تین روز روزہ رکھنا شروع فرمایا۔ (رواہ ابی نعیم) پھر دوسرے سال ہجرت میں غزوہ بدر سے پہلے اور یقوے شعبان میں فریضہ صیام رمضان نازل ہوا۔ پھر ابتداء میں آدمی مختار تھا چاہے روزہ رکھے یا اس کا فدیہ دے دے اگرچہ تندرست ہو پھر سوائے ماسد و مریض کے سب پر روزہ ختم کر دیا گیا پھر جو کوئی سوگیا اگرچہ افطار کے بعد کھیا نہ ہو تو پھر نہیں کھاتا تھا حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس مجاہدہ سے منور فرما کر عموماً تمام رات کھانا پینا وغیرہ مباح کر دیا یہاں تک کہ صبح صادق طلوع کرے اور کلام آوے گا۔ پھر نفست میں الصوم یعنی اساک ہے خواہ کسی چیز سے ہو حتیٰ کہ صام عن الکلام بولتے ہیں اور شرع میں ابن الہمام نے کہا کہ باز رہنا جماع اور کسی چیز کو ایسی جگہ اندر پہنچانے سے جس کو باطن کا حکم ہو وقت فجر سے غروب تک نیت کے ساتھ۔ پھر صیام ازراہ حکم کے سات اقسام ہیں فرض واجب مسنون، مندوب، نقل، مکروہ تنزیہی، مکروہ تحریمی اور صوم رمضان کا ادا وقت معین ہے اور قضاء غیر معین جیسے کفارات اور صوم واجب ہیں بھی معین ہو جاتا ہے جیسے نذر معین اور غیر معین بھی ہوتا ہے جیسے نذر مطلق پھر صوم کے اسباب مختلف ہیں چنانچہ صوم النذر کا سبب یہی نذر ہے۔ صوم الکفارات میں جس چیز کا کفارہ ہو مثلاً عمدہ روزہ رمضان توڑا ہو تو دو ماہ کے متواتر روزے اسی جرم کے سبب سے یا کسی مسلمان کو چوک و خطاء سے قتل کیا تو بسبب قتل کے دو ماہ روزے کفارے کے واجب ہیں۔ صیام رمضان

کے قضاء کا سبب تو وہی جو ادا کا سبب ہے اور ادا کے سبب میں کلام ہے پس قاضی امام ابو زید و
 فخر الاسلام و صدر الاسلام کے نزدیک ادا کے رمضان کا سبب ہر روز کا وہ جزو جو ٹکڑے ہونے کے
 لائق نہیں۔ کافی انکشاف کیونکہ سبب تو مقدم ہونا چاہیے حالانکہ جب یہی وقت طلوع سے غروب تک
 سبب ہو تو سبب و سبب دونوں واحد ہوئے جاتے ہیں بخلاف نماز کے کہ اس میں وقت و سبب ہوتا ہے
 تو ظہر میں مثلاً وقت سبب بھی ہے اور ادا کا ظرف بھی علیحدہ ہے لہذا صوم میں وقت ہوئی کہ اس
 میں سبب کچھ فاضل نہیں پس بعض نے کہا کہ صوم الشہر یا صوم رمضان میں یہی مہینہ سبب کل روزوں
 کا ہو گیا اور اس میں بحث ہے۔ بعض نے کہا کہ ہر روز میں جس وقت سے روزہ شروع ہوتا ہے تو شروع
 سے پہلے نہایت ضعیف ایک جزو کہ پھر اس کا جزو نہ ہو سکے وہ سبب اس روز کے صوم کا ہے۔
 ہی میرے نزدیک حق ہے۔ (الغایہ)۔ اسی کو امام الہندی نے صحیح کہا ہے۔ (النہر الفائق)۔ لہذا اگر
 مجنون رمضان کی اگلی رات میں یا درمیان ماہ کے کسی رات میں ہوش میں ہو گیا لیکن صبح طلوع سے
 پہلے پھر مجنون ہو گیا اور مہینہ گزرا تو امام حلوانی نے کہا کہ اس پر قضاء نہیں واجب اور یہی صحیح ہے
 (البحر) اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (المعراج)۔ اور افاقہ تمام مرض میں معتبر ہے نہ بعض کلام میں (الترغیب)
 و سیانی الکلام فیہ۔ پھر صیام رمضان و اس کی قضاء و کھارات ظہار و قتل و قسم و جزاء الصید و الاوی یہ سب
 فرض بالآیۃ و الاجماع ہیں اور صیام نذر واجب ہیں کیونکہ قولہ تعالیٰ ولیوفوا بآذناکم۔ حکم و فائے نذر
 ہے لیکن عام مخصوص البعض سے واجب کا درجہ رہا اسی پر علمائے حنفیہ کا کلام متفق ہے لیکن بدائع و مجمع
 میں اس کو فرض کہا ہے اور یہ بوجہ اجماع کے اظہر ہے۔ مف۔ لیکن اول ہی اصح ہے۔ ت۔ د۔ اور صوم
 عاشوراء مع نوین کے مسنون ہے اور بغیر نوین کے مکروہ تنزیہی اور صیام میدین و تشریق مکروہ تحریمی ہیں
 اور صیام البیض و صوم راؤد علیہ السلام و مانند اس کے جن میں کوئی نفیلت خاص ہے وہ مستحب
 ہیں اور ماسوائے اس کے نوافل ہیں جس میں کوئی کراہت نہ ہو۔ صوم واجب ہونے کی شرط اسلام و
 بلوغ و عقل ہے۔ ادا کے صوم واجب ہونے کی شرط تندرستی و مقیم ہونا۔ ادا صحیح ہونے کی شرط
 حیض و نفاس سے پاک ہونا اور نیت ہونا۔ (مف الکافی و النہایہ)۔ اور چاہیے کہ ایک شرط یہ بھی زیادہ
 کی جاوے واجب ہونے کا علم ہو یا وہ شخص دار الاسلام میں موجود ہو۔ مف۔ اور نیت یہ کہ دل سے
 جانے کہ روزہ رکھے گا (الخلاصہ)۔ اور زبان سے کہنا مسنون ہے۔ (النہر)۔ اور سحری کھانا بھی نیت
 ہے جب کہ اس کے خلاف نیت نہ ہو۔ (کافی السراج)۔ پھر رمضان کے ہر روزہ کے واسطے ہمارے
 نزدیک نیت ضرور ہے (القاضی)۔ اور نیت متردد نہ ہو مثلاً اگر کل دعوت ہوئی تو نہیں روزہ روزہ
 رکھے گا تو اس نیت پر روزہ نہ ہوگا اور اگر رمضان میں روزہ یا انظار کسی کی نیت نہ ہو طالع یہ جاننا
 ہو کہ رمضان ہے تو بقول اظہر وہ صائم نہ ہوگا۔ (العیل) اور اگر کہا کہ انشاء اللہ تعالیٰ کل روزہ رکھوں
 گا تو صحیح قول پر نیت ہو گئی۔ (الظہیر)۔ ابتدائے نیت کا وقت بعد غروب کے نہیں جائز ہے (الکلام)
 و عیال السطی)۔ اگر روزہ کی حالت میں انظار کی نیت کی مگر انظار نہ کیا پھر دن گزر گیا تو روزہ پورا ہوگا

(الایضاح ۵)۔ رہا انتہائے وقت کب تک نیت ہو سکتی ہے تو اس کا بیان کتاب میں ہے چنانچہ فرمایا۔ الصوم ضویان۔ شرعی روزہ دو قسم ہے۔ واجب ایک قسم واجب فے خواہ اللہ تعالیٰ کے نص سے فرض یا واجب ثبوت ہوا ہو یا بندہ کے نذر کرنے سے واجب ہوا ہو بہر حال واجب ہے دنفل۔ اور دوم نفل۔ فے یعنی جو واجب نہ ہو پس یہ سنت و مندوب و نفل سب کو شامل ہے اور مکروہ تحریمی در حقیقت صوم شرعی کی قسم نہیں ہے۔ دالوا جب ضویان۔ پھر واجب دو قسم ہے۔ فے معین و غیر معین۔ منہ ما یتعلق بزمان بعینہ کموم رمضان والنذر المعین۔ ازا جملہ ایک وہ کہ متعلق بزمان معین ہو جیسے اولے روزہ رمضان اور نذر معین۔ فے مثلاً اللہ تعالیٰ کے واسطے جمعہ پر اس ماہ کے اول جمعہ کا روزہ واجب ہے تو پہلا جمعہ متعین ہے اور اولے روزہ رمضان اس واسطے کہا کہ قضا رمضان کا وقت معین نہیں ہے۔ پس واجب معین کے بعض احکام شروع کیے اور فرمایا۔ فیجوز بینة من اللیل پس جائز ہے صوم رمضان و نذر معین ایسی نیت کے ساتھ جو رات سے ہو فے جیسے کل اقسام کے روزے ایسی نیت سے جائز ہیں مگر فرق یہ ہے جو آگے بیان فرمایا۔ ان لم ینو حتی اصبح۔ اور اگر روزہ رمضان و نذر معین میں نیت نہ کی یہاں تک کہ صبح ہو گئی۔ اجزۃ اللیلة ما بینہ وما بین الزوال۔ تو کافی ہے اس کو نیت کرنا صبح و زوال کے درمیان میں۔ فے اور آگے آوے گا کہ صبح سے بیچ چاشت تک جائز ہے اور ظاہر یہ فرقہ کے نزدیک دن میں کسی وقت نیت کرے جائز ہے۔ وقال اشامنی لا یجوز یہ۔ اور شافعیؒ کے نزدیک نہیں کافی ہے۔ فے جب تک کہ رات سے نیت نہ ہو۔ اور یہی قول احمد ہے۔ مگر نفل میں البتہ اس طرح نیت جائز ہے اور امام مالک کے نزدیک فرض و نفل سب میں رات سے نیت شرط ہے۔ پھر امام مصنف نے ادل کچھ تمہید ذکر کر کے پھر مسئلہ اختلافی میں دلائل بیان کئے۔

اعلم ان صوم رمضان فریضة۔ واضح ہو کہ صوم رمضان فرض ہے۔ فے اور صوم تو آدم علیہ السلام کے وقت اس امت تک برابر مفروض رہا ہے۔ بقولہ تعالیٰ کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم الآیہ۔ یعنی بدلیل قولہ تعالیٰ جس کا ترجمہ یہ ہے کہ فرض کیے گئے تم پر روزے جیسے فرض کیے گئے تھے ان لوگوں پر جو تم سے پہلے تھے۔ فے اور خطاب ان لوگوں کو جو لائق ہیں بدلیل عقلی تو کافر و مجنون و طفل خارج ہوا مگر یہ تخصیص نہیں ہے۔ و علی فرضیتہ انعقد الاجماع۔ اور صوم رمضان کے فرض ہونے پر اجماع منعقد ہوا ہے۔ فے چونکہ تنہا اجماع کافی فرضیت نہ تھا لہذا وادعطف سے دونوں کو ملا دیا یعنی آیت و اجماع امت سے ثبوت ہوا کہ صوم رمضان فرض قطعی ہے۔ ولہذا یکفی جاحدہ۔ ولہذا اس کے منکر کا اقرار کیا جاتا ہے۔ فے یعنی اس کے کفر کا حکم دیا جاتا ہے جو فریضہ رمضان سے منکر ہو۔ والمنذور واجب۔ اور صوم منذور واجب ہوتا ہے۔ بقولہ تعالیٰ ولیوفوا نذورکم بدلیل قولہ تعالیٰ جس کا ترجمہ یہ کہ اور وفاد کریں اپنی نذریں۔ فے اور آیت سے فرض ثبوت نہ ہوا کیونکہ بعضی نذریں بالاتفاق اس سے مخصوص ہیں جیسے عیادت مریض کی نذر کی یا ہر نماز کے لیے وضو کی نذر کی۔ یعنی ایسی نذر جس کے جنس سے شرع میں کوئی واجب نہیں ہے یا اگر ہو تو بذات خود

مقصود نہ ہو۔ ف۔ جیسے نذر کی کہ اگر ایسا ہو تو اپنا غلام زید کے ہاتھ فروخت کر دیں گا۔ یہ کچھ نہیں ہے اور انشاء اللہ آخر باب میں ایسے مسائل ملحق ہوں گے۔ م۔ وسبب الاداء الشہر۔ اور فریضہ رمضان کا سبب شہر رمضان ہے۔ ولہذا یضآن الیہ۔ اور اسی وجہ سے صیام کو رمضان کی طرف اضافت کیا جاتا ہے۔ ف۔ جیسی چیز اپنے سبب کی طرف مضاف ہوتی ہے۔ دینکر ربتکر وہ اور مکرر ہو جاتا ہے صوم بوجہ مکرر آنے مہینہ کے۔ ف۔ یعنی جب ماہ رمضان آیا تو روزہ پھر واجب ہو جاتا ہے تو اسی جہت سے کمرہ وقت اس روز کا سبب ہے جب آدے تو واجب ہو یہ بعض مشائخ کا قول ہے۔ دکل یوم سبب وجوب صومہ۔ اور رمضان کا ہر روز اپنے صوم واجب ہونے کا سبب ہے ف۔ یہ فخر الاسلام وغیرہ کا قول ہے اور امام مصنف نے دونوں قول کو جمع کر دیا اور یہ اختیار کیا کہ جب ہی ماہ رمضان شروع ہوا تو تمام روزے واجب الذمہ ہو گئے پھر چونکہ دو روزے کے درمیان رات فاضل ہوتی ہے تو ہر روزہ کا ادا کرنا اپنے وقت پر ہے پس پہلا قول تو واجب الاداء ہونے میں بشرط قدرت و صحت ہے پھر روزہ کا رات تک تمام کرنا ہر روز کا وہی روز سبب صحۃ الاداء ہے اور یہ قول قوی ہے۔ اور قول دوم اگرچہ صحیح کہا گیا یعنی ہر روز کا اول جزو اس قدر کہ جس میں صوم کا قصد ممکن ہو وہی سبب ہے تاہم یہ لازم ہوگا کہ یہ جزو خارج از صوم ہے اور کچھ فلسفی سی بات نظر آتی ہے اسی سے تو ہی بہتر کہ وقت اپنی ذات سے سبب ہے اور بنظر صوم کے اس کا ظرف ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اسی دن کے اندر جو صوم کا ظرف ہے نماز فجر و ظہر و عصر ان کے اوقات سبب ہیں جو حقیقت میں اسی ظرف کے جزو ہیں مگر سبب واسطے نمازوں کے اور ظرف واسطے صوم کے ہیں تو ایک ہی چیز کا ظرف و سبب ہونا دو جہت سے کچھ مضر نہیں ہے۔ یہ بحث متعلق بامول الفقہ ہے شاید یہاں سمجھ میں آدے اور توضیح یہ ہے کہ (ماہورہ) جس وقت میں ادا کرنے کا حکم ہوتا ہے کبھی تو وقت وسیع ہوتا ہے جیسے نمازیں چنانچہ نماز ظہر چار رکعت فریضہ پڑھ کر بہت وقت فاضل بچ جاتا ہے اور کبھی وہ وقت ضیق ہوتا ہے جیسے روزہ کہ دن میں ادا ہوتا ہے مگر شروع سے آخر تک میں حتیٰ کہ بڑا دن ہو یا چھوٹا ہو پورا گھر جاتا ہے۔ پس نماز کے وقت کو ظرف کہتے ہیں بوجہ وسعت کے اور صوم کے وقت کو معیار کہتے ہیں جو برابر منطبق ہے۔ منجملہ مسائل کے جو اس پر متفرع ہوتے ہیں یہ ہے کہ نماز مثلاً ظہر میں نیت ضرور ہے کیونکہ وقت ایسا وسیع ہے کہ چار چار رکعات بہت ہو سکتی ہیں پس فرض و سنت و نفل و قضاء کے امتیاز کے لیے نیت ضرور ہے۔ رہا صوم جس میں وقت کچھ فاضل نہیں بلکہ معیار ہے تو اس میں اس کی حاجت نہیں مگر نفل واجب فرض کے لیے پھر واضح ہو کہ نفس وجوب کا سبب تو اللہ تعالیٰ مقرر ہے اور سبب ظاہری وقت ہے جو اس کے قائم مقام واسطے پہچان کے کیا گیا ہے۔ اور وجوب الاداء کا سبب حقیقی وہ حکم جس سے فعل نماز یا روزہ کا مطلوب ہے اور سبب ظاہری صیغہ امر جو نص میں وارد ہے۔ پھر واضح ہو کہ سبب ہونا اور ظرف ہونا ظاہر میں ایک چیز میں جمع نہیں ہوتے ہیں کیونکہ ظرف وہ وقت جس میں فعل ادا ہوا اور سبب اس سے مقدم ہونا چاہیے۔ اب ظاہر ہے کہ صوم کا ظرف تو تمام نماز شریعہ ہے اور اگر ہی سبب ہو تو ظرف و سبب جمع ہونے چاہئے پس لہذا کہا گیا کہ تمام مہینہ سبب صوم ہے اور کہا گیا کہ صرف ایام سبب ہیں نہ راتیں پھر کہا گیا کہ ماہ کا جزو اول تمام روزوں کا سبب ہے لیکن لازم ہے کہ پہلا روزہ اپنے سبب سے مقدم ہو۔ اور جواب یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ لن شہد منکم الشہر فلیعہ جہتم میں سے ماہ میں حاضر ہونا روزہ رکے۔ اور ماہ میں حاضر ہونا چاند دیکھنے کے بعد سے شروع ہے۔

لہذا حدیث میں وارد ہے کہ صوم الرویتہ۔ چاند دیکھنے کے وقت روزہ رکھو۔ راتیں بطور عفو ہیں۔ کہا گیا کہ ہر روز اپنے صوم کا علیحدہ سبب ہے کیونکہ یہ عبادات متفرقہ ہیں پھر وارد ہوتا ہے کہ یہی روز تو طرف الصوم ہے تو جواب دیا گیا کہ اس روز کا نہایت ایک خفیف جزو جس کا جزو نہ ہو سکے وہ سبب مقدم ہے اور باقی ظرف ہے اور اسی کو فخر الاسلام وغیرہ نے اختیار کیا اور لوگوں نے صحیح کہا ہے اور امام مصنف نے دونوں کو جمع کر دیا۔ پھر مخفی نہیں کہ نیت صوم چاہیے کہ شروع صوم سے ملحق ہو لیکن بوجہ جرح کے اول سے جائز ہے اور یہ بھی مخفی نہیں کہ جو روز کہ اپنے صوم کا ظرف ہے اسی کے اجزاء اپنی نمازوں کی نظر سے سبب بھی ہوتے ہیں تو مثلاً ظہر کی نماز کو اوسط وقت میں ادا کیا تو اس کے اول ایک جزو سبب ہے اور یہ جزو بلحاظ صوم کے ظرف ہے تو یہ جزو ایک راہ سے سبب اور ایک راہ سے ظرف ہوا۔ پس کیوں نہیں جائز ہے کہ تمام یوم بنظر اس کے کہ معرفت حکم الہی کا قائم مقام ہے سبب اولے صوم ہے اور بنظر اس کے کہ صوم اسی وقت میں ہوتا ہے تو ظرف ہے اور جزو لا یجری نکلنے سے بہتر ہے کیونکہ وہ جزو لا یجری صرف عقل میں ہے اور خارج میں کبھی پہچانا نہیں گیا علاوہ ازیں جو شخص اس روز میں حاضر ہوا وہ ماہ رمضان میں حاضر ہوا تو سبب خود موجود بطور خاص ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔

وسبب الثاني النذر۔ اور دوم کا سبب یعنی صوم نذر معین کا سبب خود نذر ہے۔ والنیت من شرطہ اور نیت روزہ کی شرط سے ہے۔ فہے اور میں اس کی ماہیت ذکر کر چکا۔ وسبب نیتہ وتفسرو ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور ہم اس کو بیان اور اس کی تفسیر کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔ فہے جب یہ تمہید ختم ہو چکی تو مسئلہ کی طرف رجوع کیا یعنی روزہ رمضان ونذر معین دن میں اول وقت کی نیت سے بھی جائز ہے اور شافعی کے نزدیک رات سے نیت ضرور ہے۔ وجہ قولہ فی الخلافۃ۔ خلافتی مسئلہ میں قول شافعی کی دلیل۔ قولہ علیہ السلام لا صیام لمن لم ینو الصیام من اللیل۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام مبارک ہے لا صیام لمن یعنی صیام نہیں اس کا جس نے رات سے صیام کی نیت نہ کی۔ فہے اس حدیث کو بلفظ لمن لم ینو۔ ابن ابی حاتم نے روایت کیا اور اپنے باپ امام ابو حاتم سے نقل کیا کہ شبہ یہ کہ ام المؤمنین حفصہ کا قول ہے اور صرف عبد اللہ بن ابی بکر راوی نے اس کو مرئوع حدیث روایت کیا۔ اور ابو داؤد و ترمذی نے بلفظ من لم یجمع الصیام قبل الفجر فلا صیام لہ۔ اور ابن ماجہ نے لا صیام لمن لم یفرضہ من اللیل۔ اور نسائی نے دونوں لفظ جمع کر دیے۔ ترمذی نے کہا کہ اصح یہ کہ ابن عمر کا قول ہے۔ نسائی نے کہا کہ صواب میرے نزدیک وقف ہے اور مرئوع کرنا صحیح نہیں۔ پھر مانک کے طریق سے حضرت عائشہ و حفصہ پر وقف کیا اور خود مانک نے ابن عمر کا قول روایت کیا ہے۔ ابن الہمام نے جواب دیا کہ عبد اللہ بن ابی بکر راوی ثقہ ہے تو اس کا رفع کرنا قبول ہوگا۔ دارقطنی نے بعد روایت کے کہا کہ اس کی اسناد میں سب راوی ثقہ ہیں۔ عینی نے رد کر دیا کہ اس میں ایک تو یحییٰ بن ایوب موجود جس کی وجہ سے نسائی نے اپنی اسناد کو ضعیف کیا۔ دوم عبد اللہ بن عباد غیر معروف ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ بہر صورت یہ حدیث واحد ہے اگرچہ الفاظ مختلف ہوں پس ابو داؤد و ترمذی کی روایت۔ لم یجمع۔ از جمیع ہے اس کے معنی نیت کو ٹھیک جمع کرنا یعنی تروہ اور شک و ورکرے چند چہ مثلاً اگر کل دعوت ہو تو میرا روزہ نہیں ورنہ روزہ ہے یا کل اگر رمضان کا دن ہو تو

میرا روزہ رمضان ہے ورنہ میرا روزہ نذر ہے۔ اور مانند اس کے کہ یہ نیت متروک ٹھیک نہیں ہے بدیل روایت ابن ماجہ کہ لم یفرضہ از فرض بمعنى قطع یعنی نیت کو قطعی کرے بدون تردد کے پس سیاق حدیث یعنی نص واسطے قطعیت نیت کے ہے اور ہمارا کلام جب کہ کچھ نیت نہ ہو اور بعد فجر کے قطعی نیت کرے ہاں البتہ ظاہر حدیث یہ کہ رات سے ہو مگر بوجہ عدم سیاق کے یہ لفظ مقصود نہیں ہے بلکہ مقصود صرف رفع تردد ہے اور من اللیل سے ظاہر یہ کہ رات سے ہو لیکن دوسری نص صریح آوے گی کہ بعد فجر کے بھی قطعی نیت صوم معین میں کارآمد ہے لہذا ہم نے اسی کو ترجیح دی جیسا کہ اصول میں مصرح ہے۔ یہ تو مترجم کے نزدیک اس مقام کی تحقیق ہے اور شارحین نے بات کو محقق نہ کیا لیکن علامہ عینی نے اس کی موقوف ہونے پر زور دیا ہے اور جواب اس کا ابن الہمام سے گذرا۔ بالجدہ ایک دلیل تو شافعیؒ کی اس حدیث سے دوم دلیل معنوی چنانچہ فرمایا ولانہ لما فسد المجزء الاول۔ اور اس دلیل سے (رات سے نیت واجب) کہ جب پہلا جزو صوم فاسد ہوا۔ لفقد النیۃ۔ بوجہ نہ ہونے نیت کے۔ فے حالانکہ اعمال بہ نیت ہوتے ہیں فسد الثانی۔ تو جزو ثانی بھی فاسد ہوا۔ فے جزو اول وہاں تک کہ نیت نہ تھی اور جزو ثانی جہاں سے نیت کی۔ حاصل آنکہ بغیر نیت کا حصہ بگڑا تو نیت والا بھی بگڑا۔ ضرورتاً انہ لا یتجنی۔ بوجہ ضرورت اس امر کے کہ یہ صوم ٹکڑے نہیں ہوتا۔ فے تاکہ ایک ٹکڑا صحیح رہے۔ اور ٹکڑے نہ ہونا صرف صوم واجب میں ہے۔ بخلاف انفل بر طواف نفل کے لانہ متجنہ عندہ۔ کیونکہ صوم نفل امام شافعی کے نزدیک ٹکڑے ہوتا ہے۔ فے اور اصح قول پر نہیں ہوتا۔ ذکرہ العینی۔ ابن الہمامؒ نے کہا کہ شافعی کے واسطے حدیث عائشہؓ دلیل ہو سکتی ہے کہ حضرت صلعم ایک روز تشریف لائے اور فرمایا کہ تمہارے پاس کچھ ہے سم لوگوں نے عرض کیا کہ کچھ نہیں تو فرمایا کہ پھر تو میں اب صام ہوں پھر ایک روز تشریف لائے تو ہم نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم کو طولے جس ہدیہ آیا ہے فرمایا کہ اسے لا حالانکہ میں نے تو روزہ سے صبح کی تھی پھر کھایا۔ رواہ مسلم۔ میں کہتا ہوں کہ اس سے ٹکڑے ہونا کہاں نکلا صرف دن میں نیت کا جواز ہے۔ پھر مصنفؒ نے فرض و نذر معین میں بعد فجر کے بھی نیت جائز ہونے پر استدلال کیا لقولہ۔ ولما قولہ علیہ السلام بعد ما شہد الاعرابی بریدۃ الہلال۔ اور ہماری دلیل حضرت صلعم کا قول جو اعرابی کے چاند دیکھنے کی گواہی دینے کے بعد فرمایا۔ الامن اکل فلا یاکل بقیۃ یومہ ومن لم یاکل فلیعم۔ آگاہ ہوا کہ جس نے کچھ کھالیا تو باقی دن بھر کچھ نہ کھاوے اور جس نے نہیں کھایا ہے تو وہ روزہ رکھے۔ فے معلوم ہوا کہ بقیۃ دن مثل صائم کے رہنا واجب ہے اور معلوم ہوا کہ ایسے وقت سے روزہ کی نیت صحیح ہے۔ لیکن یہ حدیث نہیں ملی اور ابن الجوزی نے تحقیق میں کہا کہ یہ معروف نہ ہوئی اور معروف یہی ہے کہ اعرابی نے جب چاند دیکھنے کی گواہی دی اور آپ نے اس سے ایمان دریافت کر لیا تو حکم دیا کہ نداء کر دی جاوے کہ کل روزہ رکھیں اس سے ظاہر ہوا کہ یہ رات کا واقعہ ہے چنانچہ وارقطنی کی روایت میں مصرح ہے اور امام طحاویؒ نے استدلال کیا کہ حدیث سلمہ بن الاکوعؒ میں دربارہ صوم ماثورہ وارد ہے کہ اسلمی سر کو حکم دیا کہ لوگوں میں پکار دے کہ جس نے کچھ کھالیا ہو تو بقیۃ دن بھر کچھ نہ کھاوے اور جس نے نہیں کھایا وہ روزہ رکھے کہ آج روزہ ماثورہ ہے۔ (رواہ البخاری و مسلم)۔ قال المترجم بل صوم من ثلاثیات البخاری حدیثاً المکی بن

ابراہیم بن یزید بن ابی عبید عن سلمۃ بن الأكوع الحدیث۔ اس میں دلیل ہے کہ جس پر کسی روز میں روزہ معین ہو جس کی اس نے رات سے نیت نہ کی تو اول وقت جائز ہے یعنی جب کہ روزہ توڑنے والی کوئی چیز اب تک پائی نہیں گئی۔ ابن الجوزی نے روکیا کہ صوم عاشورہ کچھ واجب نہ تھا کہ معین ہو بدلیل حدیث معاویہ کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا کہ یہ یوم عاشورہ ہے اللہ تعالیٰ نے اس کا روزہ ہم پر فرض نہیں کیا پس جو چاہے کہ اس کو روزے سے گزارے تو روزہ رکھے اور میں تو روزے سے ہوا پس لوگوں نے روزہ رکھا۔ (رواہ البخاری و مسلم)۔ جواب دیا گیا کہ معاویہ کا اسلام لانا بعد فتح مکہ ہے پس لوں سال یا اس کے بعد سنا ہو گا اور اس وقت عاشورہ منسوخ ہو چکا اور فریضہ رمضان نازل ہو چکا تھا اور عاشورہ کا وجوب تو رمضان سے پہلے تھا چنانچہ حدیث عائشہؓ میں ہے کہ پھر جب آپ مدینہ آئے تو بھی عاشورہ کا روزہ رکھا اور اس روزہ رکھنے کا حکم دیا پھر جب فریضہ رمضان نازل ہوا تو فرمایا کہ جو چاہے عاشورہ رکھے اور جو چاہے چھوڑے۔ (رواہ البخاری و مسلم)۔ یہ صریح ہے کہ عاشورہ قبل رمضان کے واجب تھا پھر نسخ ہوا کہ اختیار دے دیا ورنہ بقیہ روز کے امساک کا حکم نہ ہوتا اور صوم کا حکم بصیغہ امر ہے۔ اور جس حدیث سے شافعیؒ نے رات سے نیت کا استدلال کیا ہے مصنفؒ نے یہ جواب دیا کہ۔ مارواہ محمول علی نفی الفضیلة والکمال۔ اور جو شافعیؒ نے روایت کی وہ محمول ہے فضیلت وکمال کے نفی پر نہ ہے یعنی جب رات سے نیت نہ ہو تو اس کا صیام نہیں۔ معنی یہ کہ اس کا صیام ہر صفت سے کامل و فاضل نہیں رہا جیسے حدیث لا ایمان لمن لاعہد لہ۔ اس کا ایمان نہیں جس کا عہد پورا نہیں۔ حالانکہ بالاجماع بدعہد مومن ہے تو مراد یہ کہ کامل نہیں۔ اور جیسے لاصلوۃ لجمار مسجد الانی المسجد یعنی مسجد کے پڑوس والے کی نماز نہیں مگر مسجد ہی میں۔ حالانکہ بالاتفاق تنہا اس کی نماز ہو گئی تو معنی یہ کہ جیسے اس کو مسجد میں پڑھنی چاہیے تھی نہیں پڑھی اور اس کے نظر اُتر بہت ہیں۔ او معناه لم یوانہ صوم من اللیل۔ یا اس کے معنی یہ کہ اس نے رات سے یہ نیت نہ کی کہ وہ صوم ہے۔ منے مراد یہ کہ لم یتوکون الصوم من اللیل یعنی نیت نہ کی ہوتی صوم کی رات سے تو من اللیل متعلق دوسرے صیام سے ہے نہ کہ لم یبو سے (الفتح) اس کا تو حاصل نہیں نکلتا بلکہ امام مصنفؒ کے مراد تو ظاہر ہے کہ جس کی نیت رات سے صوم کی نہ ہو وہ ابھی صائم نہ ہو جائے گا۔ تو سیاق حدیث یہ ہوا کہ اگر کسی نے صبح کو کچھ کھالیا اور اس نے رات سے صائم ہونے کی نیت نہ کی تھی تو وہ صائم کے مانند مجرم نہیں پس حدیث میں اس کا ذکر ہی نہیں کہ بعد صبح کے نیت سے صائم ہو گا یا نہ ہو گا۔ فلیتأمل فیہ فائدہ تحقیق م۔ یہ تو دلیل نقلی تھی اس کے ساتھ قیاس معنوی دن کی جواز نیت کا۔ ولانہ یوم صوم۔ اور اس دلیل سے کہ یہ روزہ کا دن ہے۔ منے یعنی خواہ رمضان ہو یا تدر معین ہو وہ صوم کے لیے متعین ہے۔ فیتوقف الامساک فی اولہ علی النیۃ المتاخمة المفترقة بالکثرہ۔ پس متوقف ہو گا امساک اس دن کے اول کا اس نیت پر جو امساک سے بچنے ہوئے دن کے اکثر حصہ سے مل ہوئی ہے۔ کا منقل مہیے نقل میں۔ منے چنانچہ اگر کسی نے طلوع فجر سے امساک رکھا یعنی کھانے پینے وغیرہ روزے کی ضد چیزوں سے باز رہا تو یہ امساک آئندہ کی نیت پر موقوف ہے پس اگر اس نے آئندہ روزے کی نیت کر لی اور ہنوز زیادہ حصہ دن کا باقی ہے تو کہا

موقوف ہو گیا۔ م ف ع۔ اور صحیح روایت میں زفر کے نزدیک مقیم تندرست کے واسطے نیت ہی شرط نہیں ہے۔ مالک و لیث و ابن المبارک کے نزدیک ایک نیت اولے رمضان کے تمام مہینہ کو کافی ہے۔ ع۔ چونکہ ہمارے نزدیک ہر روز علیحدہ ہے تو ہر روز نیت ضرور ہے۔ (کافی قاضی خاں ہم) حاصل کلام اس وقت تک یہ کہ واجب و قسم ہیں ایک معین جیسے رمضان و نذر معین جو کہ اول وقت دن میں نیت کرنے سے ادا ہو جاتا ہے۔ وهذا الضرب من الصوم۔ بتادی بمطلق النیت۔ اور یہ قسم صوم کی یعنی واجب معین ادا ہو جاتی ہے مطلق نیت کے ساتھ۔ فے مثلاً میں نے روزہ کی نیت کی۔ و نیتہ النفل۔ اور نفل کی نیت کے ساتھ۔ فے مثلاً کل میں نے نفل روزہ کی نیت کی۔ و نیتہ واجب اخر۔ اور دوسرے واجب کی نیت کے ساتھ۔ فے مثلاً کل رمضان کا دن ہے جس کا روزہ رکھنا اس پر لازم ہے اور اس نے نیت میں کفارہ وغیرہ کسی واجب کی نیت کی تو فرض ہی ادا ہو گا۔ لیکن نذر معین میں ایسا نہیں ہے مثلاً کل دو شنبہ ہفتہ ماہ عید ہے اور اس نے اسی روز صوم کی نذر کی تھی پھر رات میں اس نے اس دن صوم کفارہ وغیرہ واجب کی نیت کی تو دوسرا واجب ادا ہو گا پس کلام مصنف کے یہ معنی ہیں کہ اس قسم کے صوم میں تین طرح تینوں سے ادا ہونا پایا جاتا ہے اگرچہ اس قسم کی ہر فرد میں نہ ہو۔ جیسے کہا جاوے کہ حیوان کی قسم انسان میں عالم و صنایع و فقیر و توانگر ہونا پایا جاتا ہے حالانکہ ہر فرد میں یہ باتیں جمع نہیں ہیں۔ وقال الشافعی فی نیت النفل عابث۔ اور شافعی نے کہا کہ نفل کی نیت کرنے میں وہ شخص عبت کرنے والا ہے۔ فے یعنی وہ صوم مفت فاقہ ہوا نہ فرض ہوا نہ نفل ہوا۔ کیونکہ فرض کی نیت نذر اور نفل کا وقت نذر تو کچھ نہ ہوا۔ م۔ وفی مطلقاً لا قولان۔ اور مطلق نیت کرنے میں شافعی کے دو قول ہیں۔ فے یعنی مطلق صوم کی نیت کی نہ فرض کہا اور نہ نفل۔ تو اس میں دو قول ہیں اور ان کے مذہب میں اصح یہ قول ٹھہرا کہ فرض ادا نہ ہو گا اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہے۔ لانه بینة النفل معرض عن الغرض فلا یکون له الغرض۔ اس جہت سے کہ نفل کی نیت کرنے میں اس نے فرض سے منہ موڑا تو فرض اس کو نہیں ملا۔ فے اور نفل کا یہ وقت نہیں کیونکہ رمضان ہے تو نفل بھی نہ ہوا۔ م۔ ولما ان الغرض متعین فیہ اور ہماری حجت یہ ہے کہ فرض اس وقت میں متعین ہے۔ فے بدلیل حدیث کہ جب شعبان گذر جاوے تو کوئی صوم نہیں سوائے رمضان کے۔ ع۔ یعنی شارع کی طرف سے کسی صوم کا محل نہیں سوائے فریضہ رمضان کے۔ اور جب اس نے مطلق صوم کی نیت کی تو صوم پایا گیا۔ فیصاب باصل النیت۔ پس فرض حاصل ہو جائے گا اصل نیت کے ساتھ۔ فے یعنی اس وقت میں جب صوم نیت صباوت سے پایا گیا تو وہ فرض اپنے موقع سے مل گیا کیونکہ وہاں اور کوئی صوم ہی نہیں ہے۔ کالمتموحد فی الباریصاب باسم جنسہ۔ جیسے کسی مکان میں تنہا آدمی ہو تو اسم جنس سے پایا جاتا ہے۔ فے تو آدمی کے نام سے وہی حاصل ہو گا۔ یہ تو مطلق صوم بیان تھا۔ واذا نوى النفل۔ اور جب نیت کی صوم نفل کی ادا جاتا آخر۔ یا کسی دوسرے واجب کی۔ فے مثلاً صوم کفارہ۔ تو اس نے صوم کی نیت کے ساتھ میں نفل یا کفارہ زائد کیا۔ فقہ فے اصل الصوم۔ پس بالضرر اس نے اصل صوم نیت کی۔

وزیادۃ جہۃ۔ اور زیادت جہت کی نیت کی۔ جسے یعنی نفل یا کفارہ کی۔ دفع لغت الجہۃ۔ اور اصل یہ کہ جہت تو لغو ہو گئی۔ جسے کیونکہ یہ وقت اس جہت کا محل نہیں رکھا گیا ہے تو نفل یا کفارہ بہکار کالعدم ہوا۔ فبقی الاصل دھوکاف۔ پس اصل صوم باقی رہا اور وہ کافی ہے۔ جسے اس سے وقت کا صوم یعنی فرض ادا ہو جاتا ہے۔ اگر کہا جلوے کہ مسافر و مریض کے لیے تو اس وقت میں روزہ رکھنا حتمی نہیں ہے جواب یہ کہ ان دونوں کے حق میں صاحبین و امام کا اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ ولا فرق بین المسافر والمقیم والصیغ والسقیم عند ابی یوسف ومحمد۔ اور صاحبین کے نزدیک مسافر و مقیم اور تندرست و بیمار میں کچھ فرق نہیں۔ جسے حتمی کہ رمضان میں مسافر و بیمار نے اگر مطلق صوم یا صوم نفل یا دوسرے واجب کی نیت سے روزہ رکھا تو رمضان کا فرض ادا ہوگا۔ لان الرخصة کیلا تلزم المعذور مشقة۔ کیونکہ رخصت تاخیر صوم کی تو اس نظر سے تھی کہ معذور کو مشقت لاحق نہ ہو۔ جسے یعنی مسافر یا مریض پر حرج نہ ہو۔ فاذا تحملها الحق بغیر المعذور۔ پھر جب اس نے مشقت کو اٹھالیا یعنی روزہ رکھ لیا تو وہ غیر معذور کے ساتھ لاحق ہو گیا۔ جسے اور غیر معذور کا یہ روزہ کسی نیت سے ہو رمضان کا واقع ہوتا ہے تو معذور یعنی مریض و مسافر کا بھی رمضان سے واقع ہوگا۔ وعند ابی حنیفۃ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک۔ جسے ان تینوں میں تفصیل اور مختلف روایات ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ۔ اذا صام المريض والمسافر بنیۃ واجب آخر یفغ عنه۔ جب مریض و مسافر نے دوسرے واجب کی نیت سے روزہ رکھا تو دوسرے واجب سے واقع ہوگا۔ جسے رمضان سے نہ ہوگا۔ لانه شغل الوقت بالامم لثمتہ فی الحال وتخیرہ فی صوم رمضان الی ادراك العدة۔ کیونکہ اس نے وقت کو اہم کے ساتھ مشغول کر لیا بوجہ اس کے فی الحال حتمی ہونے اور صوم رمضان میں عدت پانے تک اختیار ہونے کے۔ جسے یعنی واجب دیگر تو اس پر فی الحال حتماً ادا کرنا واجب ہے اور رمضان میں بوجہ سفر یا مرض کے اجازت ہے کہ جب وقت اقامت یا تندرستی حاصل ہو اس وقت قضاء کا شمار پورا کر دو تو فی الحال جو اہم تھا اس نے ادا کر لیا اور واضح ہو کہ مریض مثل مسافر کے ہونا عین بن زیاد نے امام اعظم سے روایت کیا اور اسی کو امام مصنف و اکثر مشائخ بخارا نے اختیار کیا ہے (کمانی الفتح)۔ اور معنی یہ کہ امام اعظم سے دونوں روایتوں میں سے یہی اصح ہے کہ مریض کا روزہ بھی دوسرے واجب سے واقع ہوگا جس کی نیت کی ہے۔ رہا یہ کہ صاحبین و امام کے قول میں سے کون صحیح ہے تو کافی میں کہا کہ مریض کے بارہ میں صحیح یہ ہے کہ اس کا روزہ رکھنا فرض رمضان سے واقع ہوگا۔ د۔ وعند ابی حنیفۃ روایتان اور امام ابو حنیفہ سے نفل کی نیت کرنے میں دو روایتیں ہیں۔ جسے ایک میں نفل ہوگا اور دوسرے میں فرض رمضان ہوگا۔ والفرق علی احدیثہما۔ اور فرق دونوں میں ایک روایت پر۔ جسے جس میں فرض رمضان واقع ہوگا یہ ہے کہ۔ انه ما صوف الوقت الی الامم۔ اس نے وقت کو اہم کی طرف صرف نہیں کیا۔ جسے کیونکہ نفل سے فرض رمضان بڑھ کر ہے اور واجب دیگر میں اہم میں صرف کیا تھا تو واجب دیگر سے واقع ہوا تھا۔ اور محیط السرخسی میں کہا کہ اصح یہی کہ نفل کی نیت سے فرض رمضان واقع ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ اس میں مطلقاً قول صاحبین کی تصحیح ہوئی ہے اور ظاہر ہوا کہ درالمختار

کو اشتباہ ہوا واللہ تعالیٰ اعلم۔

فروع

اگر کسی دن کی نذر معین کی ہو پھر اس دن کسی دوسرے واجب مثلاً قضاے رمضان یا کفارہ قسم کی نیت کی تو دوسرا واجب ادا ہوگا اور نذر مذکور کو قضا کرے۔ (السراج) اور یہی اصح ہے (البحر)۔ اگر مقیم نے سوائے رمضان کے دوسرے روزہ کی نیت کی اگرچہ وہ رمضان سے واقف نہ ہو تو وہ رمضان سے واقع ہوگا۔ ت۔ جس صورت میں کہ اس نے دن چڑھے نیت کی تو یہ نیت کرے کہ آج میں ابتدائے روزے سے صائم ہوں حتیٰ کہ اگر نیت کے وقت سے روزہ کی نیت کی تو صائم نہ ہوگا۔ (الجوسرہ والسراج)۔ اگر رمضان کی رات میں اغمار یا جنوں ہوا پھر بعد فجر کے نصف النہار سے پہلے افاقہ ہو کر نیت کر لی تو روزہ ہو گیا۔ (محیط السرخسی وغیرہ)۔ واضح ہو کہ جس صورت میں دن کی نیت بھی جائز ہے تو افضل یہ کہ رات ہی سے نیت کرے۔ (المخلاصہ)۔ اور فرض رمضان وغیرہ کو معین کرے۔ (الاضیاء)۔ یہ تو واجب کے اس قسم کا بیان ہے کہ جس کا وقت معین ہو۔ والذیہ الثانی۔ اور قسم دوم۔ ف۔ وہ واجب صوم کہ زمانہ معین سے متعلق نہ ہو بلکہ ما تثبت فی الذمۃ جو آدمی کے ذمہ ثابت واجب ہونے اور جن دنوں روزہ ہو سکتا ہے جس دن چاہے ادا کرے۔ کقضاء مشہر رمضان۔ جیسے ماہ رمضان کی قضا۔ و صوم الکفارة۔ اور روزے کفارے کے۔ ف۔ اور یوں ہی وہ نذر مطلق ہو کسی دن کی خصوصیت نہ کی مثلاً کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر چار روزے ہیں۔ (السراج۔ ع)۔ فلا يجوز الانبیت من اللیل۔ تو یہ قسم جائز نہیں مگر رات سے نیت کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ایسے صوم میں نیت کا شروع سے متصل ہونا ضرور ہے (القاضی خاں)۔ اور چونکہ شروع میں صرح ہے لہذا رات سے اجازت دی گئی ہے تو یہ نیت ضرور ہے۔ لانا غیر متعین۔ کیونکہ یہ صوم غیر متعین ہے۔ ف۔ یعنی کوئی وقت اس کے واسطے متعین نہیں۔ فلا بد من التعین من الابتداء۔ پس ضرور ہے معین کرنا ابتداء سے ف۔ تاکہ ابتدائی حصہ صوم نفل نہ ہو جاوے کہ پھر وہ منقلب ہو کر واجب نہ ہوگا پس یہ روزہ نیت پر متوقف نہیں ہے۔

فروع

اگر ایسے ملک میں یا ایسی جگہ ہو کہ اس پر رمضان مشتبہ ہوا تو تحری سے روزہ رکھے پھر اگر ظاہر ہو کہ درحقیقت جو وقت رمضان تھا اس سے پہلے روزہ واقع ہوا تو کافی نہ ہوا کیونکہ وجہ سے پہلے ساقط نہیں ہو سکتا اور اگر اس سے پہلے ظاہر ہوا تو رمضان ادا ہو گیا۔ ف۔ اور قضا کی نیت شرط نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے کیونکہ اس کی نیت یہ تھی کہ جو رمضان اس پر واجب ہے اس سے روزہ رکھا ہے (ابدائع)۔ اگر اس نے نیت میں دو مختلف روزوں کی نیت کی پس اگر دونوں برابر ہوں اور کسی تو ترجیح نہ ہو تو کوئی واقع نہ ہوگا اور اگر کسی کو ترجیح ہو تو وہ ہو جائے گا۔ (محیط السرخسی)۔ چنانچہ قضاے رمضان و نذر کی نیت کی تو استحساناً قضاے رمضان ہوگا اور اگر نذر معین و نفل کی نیت رات یا دن میں کی یا نذر معین و کفارہ کی رات سے نیت کی تو بالاجماع نذر معین ہوگا۔ (السراج)۔ اور اگر صوم قضا و کفارہ قسم کی نیت کی تو کوئی نہ ہوگا مگر نفل ہو جائے گا (المحیط)۔ اور اگر بعد طلوع فجر کے قضا کی نیت کی اور یہ صحیح نہیں ہے تو یہ صوم نفل ہو جائے گا حتیٰ کہ اگر توڑے تو اس پر قضا لازم ہوگی۔ (الذخیرہ)۔ واجب دونوں

قسموں کا بیان ہو چکا اب نفل رہا۔

والنفل كله يجوز بنیة قبل الزوال۔ اور صوم نفل سب طرح کا قبل زوال کے نیت سے جائز ہے۔
 اصح یہ کہ قبل نصف النہار کے نیت سے جائز ہے۔ (صرح بہ التزیین)۔ خلافاً لما لدک فانه یتمسک باطلاق ما روینا
 خلاف قول مالک کے کہ وہ تمسک کرتے ہیں اطلاق اس حدیث سے جو ہم روایت کر چکے۔ فہے یعنی لا
 صیام لمن لم نیو الصیام من اللیل۔ تو اس میں مطلق ہر صیام کے واسطے رات سے نیت شرط نکلتی ہے
 ولنا قولہ علیہ السلام بعد ما کان اصبح غیر صائم انی اذا نصائم۔ اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ
 وسلم کا بعد از انکہ آپ نے غیر صائم صبح کی تھی یہ کہ میں اب صائم ہوں۔ فہے یہ حدیث بروایت مسلم وغیرہ
 صحیح ہے اور تمام اویر گزری۔ لیکن شاید امام مالک کی طرف سے یہ تاویل ہو کہ آپ نے صوم نفل کی نیت
 رات سے کی تھی اور نفل کو توڑ دینا جائز ہے پس اس وقت خبر دے دی کہ میں تو صائم ہوں یعنی توڑنا
 واقع نہ ہوا۔ یہ تاویل بعید ہے مگر اول یہ کہ عاشورہ کی حدیث معاویہ میں ہے کہ منادی کر دی کہ آج عاشورہ
 ہے جس کا صوم ہم پر فرض نہیں ہوا تو جس کا جی چاہے رکھے اور چاہے نہ رکھے اور میں تو صائم ہوں پس
 لوگوں نے روزہ رکھ لیا (لما رواہ البخاری و مسلم)۔ پس یہ ظاہر ہے کہ بعد فجر کے تھا کیونکہ آپ نے اپنا
 صائم ہونا بیان فرمایا۔ ولان المشرع خارج رمضان هو النفل۔ اور اس دلیل سے کہ مشرع بعد رمضان
 کے صائم نفل ہے۔ فہے تو یہ دن صوم نفل کے واسطے صالح مشرع ہے۔ فیتوقف الامساك فی اول
 الیوم علی صیور من صوما بالنیة علی ما ذکرنا۔ تو امساك اس دن کے اول میں اس کا صوم ہو جانا نیت پر
 موقوف بنا بر آنکہ ہم ذکر کر چکے۔ فہے توجب اس کے نیت صوم کر لی تو ابتدائی امساك بھی صوم ہو گیا کیونکہ
 وہ رکن واحد ہے بشرطیکہ نصف النہار سے مقدم ہونا کہ اکثر متصل نیت عبادت سے ہو جاوے۔ ولو
 لوی بعد الزوال لا یجوز۔ اور اگر اس نے بعد زوال کے نیت کی تو نفل نہیں جائز ہے۔ وقال الشافعی
 یجوز صائماً من حین لوی اذ هو متجنز عندہ۔ اور شافعی نے کہا کہ جائز ہے اور وہ صائم ہو جائے گا اس وقت
 سے کہ اس نے نیت کی کیونکہ صوم ان کے نزدیک متجزی ہوتا ہے۔ فہے یعنی رکن واحد طلوع فجر سے
 رات تک نہیں ہے۔ لکن وہ مبینا علی النشاط۔ تجزی کا جواز اس وجہ سے کہ نفل تو خوشی خاطر پر مبنی ہے
 ولعلہ ینشط بعد الزوال۔ اور شاید کہ اس کی خوشی کی خاطر بعد زوال کے ہو۔ الا ان من شرطہ الامساك
 فی اول النہار۔ مگر اتنی بات ہے کہ شرط یہ کہ اول روز امساك رہا ہو۔ فہے یعنی صوم کے مخالف کوئی
 حرکت نہ کی ہو تب بعد ظہر کا امساك مذکور نیت سے صوم ہو جائے گا۔ پس فرق یہ ہوا کہ ان کے اس قول
 میں صوم فقط نیت کے وقت سے آخر تک ہو گا اور ہمارے نزدیک اول سے آخر تک۔ اور اصح قول
 شافعیہ کے نزدیک بھی مثل ہمارے ہے۔ وعندنا ینصیر صائماً من اول النہار۔ اور ہمارے نزدیک
 وہ شخص مشرع دن سے صائم ہو جائے گا۔ لانه عبادة قهر النفس۔ کیونکہ یہ عبادت مغلوب کرنے
 نفس کی ہے۔ وہی انما یتحقق بامساک مقدس۔ اور یہ عبادت تو امساك مقدس سے حاصل ہو گی۔
 فیتقرر ان النیة بالکثرة۔ پس اکثر دن سے نیت کا متصل ہونا معتبر ہو گا۔ فہے الحاصل اختلاف یہ کہ
 ان کے نزدیک نیت اگرچہ اقل سے ملحق ہو تمام دن صوم ہو گا اور ہمارے نزدیک عبادت جب ہی ہونا

چاہیے کہ عمل یہ نیت خالص ہو پس اگر کل سے متصل نہ ہو تو اکثر حصہ سے ضرور متصل ہو کہ وہ بھی بمنزلہ کل کے ہے۔ قال وینبغی للناس۔ اور فرمایا کہ لوگوں کو چاہیے منے یعنی لوگوں پر بطریق الکفایہ واجب ہے حتیٰ کہ سب ترک کریں تو سب گنہگار ہیں اور بعض کریں تو ان کو ثواب اور دوسرے لوگ گناہ سے بچ گئے۔ ف الاختیار۔ پس لوگوں پر کفایہ واجب ہے کہ۔ ان یلتمسوا الهلال فی الیوم التاسع والعشیر من شعبان۔ تلاش کریں چاند کو شعبان کی انتیسویں تاریخ۔ منے اور مترجم کے نزدیک واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ صوم رمضان فرض کیا گیا اور یہ اس بات پر موقوف ہے کہ رمضان کا وقت معلوم کریں تو نص مقتضی ہوئی کہ وقت دریافت کرنا واجب ہے کیونکہ امر واجب ادا کرنا جس بات پر موقوف ہو وہ بھی بالاعتقاد واجب ہو جاتی ہے پھر چونکہ حدیث صحیح میں ہے کہ مہینہ ۲۹ کا ہوتا اور ۳۰ کا ہوتا ہے تو ۲۹ کو چاند تلاش کرنا واجب ہوا۔ اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بنظر واجب کفایہ جب بعض نے تلاش کر لیا تو کافی ہو لیکن یہ بعض اس قدر ہوں کہ جن کے قول پر لوگوں کو شرعاً یقین کرنا ممکن ہو۔ اور ۳۰ شعبان کو ضرور چاند ہے کچھ تلاش کی حاجت نہیں۔ یہ تلاش ۲۹ کو واجب ہے۔ فان ساء وہ صاموا۔ پھر اگر ۲۹ کو لوگوں نے چاند دیکھ لیا تو روزہ رکھیں۔ وان غم علیہم۔ اور اگر چاند ان پر روزہ گیا۔ منے بوجہ ابریا گاڑے غبار کے اس جہت سے کچھ نظر نہ آیا۔ اگرچہ شک ہے کہ شاید نکلا ہو مگر حکم یہ ہے کہ۔ اکملوا عدة شعبان ثلاثین یوما ثم صاموا۔ پورا کر لیں شمار شعبان کا تیس دن پھر روزہ شروع کریں۔ منے اور شک کا اعتبار نہیں۔ بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم صوموا لدیتم۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ روزہ رکھو وقت روت ہلال کے۔ منے یعنی ہلال رمضان کے۔ وافضل والمرتبة اور افطار کرو وقت روت ہلال کے۔ منے یعنی جو زمانہ فرضیت صوم کا نہیں بلکہ افطار کا ہے اس میں داخل ہو وقت روت ہلال شوال کے۔ فان غم علیکم فاکملوا عدة شعبان ثلاثین یوما۔ پھر اگر تم پر روزہ جاوے ہلال تو پوری کرو گنتی شعبان کی ۳۰ روز۔ منے یہ حدیث صحیحین وغیرہ میں متفق کلام سے وارو ہے اور یہ لفظ روایت ابوداؤد و ترمذی کے ہیں اور بعض روایات میں لفظ شعبان نہیں بلکہ صرف اسی قدر کہ پوری کرو گنتی ۳۰ روز کی۔ یہ روزہ رکھنے کے لیے شعبان کی گنتی اور افطار کے لیے رمضان کی گنتی پوری ۳۰ کرنے کا حکم ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ۲۹ کا چاند بوجہ ابرو وغیرہ کے مستور ہو تو شک پر روزہ نہیں۔ ولان الاصل بقاء الشهر۔ اور اس دلیل سے کہ اصل ہے ماہ کا باقی ہونا۔ منے یعنی مہینہ برابر چلا آتا تھا کہ اس کا وجود بالیقین معلوم ہے۔ فلا ینتقل عنہ الا بدلیل۔ پس اس سے منتقل نہ ہو گا مگر بدلیل منے یعنی اس مہینہ سے دوسرے مہینہ میں منتقل ہونے کے لیے دلیل چاہیے ولم یوجد اور دلیل پائی نہیں گئی۔ منے بلکہ شک ہوا تو شک سے یقین نہیں ملے گا۔

فروع | حدیث ابو ہریرہ کہ شعبان کا چاند واسطے رمضان کے محفوظ کرو۔ (رواہ الترمذی)۔ بخوبیوں کا قول یا جنتری بالاجماع معتبر نہیں ہے۔ ع۔ ہی صحیح ہے۔ (السراج)۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی کاہن یا معلم کے پاس آیا اور اس کے قول کی تصدیق کی تو اس نے جو محمد پہ نازل کیا گیا اس

سے کفر کیا۔ ع۔ ولا یصومون یوم الشک الا تطوعا۔ اور شک کے روز روزہ نہ رکھیں مگر بطور نفل کے۔
 فسے واضح ہو کہ اگر ۲۹ شعبان کو مطلع صاف ہو تو اگلا دن یوم الشک نہیں۔ (المجتبیٰ) اگر صاف نہ ہو تو
 اگلے دن میں شک ہے کہ شاید یہ دن رمضان کا ہو۔ یا شعبان کا چاند نظر نہ آیا تھا بوجہ ابر کے تو جب
 اس کی گنتی پر رمضان بوجہ ابر کے ہو تو شک ہوا کہ ۳ شعبان ہے یا اول رمضان۔ (المبسوط ع)۔ پس اس
 یوم الشک میں روزہ نہیں مگر نفل۔ بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصام الیوم الذی یشک فیہ انہ من رمضان الا
 تطوعا۔ بدلیل اس حدیث کے کہ جس دن میں شک ہو کہ یہ رمضان کا ہے اس میں روزہ نہ رکھا جاوے مگر
 بطور نفل۔ فسے یہ حدیث ہرگز نہیں پائی گئی تو کوئی دلیل نہیں کہ اس کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول
 کہا جاوے وہاں عمار بن یاسرؓ نے یوم الشک کے روزہ دار کو فرمایا کہ اس نے حضرت صلعم کی نافرمانی کی۔
 اس سے ممانعت ظاہر ہوئی۔ وھذہ المسئلہ علی وجہ۔ اور یہ مسئلہ کئی صورتوں پر ہے۔ اھدھا ان نیوی
 صوم رمضان۔ ایک صورت یہ کہ اس دن روزہ رمضان کی نیت کرے۔ وھو مکروہ غاروینا ولانہ
 تشبہ بابل الکتاب لانھما زائدانی عدۃ صومھما۔ اور یہ مکروہ ہے کیونکہ حدیث ہم نے روایت کر دی اور اس
 لئے کہ یہ یہود و نصاریٰ کے ساتھ مشابہت ہے کیونکہ ان لوگوں نے اپنے روزے کی تعداد میں بڑھالیا
 تھا۔ فسے اور بات یہ ہوئی کہ یہودیوں و نصرائیوں نے اپنے علماء کے قول پر اس طرح مدار رکھا تھا کہ وہ
 جس طرح چاہے تغیر کر دے چنانچہ اس زمانہ تک یہ بات جاری ہے پس جب سخت گرمی میں روزے پڑے
 تو ان کے پوپ نے جاڑوں میں ہٹا دیے اور شمار بڑھا دیا۔ اور یہ ہمارے نزدیک کفر ہے۔

پھر واضح ہو کہ اگر کسی نے باوجود مکروہ ہونے کے اس دن روزہ اسی نیت سے رکھا۔ ثھ ان ظہر
 ان الیوم من رمضان یجزیہ لانہ شھد الشھر وصامہ۔ پھر اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن واقعی رمضان کا تھا
 تو اس کو رمضان سے کافی ہو گیا یعنی قضاء واجب نہیں رہی کیونکہ وہ شہر رمضان میں حاضر ہوا اور روزہ
 رکھ چکا ہے۔ فسے اور اللہ تعالیٰ نے بھی فرمایا کہ فمن شھد منکم الشھر فلیصمه الآیہ۔ وان ظھرانہ
 من شعبان کان تطوعا۔ اور اگر کھلا کہ یہ دن شعبان سے تھا تو روزہ نفل ہو جائے گا۔ فسے یعنی مع کراہت
 وان اخطی لم یقضہ۔ اور اگر اس نے یہ روزہ توڑ ڈالا تو اس کی قضاء اس پر واجب نہیں۔ لانہ فی معنی المظنون
 کیونکہ یہ تو مظنون کے معنی میں ہے۔ فسے مظنون وہ فعل جو اس گمان پر شروع کیا کہ مجھ پر ادا کرنا واجب ہے
 حالانکہ نہ تھا مثلاً نماز ظہر پڑھ چکا پھر یاد نہ رہا اور دوبارہ فرض شروع کر دی پھر ظاہر ہوا کہ پڑھ چکا ہے پس
 اگر پڑھ کے تو نفل ہے اور اگر توڑ دے تو اس فعل کی قضاء واجب نہیں۔ اور یہاں تو سنو زیہ یقین بھی
 نہیں ہوا کہ اس پر اس دن روزہ واجب ہے بخلاف اس کے اگر اس نے سوائے یوم الشک کے کسی
 روز روزہ شروع کر کے توڑ دیا تو قضاء واجب ہے۔ والثانی ان نیوی عن واجب آخر۔ دوسری صورت یہ
 کہ اس دن دوسرے واجب کی نیت کرے۔ فسے مانند قضاء کفارہ کے۔ وھو مکروہ ایضا لما روینا
 اور یہ بھی مکروہ ہے بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کر دی۔ فسے کیونکہ اس میں صرف نفل کے
 مہ لکھتے ہیں جب یورپ میں انفلونزا کا بہت زور ہوا تو یورپ روم سے درخواست ہوئی چنانچہ یورپ نے وقت بٹا دیا جیسا کہ
 اظہاروں میں صاف چھپا ہے ۱۲۔

اجازت ہے۔ اور ہم بیان کر چکے کہ اس کا حدیث ہونا ثبوت نہیں ہوا تو دلیل یہ حدیث ابو ہریرہؓ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پیش قدمی نہ کرو رمضان پر ایک یا دو روز کے روزے سے مگر جس شخص کا معمول ہو کہ اس وقت روزہ رکھتا ہو تو رکھے۔ (رواہ الائمہ السنۃ فی الصحاح) اور ترمذی نے ابو ہریرہؓ سے منقول روایت کی کہ جب شعبان آدھا پہونچے تو تم روزہ مت رکھو۔ (حدیث حسن صحیح)۔

واضح ہو کہ حدیث میں آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے فرمایا کہ تو نے سرار شعبان سے کوئی روزہ رکھا تھا اس نے عرض کیا کہ نہیں تو فرمایا کہ جب تو افطار کرے یعنی بعد رمضان کے تو بجائے اس کے ایک روزہ رکھو۔ (رواہ احمد وغیرہ)۔ منذری وغیرہ نے کہا کہ سرار ہر ماہ کا آخر اور درحقیقت یہ تین دن ہیں لیکن حدیث سے ظاہر ہوا کہ ایک ہی مقصود ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ واضح تو یہ ہے کہ تین روز شب ماہ کے روزے جو معروف ہیں ان کو دریا فت کیا اور چونکہ اس سے فوت ہو گئے تو ایک ہی پر اکتفاء کرنے کا حکم دیا۔ اور صحاح السنۃ کی حدیث ابو ہریرہؓ جو اوپر مذکور ہے اس میں اس معمولی وظیفہ کی اجازت ہے کیونکہ یہ دو طرح سے ہے ایک یہ کہ کوئی شخص آخر ماہ کے مثلاً تین روزے رکھتا ہو۔ دوم یہ کہ اس نے دو شنبہ یا پنجشنبہ کے دن کا روزہ معمول کیا ہو اور اتفاق سے یوم الشک میں بھی دن پڑا تو وہ رکھے مگر نفل کی نیت سے لہذا کتاب کی صورت یعنی واجب کی نیت تو مکروہ ہے جیسے اول صورت میں فرض کی نیت مکروہ تھی۔ م۔ الا ان هذا دون الاول في الكمال۔ مگر فرق یہ کہ دوسری صورت کمتر ہے اول صورت سے کراہت میں۔ ف۔ یعنی دوسری صورت میں بہ نسبت اول کے کراہت کم ہے۔ ث۔ ان ظہر انہ من رمضان یجب یہ لوجود اصل النیت۔ پھر اگر کھلا کہ یہ دن رمضان کا تھا تو اس کو رمضان سے کافی ہو گیا بوجہ اصل نیت موجود ہونے کے۔ ف۔ یعنی صوم کی نیت موجود ہے اور وقت خاص کر فریضہ کے واسطے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر یہ شخص مسافر ہو تو بقول ابو ضیفہؓ چاہیے کہ دوسری واجب سے واقع ہو اگرچہ مذہب میں صحیح یہی کہا گیا کہ رمضان ادا ہوگا۔ فاحفظ۔ م۔ وان ظہر انہ من شعبان۔ ا۔ اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن شعبان کا تھا۔ ف۔ تو اس روزہ سے واجب ادا ہونے کے بارے میں دو قول ہیں۔ فقہ قیل بیکون تطوعاً لانہ منہی عنہ۔ کہا گیا کہ یہ روزہ نفل ہوگا کیونکہ اس روزہ سے منع کیا گیا ہے۔ ف۔ پس ناقص ٹھہرا۔ فلا یتادی بہ الواجب۔ تو اس سے واجب ادا نہ ہوگا۔ ف۔ جو کہ کامل ادا کرنا واجب ہے وقیل یجب یہ من الذی نواہ۔ اور کہا گیا کہ کافی ہو جائے گا اس واجب روزہ سے جس کی نیت کی ہے ف۔ یعنی واجب ادا ہو جائے گا۔ وهو الاصح۔ اور یہی قول اصح ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ (المیلادی لان المنہی عنہ وهو المتقدم على رمضان بصوم رمضان لا يقوم بكل صوم۔ کیونکہ جس بات سے ممانعت ہے اور وہ رمضان پر تقدم کرنا رمضان کے روزہ سے یہ بات ہر روزہ کی وجہ سے قائم نہ ہوگی۔ ف۔ بلکہ اسی روزہ سے جو رمضان کی نیت رکھا جاوے۔

حاصل یہ کہ رمضان سے دو ایک روز مقدم کرنے کی ممانعت دو جہت سے ہو سکتی ہے حالانکہ وہ وقت مانند دیگر اوقات کے روزہ کا وقت ہے تو ایک وجہ یہ کہ اس وقت کو رمضان کی طرح وقت فرض قرار دے یعنی رمضان کا روزہ رکھے یا دوسری وجہ یہ کہ فریضہ کی تعداد بڑھاوے اور ان دونوں کا محصل یہ کہ

صوم رمضان کے طور پر رمضان سے مقدم روزہ ممنوع ہے۔ اور صورت مذکورہ میں اس نے واجب کفارہ وغیرہ کی نیت کی ہے تو اس سے ممانعت کی وجہ پیدا نہ ہوگی پس واجب مذکور ادا ہو جائے گا۔ بخلاف یوم العید۔ برخلاف روزہ عید کے۔ فیسے عید فطر وعید اضحیٰ میں روزہ ممنوع ہے۔ لان المنہی عنہ دھو تہا الا جابہ بلازم کل صوم کیونکہ جس بات سے ممانعت ہے اور وہ قبول دعوت کو چھوڑنا یہ روزہ کے ساتھ لازم ہے۔ فیسے پس اگر عید اضحیٰ کے دن روزہ رکھا تو اس نے دعوت الہی عزوجل کو رد کیا کیوں کہ لوگ اس دن اللہ تعالیٰ کے مہان ہیں تو کسی نیت سے روزہ رکھے ہر روزہ سے یہ وجہ ممانعت کی لازم ہے۔ خلاصہ یہ کہ تقدم رمضان کی وجہ ممانعت تو صرف ایک قسم کے روزے سے حاصل ہوتی ہے جو بہ نیت رمضان ہو تو باقی اقسام کے روزے جائز رہے اور عید کی وجہ ممانعت ہر قسم کے روزے سے پیدا ہوتی ہے تو کل روزے منع ہیں اگر کہا جاوے کہ جب رمضان کی نیت سے نہ تھا اور وہ ممانعت میں داخل نہیں تو صاف جائز ہے تم نے اس کو بھی مکروہ کیوں کہا جواب یہ کہ : والکراہۃ ہہنا بصورۃ النہی۔ کراہت ہاں ممانعت کی صورت کے ساتھ ہے۔ فیسے یعنی لفظ میں ممانعت اس کو بھی شامل ہے۔ (الفتح)۔ یہی کتاب میں اشارہ ہے یا کہا جاوے کہ علی صورت میں دونوں رمضان سے مقدم روزہ ہیں اگر باطن نیت میں ایک منہی عنہ اور دوسرا نہیں پس صورت کی جہت سے دوسرے میں بھی کراہت آگئی۔ م۔ والثالث ان نیوی استطوع دھو غیوم مکروہ لما درینا۔ اور تیسری صورت یوم الشک کے روزہ میں یہ کہ نفل کی نیت کرے اور یہ مکروہ نہیں ہے بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ فیسے بلکہ بدلیل حدیث ابو ہریرہ فی صحاح السنۃ۔ پھر اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن رمضان کا تھا تو رمضان سے واقع ہوگا ورنہ نفل ہے۔ دھو حجت علی الشافعی فی قولہ یکما علی سبیل الابتداء۔ اور یہ حدیث امام شافعیؒ پر حجت ہے ان کے اس قول میں کہ صوم بطریق ابتداء مکروہ ہے۔ فیسے اور طریق ابتداء یہ کہ اس شخص کا معمول واقع نہ ہوا مثلاً دو شنبہ پنجشنبہ وغیرہ اس کا معمولی دن نہ تھا اور نہ آفری ماہ کا روزہ معمول تھا بلکہ اس نے اس روز ابتداءً روزہ رکھا۔ پھر تردید یہ کہ یہ حدیث جب ثابت نہیں ہوئی تو امام شافعیؒ پر کیونکر حجت ہوگی۔ اور حدیث ابو ہریرہؓ کو وہ معمولی روزہ پر رکھتے ہیں اور مصنفؒ نے کہا کہ۔ والمراد بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تتقدموا رمضان بصوم یوم ولا بصوم یومین الا ان یکون یوم صوم رجل فلیسم ذلك اليوم نهی التقدم بصوم رمضان لانه یودیہ قبل آدانه۔ اور مراد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اس قول میں کہ پیش قدمی نہ کرو رمضان کی ایک یا دو دن کے روزے کے ساتھ مگر آئکہ کسی شخص کے روزہ کا دن پڑے تو وہ اس روز روزہ رکھ لے۔ پس مراد اس قول سے صوم رمضان کے ساتھ پیش قدمی کرنے سے ممانعت ہے کیونکہ اس کو قبل وقت کے ادا کرتا ہے فیسے یا فرض کی مقدار بڑھاتا ہے۔ بالجدہ مراد یہ کہ رمضان پر صوم رمضان کو مقدم نہ کرے تو نفل و واجب منع نہ ہو۔ لیکن تحفی نہیں کہ حدیث میں صریح اجازت ایسے روزہ نفل کی ہے جو کسی شخص کا معمولی واقع ہو اور یہ تو امام شافعیؒ کا مین مقصود ہے اور مطلق نفل کا جواز دوسری حدیث سے جس کو مصنفؒ نے ذکر کیا ہے۔ الا تطوعاً کے لفظ سے جب ہی صحیح ہو کہ یہ حدیث ثابت ہو۔ اور شاید اسی وجہ سے تحفی میں فرمایا کہ رمضان سے ایک دو

روزہ رکھنا مکروہ ہے چاہے کوئی روزہ ہو مگر جب کہ معمولی واقع ہو اور یہی حدیث ذکر کی اور کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس واسطے مکروہ کیا کہ رمضان میں زیادتی کا گمان پیدا ہوگا جب کہ عادت کریں اور اسی جہت سے ابو یوسفؒ نے چھ سوال کے یعنی جو شش عید کے روزے کہلاتے ہیں رمضان سے متصل رکھنا مکروہ رکھا ہے۔ پھر ابن الہمامؒ نے کافی سے اس کے خلاف نقل کیا اور کہا کہ ظاہر کلام مصنف بھی خلاف ہے پھر لکھا کہ جو صحف میں مذکور ہے یہی اوجہ ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ حدیث سر اشعبان مطلقاً جواز نفل کو مقتضی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بم۔ ثم ان وافق صوما کان یصومہ فالصوم افضل بالاجماع۔ پھر اگر یہ نفل روزہ موافق پڑا صائم کے ایسے روزے سے جس کو رکھا کرتا تھا تو روزہ رکھنا بالاجماع افضل ہے۔ فے یعنی اس میں شامتی کا بھی اتفاق ہے مثلاً دو شبہ وغیرہ کا روزہ معمول تھا اور یوم الشک کو ہی دن پڑا تو روزہ رکھنا اجماعاً افضل ہے۔ وکذا اذا صام ثلثة ايام من آخر الشهر فصاعداً۔ اور اسی طرح جب وہ معمولاً روزہ رکھا کرتا ہو تین روز آخر ماہ کا یا زیادہ کا فے تو بھی یوم الشک کا روزہ افضل ہے۔ وان اضاده۔ اور اگر اس شخص نے مفروکہ کے یوم الشک کو روزہ رکھا یعنی نفل فے اور اس کی عادت نہ تھی۔ فقد قیل الفطر افضل تو کہا گیا کہ روزہ نہ رکھنا افضل ہے فے یہ قول شیخ محمد بن سلمہؒ ہے۔ احتواناً من ظاہری النہی۔ ظاہر ممانعت سے بچنے کے واسطے فے بلکہ یہ روزہ یا تو جائز ہے یا منوع ہے بظاہر نہیں باجہاد اور جو چیز کہ جواز و ممانعت میں دائر ہو اس کا ترک افضل ہے۔ م۔ وقیل الصوم افضل۔ اور کہا گیا کہ روزہ رکھنا افضل ہے فے بقول نصیر بن یحییٰ۔ اقتداء بعلى وعائشة فانهما كانا یصومان۔ بقصد پیروی حضرت علی و عائشہ رضی اللہ عنہما کے کہ یہ دونوں اس دن روزہ رکھتے تھے۔ فے اس پر اعتراض ہوا کہ اقتداء کیونکر صحیح ہوگی جب کہ ابن الجوزیؒ نے لکھا کہ حضرت علی و عائشہؓ کا مذہب یہ تھا کہ یوم الشک کو روزہ رکھ لینا واجب ہے اور یہی امام احمد کا قول اصح ہے۔ منع۔ اور سر دجیؒ نے یہ مذہب حضرت عائشہ و اسامہ بن عمرو بن العاص و معاویہ رضی اللہ عنہم کا بیان کیا اور کہا کہ اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم و اکثر تابعین رحمہم اللہ و چاروں فقہاء و اکثر علماء سے صوم یوم الشک کی کراہت صحیح ہوئی ہے۔ مع۔ امام مصنفؒ نے اس اختلاف میں امام طحاویؒ کا قول اختیار کیا چنانچہ فرمایا والمختار ان یصوم المفتی بنفسه۔ اور مختاریہ ہے کہ روزہ رکھے مفتی بذات خود۔ فے اور خواص لوگ بھی بدون دوسروں کو حکم کرنے کے۔ اخذاً بالاحتیاط۔ احتیاط کو لینے کے طور پر فے یہ نیت نفل و یفتی العامة بالتلوم۔ اور فتویٰ دیا جاوے عوام کو انتظار کا فے یعنی کل کے روز صبح کریں انتظار میں بدون کھانے وغیرہ کے۔ الی وقت الزوال۔ وقت زوال تک فے اور یہاں پر دوسرے کی روایت کے خلاف وقت زوال تک کی روایت شاید بنظر احتیاط رکھی گئی ہے۔ م۔ ثم بالانظار۔ پھر انظار کرنے کا۔ فے یعنی عوام کو فتویٰ دیا جاوے کہ صبح سے امساک کے ساتھ منتظر رہیں پھر اگر کوئی شہادت نہ گزرے تو بعد زوال کے انظار کریں۔ نقیاً للتمیۃ۔ بغرض دفع کرنے تہمت کے۔ فے جو عوام کے دل میں پیدا ہو کہ حدیث کے خلاف آج کے روزہ کا فتویٰ دیا گیا۔ یا و انفس کی طرح شک میں روزہ واجب کیا گیا۔ اسی قول پر فتویٰ ہے۔ (خزائن الاکل منع)۔ پھر خواص و عام کے معنی

اس مقام پر یہ ہے کہ جو یوم الشک کے روزہ کی نیت جانتا ہو وہ خواص میں ہے اور جو نہ جانتا ہو وہ عوام سے ہے۔ اور نیت معتبرہ یہ ہے کہ یوم الشک کو قطعاً نفل روزہ کی نیت کرے اور یہ خیال نہ لادے کہ اگر یہ دن رمضان کا ہو تو رمضان سے ہے اور اگر اس دن کسی کا معمولی روزہ پڑتا ہو تو اسی کی نیت پر جزم کرے۔ فاع ۳۰ ت۔ والرابع۔ اور چوتھی صورت یوم الشک کے روزہ میں یہ کہ۔ ان یفصح فی اصل النیۃ۔ اصل نیت میں تفصیح کرے۔ فے یعنی تردید کرے۔ مراد یہ کہ کسی بات پر جزم نہ کرے بلکہ بان نبوی ان یصوم غذا ان کان من رمضان ولا یصومہ ان کان من شعبان۔ بایں طور نیت کرے کہ کل روزہ رکھے گا اگر رمضان کا دن ہو اور نہیں روزہ رکھے گا اگر شعبان کا ہو۔ وفي هذا الوجه لا یصیر صائماً لانه لم یقطع عن یمة فصار کما اذا نوى انه ان وجد غذا غداً یفطر دان لم یجد یصوم۔ اور اس صورت میں وہ صائم نہ ہو جائے گا کیونکہ اس نے اپنے عزم کو قطعی نہیں کیا تو ایسا ہو گیا جیسے کسی نے یہ نیت کی کہ اگر کل اُس کے اول وقت کا طعام پایا تو افطار کرے گا اور اگر نہ پایا تو روزہ پورا کرے گا۔ فے واضح ہو کہ مراد یہ ہے کہ ابتداء سے اس نیت پر صائم نہ ہو گا لیکن اگر دوسرے روز زوال سے پیسے گواہی گزرنے سے یہ دن رمضان کا ثبوت ہو گیا اور اس نے نیت قطعی کر لی تو ادا ہو جائے گا اور اگر بعد زوال کے یا بعد دن گزرنے کے ثبوت ہوا تو یہ روزہ کچھ نہ ہوا مگر جب کہ اس نے اول وقت نیت صوم کر لی ہو۔ والحاصل اس صورت میں اصل صوم ہی کی نیت متردد ہے بخلاف اس کے اگر نیت کی ہو کہ کل میں روزہ رکھوں گا پھر اگر رمضان کا دن ہو تو رمضان کا ہو۔ کیونکہ اس میں اصل نیت موجود ہے۔ م۔

والخامس ان یفصح فی وصف النیۃ۔ اور پانچویں صورت یہ کہ تردید کرے وصف نیت میں۔ فے نہ اصل نیت میں بلکہ اصل نیت جزم ہو۔ بان نبوی ان کان غذا من رمضان یصوم منه دان کان من شعبان فعن واجب آخر۔ بایں طور کہ نیت کرے صوم کی کہ اگر کل کا دن رمضان کا ہو تو اس سے روزہ رکھے گا اور اگر شعبان کا ہو تو دوسرے واجب سے۔ فے مثلاً کفارہ قسم سے یا قضاء سے یعنی اس کو بیان کر دے۔ وهذا مکروه لئلا یتردد بین امرین مکروہین۔ اور یہ مکروہ ہے کیونکہ یہ دائر ہے دو امر مکروہ کے درمیان۔ فے کیونکہ رمضان کی نیت سے مکروہ تحریمی ہے اور دوسرے واجب کی نیت سے اگر تحریمی نہ ہو تو ضرور تنزیہی ہے جیسا کہ واجب کی صورت میں نفع التقدير میں استفادہ کیا ہے۔ ثم ان ظہر انه من رمضان اجزاء لعدم التردد فی اصل النیۃ۔ پھر اگر ظاہر ہوا کہ وہ دن رمضان کا ہے تو کافی ہو گیا کیونکہ اصل نیت میں تردد نہیں ہے۔ فے کیونکہ صوم کی نیت بہر صورت موجود ہے اور رمضان کا روزہ مطلق صوم کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے۔ وان ظہر انه من شعبان لا یجوز یہ عن الواجب الآخر۔ اور اگر کفلاً کہ وہ دن شعبان کا تھا تو دوسرے واجب سے کافی نہ ہو گا۔ فے یعنی اس روزہ سے وہ واجب جس کو مراد لیا ہے ادا نہ ہو گا۔ لان البیہۃ لم تثبت للتردد فیہا۔ کیونکہ جب واجب تو ثبوت نہ ہوئی بوجہ اس میں تردد ہونے کے۔ فے کہ رمضان کی یا واجب دیگر کی۔ کسی جہت پر جزم نہیں تھا۔ ہاں اصل نیت یعنی خالی صوم کی نیت ثابت ہوئی۔ واصل النیۃ لا تکفیہ۔ اور اصل نیت اس واجب کے لیے کافی نہیں۔ فے بلکہ تعیین ضرور ہے۔ لکنہ یکون تطوعاً۔ لیکن یہ روزہ نفل ہو جائے گا۔ وہ بھی نفل

ایسے وجہ کا کہ غیر مضمون بالقضاء۔ قضاء کرنے کے ساتھ ذمہ داری لیا ہوا نہیں۔ فسے حتیٰ کہ اگر اس کو توڑ دیا ہو تو اس کی قضاء واجب نہیں۔ لشروع فیہ مسقطاً۔ بوجہ شروع کرنے اس شخص کے اس روزہ میں مسقط ہونے کی نظر سے۔ فسے یعنی اس نے یہ روزہ اس نیت سے شروع کیا تھا کہ واجب کا ساقط کرنے والا ہے یعنی مثلاً رمضان کا فرض اس کے ذمہ سے ساقط ہوا۔ اور جو چیز کہ ایسے گمان سے شروع کی جاوے پھر ظاہر ہو کہ اس کے ذمہ وجوب ہی باقی نہیں ہے تو اس کو توڑنے سے قضاء لازم نہیں ہوتی چنانچہ صلوٰۃ مظنونہ کا مسئلہ گذر چکا۔ پھر وصف میں تردد کی صورت یہ بھی ہے جو بیان فرمائی کہ دن نوی عن رمضان ان کان غداً منہ وعن التطوع ان کان غداً من شعبان۔ اور اگر اس نے نیت کی کہ کل روزہ رمضان سے ہے بشرطیکہ کل کا دن رمضان کا ہو اور نفل ہے اگر کل کا دن شعبان کا ہو۔ یکراہ لاند ناد للفرض من وجہ۔ یہ مکروہ ہے اس لئے کہ وہ ایک جہت سے فرض کی نیت کرنے والا ہے۔ فسے طلائع فرض کی نیت مکروہ تحریمی ہے۔ ثم ان ظہر انہ من رمضان اجزاء عنہ لاس۔ پھر اگر ظاہر ہوا کہ وہ دن رمضان کا تھا تو اس کو کافی ہو گیا بوجہ مذکور سابق۔ فسے کہ اصل نیت موجود ہے اور وہ رمضان کے لیے کافی ہے۔ وان ظہر انہ من شعبان جاز عن نفلہ۔ اور اگر ظاہر ہوا کہ وہ دن شعبان کا ہے تو یہ روزہ نفل سے جائز ہوگا۔ لاند یتاوی باصل النیت۔ کیونکہ صوم نفل تو صوم کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے۔ ولو افسدہ یجب ان لا یقضیہ۔ اور اگر اس نفل کو فاسد کر دیا ہو تو واجب ہے کہ اس کو قضاء نہ کرے۔ فسے یہ واجب بمعنی لازم ہے وہ بھی دلیل کا لازم یعنی دلیل سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کی قضاء واجب نہ ہو۔ لدخول الاستقاط فی عزیمتہ من وجہ۔ کیونکہ فرض کو اپنے ذمہ سے اٹارنا اس کی نیت میں ایک وجہ سے داخل ہو گیا۔ فسے جب کہ اس نے یہ بھی نیت کی کہ اگر یوم رمضان ہو تو صوم اس سے ہے پس صوم مظنون کے مانند ہو گیا۔ م

فروع چاند ہونے میں نجومی کا قول قبول نہیں۔ یہی صحیح ہے۔ (السراج) اور منجم کو اپنے صاب کے موافق عمل کرنا بھی روا نہیں ہے۔ (المعراج)۔ پس یوم اشک اس کے حق میں بھی یوم اشک ہے۔ م۔ اگر لوگوں نے دن میں قبل زوال کے یا بعد زوال کے چاند دیکھا تو اس کی وجہ سے روزہ رکھنا یا افطار کرنا کچھ نہیں ہے بلکہ یہ چاند آنے والی رات کا ہوگا اور یہی مختار ہے۔ (المخلص) اسی پر فتویٰ ہے (البحر)۔ مثلاً رمضان کی ۳۰ تاریخ کو دن میں اول یا آخر وقت چاند نظر آیا اور ۲۹ کو ابر مٹھا تو یہ جائز نہیں کہ روزے توڑیں اور آج کا دن عید شمار کریں یا شعبان کی ۳۰ میں یہ واقعہ ہو تو آج رمضان کا دن شمار کر کے ایک روزہ قضاء کریں بلکہ یہ دن گزرنے پر چاند رات قرار پاوے گی حتیٰ کہ دوسرے روز پہلی رمضان یا روز عید ہوگا اور یہی مختار ہے۔ اس لفظ سے اختلاف کا اشارہ کیا اور وہ فسخ القدر میں میں مذکور ہے کہ یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ گذری رات کا چاند ہے حتیٰ کہ ۳۰ شعبان ہو تو اس دن کا روزہ رمضان قضاء کریں اور ۳۰ رمضان ہو تو روزے توڑ کر عید قرار دیں۔ (کافی الايضاح)۔ اور محض میں ہے کہا کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک عصر تک تو گذری رات کا ہے اور اگر بعد عصر نظر آیا تو ان کے نزدیک بھی آئے والی رات کا ہے اور اس مسئلہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی

اختلاف مروی ہے چنانچہ حضرت عمرو ابن مسعود و انسؓ سے وہ قول مروی ہے جو ابو حنیفہ و محمد نے مذہب لیا ہے اور حضرت عمرؓ سے دوسری روایت میں اور حضرت علی و عائشہؓ سے وہ قول ہے جو ابو یوسف نے مذہب لیا ہے۔ (ہذا النخیص التحف)۔ اور مفاہد اختلاف یہ ہے کہ اگر کسی نے ۳۰ رمضان کو دن میں چاند دیکھ کر مدت روزہ پورے ہو جانے کا گمان کر کے عمداً روزہ توڑ دیا تو لازم آتا ہے کہ اس پر کفارہ واجب نہ ہو اگرچہ اس نے بعد زوال کے دیکھا ہو۔ (کافی الخلاصہ، مسئلہ ضروریہ و بحث اختلاف المطالع)۔ ظاہر مذہب یہ ہے کہ جب کسی شہر میں چاند دیکھا جانا ثبوت ہوا تو تمام لوگوں پر حکم لازم ہوگا حتیٰ کہ اہل مغرب کی رویت سے اہل مشرق پر چاند ہو جانے کا حکم لازم ہوگا۔ ف۔ اس سے ظاہر ہوا کہ ظاہر المذہب میں اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں ہے۔ ت۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (الخلاصہ البحر) اور اختلاف مطالع یہ ہے ایک ملک میں آج چاند نظر آیا اور دوسرے ملک میں آج نظر نہ آیا بلکہ کل نظر آیا اور فلسفی اور نجومی اس کو اپنے مباحث میں جائز رکھتے بلکہ ثابت کرتے ہیں اور کچھ کلام اس میں آوے گا۔ م۔ بعض مشائخ نے کہا کہ چاند کی رویت بوجہ اختلاف مطالع کے مختلف ہوتی ہے یعنی اختلاف مطالع موجود ہے تو رویت ہلال بھی مختلف ہے تو ہر ایک پر اپنی رویت بوجہ اختلاف مطالع کے مختلف ہوتی ہے یعنی اختلاف مطالع موجود ہے تو رویت ہلال بھی مختلف ہے تو ہر ایک پر اپنی رویت سے صوم واجب ہوگا کیونکہ روزہ کے سبب تو ماہ رمضان کا آنا ہوتا ہے پس اگر یہ سبب ایک قوم کے حق میں بوجہ رویت ہلال کے متحقق ہو گیا تو کچھ لازم نہیں کہ دوسری قوم کے حق میں بھی سبب متحقق ہو جاوے کیونکہ طلوع ہونا مختلف ہوتا ہے اور یہ ایسا ہوا کہ مثلاً ایک قوم کے یہاں آفتاب ڈھلا تو ان پر نماز ظہر واجب ہوئی یا غروب ہوا تو مغرب واجب ہوئی اور دوسری قوم کے یہاں ابھی نہیں ڈھلا ہے یا غروب نہیں ہوا تو ان پر ظہر یا مغرب واجب نہیں ہوگی حتیٰ کہ آفتاب ڈھلے یا غروب ہو۔ م۔ الفاصل دو قول ہوئے۔ اول ظاہر المذہب کہ ایک قوم کی رویت سے تمام جہاں پر یہ حکم لازم ہوگا اور اختلاف مطالع اگرچہ موجود ہے مگر اس کا اعتبار نہیں ہے۔ م۔ کیونکہ نص حدیث میں صوم الرویۃ خطاب عام ہے یعنی سب کو حکم دیا گیا کہ رویت ہلال متحقق ہونے پر روزہ رکھو اور جب ایک قوم نے چاند دیکھا تو رویت ہلال متحقق ہو گئی تو عام حکم بھی ثابت ہوگا بخلاف ظہر و مغرب کے کہ ان میں کوئی عام خطاب اس طرح نہیں ہے۔ م۔ مترجم کہتا ہے کہ اس دلیل میں تکلف اور خدشہ ہے اس وجہ سے کہ صوم الرویۃ میں حق طور پر خطاب انھیں لوگوں کو ہے جنہوں نے چاند دیکھا اگرچہ نظر نہ اٹھائی ہو کیونکہ اگر ان کو نظر آنا ممکن نہ ہوتا تو رویت کیونکر ہوتی پس حق نظر سے تو یہی معنی ہیں کہ روزہ رکھنے کا حکم انھیں کو دیا جنہوں نے دیکھا گو یا فرمایا صوم الرویۃ تکم الہلال۔ یعنی جس وقت تم نے دیکھا چاند نکلا تو تم روزہ رکھو اور اگر حکم عام ہوتا تو یوں ہوتا کہ صوموا وان لم تروہ لرویتہ غیرکم۔ یعنی جس وقت کوئی قوم میں چاند دیکھ لے تو تم بھی روزہ رکھو اگرچہ تم کو نظر نہ آوے۔ اور یہ بات بہت مشکل ہے اور اس میں جرح عظیم ہے کیونکہ ہم کو کیونکر معلوم ہو کہ آج باوجود مطلع صاف ہونے کے ہم کو نظر نہ آیا تو کسی قوم نے نہیں دیکھا ہے۔ علاوہ بریں شرع رویت ہلال پر صاب ادائے فریضہ کا تمام مخلوق کی سہولت کے واسطے ہے حتیٰ کہ ایک بڑھیا بھی چاند دیکھ لے روزہ رکھے پھر چاند دیکھے افطار کرے اور جب غیروں کے دیکھنے سے

ہم پر فرضیت ہوگی حالانکہ ہم کو مطلع صاف میں نظر نہ آیا تو آسانی کی جگہ بڑی مشکل پیدا ہو گئی اور ہم کس ذریعہ سے تمام جہاں سے دریافت کریں۔ پھر اگر یہ کہا جاوے کہ اختلاف مطالع کا تو وجود ہی نہیں ہے بلکہ ہمارے یہاں نہ ہوا تو سب جگہ نہ ہوا پس دریافت کی ضرورت نہیں ہے تو جواب یہ کہ اختلاف مطالع تو صحیح روایت سے ثابت ہے۔ بلکہ کلام صرف اس امر میں ہے کہ اختلاف مطالع کا اعتبار ہے یا نہیں ہے تو ظاہر المذہب یہ بیان ہوا کہ اعتبار نہیں ہے بلکہ مغرب والے چاند دیکھیں تو ان کے دیکھنے سے مشرق والوں پر روزہ واجب ہو جائے گا م۔ لیکن واضح ہو کہ پہلے دیکھنے والوں کی وجہ سے پچھلے دیکھنے والوں پر جب ہی روزہ واجب ہو گا کہ جب ان کے نزدیک پہلوں کا دیکھنا ایسی دلیل شرعی سے ثابت ہو جس کا ماننا شرع نے واجب کر دیا ہے چنانچہ اس کا بیان کتاب میں آتا ہے اور اگر ایسی دلیل و شہادت نہ ہو تو لازم نہیں چنانچہ اگر ایک جماعت نے اہل مکھنؤ کے سامنے گواہی دی کہ اہل بمبئی نے تم سے ایک روز پہلے چاند دیکھا اور روزہ رکھا ہے اور لوگوں کے حساب سے آج ۲۰ تاریخ ہے پھر اہل مکھنؤ نے آج کے روز اپنے یہاں چاند نہیں دیکھا تو اہل مکھنؤ کو آج تراویح چھوڑنا نہ چاہیے اور کل عید کرنا ملاں نہیں ہے کیونکہ اس جماعت نے اپنا چاند دیکھنا نہیں بیان کیا اور نہ دوسرے دیکھنے والوں کی گواہی پر اپنی گواہی ادا کی بلکہ اہل بمبئی کا دیکھنا نقل کیا ہے۔ اور اگر ان لوگوں سے گواہی دی کہ ملاں قاضی کے روبرو دو گواہ نے گواہی دی کہ دونوں نے فلاں رات کو چاند دیکھا اور اس قاضی نے ان دونوں کی گواہی قبول کر کے حکم دیا ہے یعنی ہمارے روبرو ایسا ہوا ہے تو مکھنؤ کے قاضی کو بھی روا ہے کہ ان کی گواہی قبول کرے کیونکہ حکم ہر قاضی کا حجت ہے اور انھوں نے ایک قاضی کے حکم کی شہادت دی ہے۔ (کمانی الفخ)۔

اور واضح ہو کہ جب جماعت نے بمبئی میں خود دیکھنے کی یا شاہدوں کی شہادت پر گواہی دی حتیٰ کہ وہ حجت شرعی ہوئی اور آج اس حساب سے ۲۰ رمضان پڑی پھر شام کو مطلع پر ابر وغیرہ چھایا ہے تو خلاف نہیں کہ گواہی مقبولہ کے موافق کل کا روز عید ہے اور اگر مثلاً اہل مکھنؤ سے ایک روز پہلے اہل بمبئی کے دیکھنے کی گواہی ہے تو اہل مکھنؤ ایک روزہ قضاء کریں اور اگر اس دن شام کو مطلع بالکل صاف ہے پھر چاند نظر نہ آیا تو اختلاف ہے بعض نے بقیاس ابتداء صوم کے عید کا جواز کیا اور اکثر مشائخ کے نزدیک نہیں جائز ہے جب تک چاند نہ دیکھیں اور یہی صحیح ہے م۔ یہ سب بنا بر ظاہر المذہب ہے کہ اختلاف مطالع معتبر نہیں ہے۔ اور بعض مشائخ کے نزدیک معتبر ہے اور صاحب التجرید وغیرہ مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے اور ان کی طرف سے دلیل یہ کہ کریم رحمہ اللہ نے بیان کیا کہ جیسے ام الفضل یعنی عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کی والدہ نے معاویہؓ کے پاس شام کو روانہ کیا میں وہاں پہونچا اور جو کام تھا پورا کیا اور وہاں رمضان کا چاند طلوع ہوا اور میں شام میں موجود تھا پس جمعہ کے روز میں نے چاند دیکھا پھر میں آفر رمضان میں مدینہ آیا پس عبداللہ بن عباسؓ نے مجھ سے پوچھا اور چاند کا ذکر کیا اور فرمایا کہ تم نے چاند کب دیکھا میں نے عرض کیا کہ ہم نے اس کو جمعہ کی رات میں دیکھا ہے تو فرمایا کہ تو نے خود چاند دیکھا میں نے کہا کہ ہاں میں نے دیکھا اور لوگوں نے دیکھا اور سبیل نے روزہ رکھا اور معاویہ رضی اللہ عنہ نے

روزہ رکھا۔ پس عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا لیکن ہم نے تو سینیچر کی رات کو چاند دیکھا پس ہم تو برابر روزہ رکھے جاویں گے یہاں تک کہ تیسرا پورے کریں۔ یا چاند دیکھ لیں۔ تو میں نے عرض کیا کہ کیا آپ معاویہؓ کے دیکھتے اور اس کے روزہ رکھنے پر کفایت نہ کریں گے فرمایا کہ نہیں ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں ہی حکم فرمایا ہے۔ (رواہ مسلم والبوداؤد والنسائی والترمذی)۔ اس کا جواب دیا گیا کہ کریبؓ اکیلا شاید تھا اس جہت سے اس کی شہادت قبول نہ کی الخ الفتح۔ اقول امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک روزہ رکھنے کے واسطے ایک عادل کی گواہی قبول ہے۔ پھر کریب رحمہ اللہ ثقہ معروف ہیں کیونکہ ان کی شہادت قبول نہ ہوگی۔ اور علماءؒ نے قول ابن عباسؓ کے معنی یہی سمجھے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ملک والوں کے واسطے انھیں کی روایت ہلال کا حکم دیا ہے۔ چونکہ حدیث صحیح ہے لہذا زلعی نے کہا کہ اختلاف کا اعتبار کرنا اشبہ ہے لیکن ابن الہمام نے کہا کہ ظاہر الروایۃ اختیار کرنا احوط ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں بذریعہ تار برقی وغیرہ کے لندن کی خبر ریت یہاں پہنچے گی بلکہ امریکہ سے اور اختلاف مطاع ضرور ہوگا تو ہمیشہ قضاء کا سلسلہ اقوام پر جاری ہوگا علاوہ بریں عوام و خصوص مشرکین و نیچر یہ گمان کرتے ہیں کہ اسلام میں حقیقت سے بے خبری ہے پس اگر اس وقت دوسرے قول پر فتویٰ ہو تو میرے نزدیک بہتر و اذوق ہے کیونکہ جہاں محدثین اس سے غافل ہیں کہ شرع ایک عام سہولت ہے علاوہ بریں ہر ملک کی روایت ہلال اعتبار کرنے میں سہولت بھی زائد ہے جیسا کہ بیان ہو چکا۔ فانہم واللہ تعالیٰ اعلم بم۔

ومن رآہ ہلال رمضان۔ اور جس نے دیکھا چاند رمضان کا۔ فہے یا فطر یعنی شوال کا۔ ت۔ وحدہ۔ تنہا۔ فہے حالانکہ مطلع صاف ہے اور دوسرا دیکھنے والا ظاہر نہ ہوا۔ م۔ اگرچہ یہ اکیلا عام میں سے ہو یا امام المسلمین ہو۔ ف۔ صام۔ تو یہ شخص خود روزہ رکھے۔ وان لم یقبل الامام شہادۃ۔ اگرچہ امام نے اس شخص کی گواہی قبول نہ کی ہو۔ فہے یعنی بوجہ فسق وغیرہ کے گو کہ روزہ رکھنے کے لیے ایک عادل کی گواہی قبول ہوتی ہے پھر صاف مطلع میں امام کا حکم مثل اوروں کے ہے اور وہ تنہا دیکھنے پر لوگوں کو صوم کا حکم نہ کرے۔ (الفتح) بلکہ خود روزہ رکھے۔ م۔ یہ روزہ احتیاطاً محققین کے نزدیک مستحب ہے۔ (البدائع)۔ بلکہ واجب ہے۔ (المبسوط وقاضیخان واتفق ع)۔ یہی صحیح ہے وودیل سے اول بقولہ علیہ السلام صوموا لہادیتہ۔ اس لیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ روزہ رکھو وقت دیکھنے چاند کے۔ فہے تمام حدیث صحیحین میں ہے۔ وقد رآہی ظاہراً۔ اور حال یہ کہ اس شخص نے ظاہر دیکھ لیا۔ فہے نہ خواب میں م۔ اور وہ ماہ رمضان میں حاضر ہو گیا وقال تعالیٰ فمن شہد منکم اشہر فلیسمہ۔ تو حدیث و آیت دونوں کے حکم سے اس پر واجب ہوا۔ ہاں اگر خواب میں دیکھا ہوتا تو کسی پر وجوب نہ ہوتا مگر خواب انبیاء علیہم السلام بمنزلہ وحی کے محبت سے م۔ دلیل دوم۔ وان اخطأ اور اگر اس شخص نے روزہ رکھ کر توڑ دیا۔ فہے اگرچہ جناح کرنے سے توڑا ہو۔ فعلیہ القضاء دون

حالہ ظاہر مدینہ میں بارش و ابر چھایا ہوگا۔ م۔

علا قولہ مطلع صاف ہے بدلیل مسئلہ مابعد فانہم ۱۲ م۔

الکفارة۔ تو اس شخص پر قضاء واجب ہے نہ کفارہ۔ فے وجوب قضاء کچھ اس وجہ سے نہیں کہ نفل شروع کر کے توڑا بلکہ بطریق فرض پس اگر اس پر واجب نہ ہوتا تو مکروہ مظنون تھا جس کی قضاء واجب نہیں ہوتی پس معلوم ہوا کہ اس پر احتیاطاً واجب ہے۔ وقال الشافعی علیہ الکفارة ان افطن بالوقاع۔ اور شافعی نے کہا کہ اس پر کفارہ بھی واجب ہے بشرطیکہ جماع سے توڑا ہو۔ فے نہ کھانے پانے میں۔ لانه انظر فی رمضان۔ کیونکہ اس نے رمضان میں افطار کر ڈالا۔ فے حقیقۃً وکما دونوں طرح۔ حقیقۃً لتیقنہ بہ۔ حقیقۃً تو رمضان کے ساتھ اس کے تیقن کرنے سے۔ فے یعنی وہ تو اس کو اپنے یقین میں رمضان سمجھتا ہے۔ وحکماً لوجوب الصوم علیہ۔ اور حکماً بوجہ اس پر روزہ واجب ہونے کے فے یعنی بدلیل نص حدیث اس پر روزہ واجب ہے تو اس کے حق میں رمضان کا حکم موجود ہوا۔ پس توڑنے سے اس پر کفارہ لازم ہے اور جماع کی خصوصیت اصول الفقہ میں مذکور ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ ہاں اس پر کفارہ ہوتا مگر شبہ سے ساقط رہا۔ ولنا ان القاضی مرد شہادتہ بدلیل شرعی وھو تھمة الغلط۔ اور ہماری حاجت یہ ہے کہ قاضی نے اس کی گواہی کو دلیل شرعی سے روکیا اور دلیل شرعی غلطی کی تہمت ہے۔ فے کیونکہ اس دن مسلمانوں کا ہجوم ہوتا ہے تو ظاہر نہیں کہ فقط دیکھ لینے میں خصوصیت ہو اور دوسرے کسی کو نظر نہ آیا۔ فادس ت شبہ۔ تو اس نے ایک طرح کا شبہ پیدا کر دیا۔ فے جس سے اس شخص پر روزہ قطعی فرض نہ رہا بلکہ واجب رہا اور اس پر توڑنے سے کفارہ بھی نہ رہا۔ وھذہ الکفارة تندسی بالشیہات۔ اور یہ کفارہ ایسا ہے کہ شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ فے یہ سب اس وقت کہ اس کی گواہی روہونے کے بعد اس نے ایسا کیا ہو۔ ولو افطن قبل ان یرد الامام شہادتہ تباخلف المشائخ فیہ۔ اور اگر اس نے روزہ توڑ ڈالا قبل اس کے کہ امام اس کی گواہی رو کرے تو اس میں مشائخ نے اختلاف کیا۔ فے کہ کفارہ واجب ہے یا نہیں۔ م۔ اور صحیح یہ کہ اس صورت میں بھی کفارہ نہیں ہے۔ (قاضی خاں)۔ اس لیے کہ شبہ ہنوز قائم ہے۔ ف۔ اسی کو بہتوں نے صحیح کہا۔ د۔ اور اگر امام نے اس کی گواہی قبول کر کے روزہ کا حکم دے دیا پھر اس نے یا کسی اور نے روزہ توڑا تو عامہ مشائخ نے کہا کہ کفارہ واجب ہے اگرچہ یہ شخص دیکھنے والا مرد فاسق ہو (الخلاص)۔ یہی اصح ہے۔ د۔ پھر امام پر واجب ہے کہ فاسق کی گواہی رو کرے اگرچہ ابرو (العظم) و امام سے ایک روایت ہے کہ احتیاطاً قبول کرے۔ مع۔ غیر فاسق کی گواہی جب ہی رو کرے گا کہ مطلع صاف ہو اور وہ شہر کا آدمی ہو اور اگر بلند مقام یا باہر سے آیا ہو یا مطلع روندھا ہو تو قبول کرے (البیہقی) ولو اکل هذا الجبل۔ اور اگر پورے کیے اس شخص نے۔ فے جس کی تنہا گواہی رو کی گئی ہے ثلاثین یوماً۔ ۳ روزے۔ فے پھر اس دن مطلع روندھ گیا۔ لم یفطر۔ تو یہ شخص افطار نہ کرے فے یعنی اس کو جائز نہیں کہ دوسرے روز عید سمجھ کر روزہ رکھے الامام۔ لیکن امام کے ساتھ میں۔ فے یعنی اگر دوسرے روز امام نے عید کا حکم دیا ہے تو یہ بھی روزہ نہ رکھے۔ لان الوجوب علیہ للاحتیاط۔ کیونکہ اس پر پہلا روزہ واجب ہونا بطور احتیاط تھا۔ فے وہ قطعی فرض رمضان بوجہ اس شبہ کے کہ اس کو غلطی واقع ہوئی چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک شخص نے کہا کہ

میں نے دیکھ لیا حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ کو نظر نہیں آتا تھا تو آپ نے حکم دیا کہ پانی سے آنکھیں
 مٹے پھر فرمایا کہ اب دیکھ کہ وہ کہاں ہے اس نے دیکھا تو کہا کہ اب مجھے نہیں نظر آتا۔ آپ نے فرمایا
 کہ تیرے تصور نے قائم کیا اس کو تو نے ہلال سمجھا۔ مع۔ بالجمہ لوگوں کے نہ دیکھنے سے فقط اس کے دیکھنے
 میں شبہ ہوا مگر احتیاطاً اس پر رکھ لینا واجب ہوا۔ والاحتیاط بعد ذلك في تاخير الافطار۔ اور بعد
 اس کے احتیاط تو افطار کی تاخیر میں ہے۔ دیوانہ لاکفارة علیہ۔ اور اگر اس نے روزہ شروع کر کے
 عمداً توڑ ڈالا تو اس پر کفارہ نہیں ہے۔ فے یعنی اس دن امام وغیرہ کسی نے عید کا دن نہیں رکھا
 پس ۳۰ پورے کرنے والے نے ان کے ساتھ روزہ رکھ کر عمداً توڑ دیا جیسے کسی نے عید کا چاند اکیلے
 دیکھا اور اس کی گواہی رد ہوئی تو اس پر روزہ واجب ہے اور اگر اس نے توڑ ڈالا تو اس پر قضاء
 ہے مگر کفارہ واجب نہیں (القاضی خاں)۔ اعتباراً للحقیقة التي عنده۔ بوجہ اعتبار اس حقیقت
 کے جو اس شخص کے نزدیک ہے۔ فے کیونکہ وہ اپنے یقین میں ۳۰ پورے کر کے آج قطعی عید سمجھتا ہے
 لہذا کفارہ بوجہ شبہ کے ساقط ہوا۔ یہی قول امام مالک و احمد وغیرہ کا ہے۔ مع۔ اور اگر اس دن مطلع صاف
 ہو اور اس کو عید کا چاند نظر نہ آیا اور نہ کسی نے دیکھا تو لائق ہے کہ اگر توڑے تو اس پر کفارہ ہو کیونکہ
 ۳۰ تعداد پوری کرنا تو روزہ مطلع میں ہے ورنہ حکم افطار کا رویت پر ہے فافہم۔ واذا كان باسما علة
 اور جب کہ مطلع پر کوئی علت ہو۔ فے یعنی ابراہیم یا گارھا غبار وغیرہ۔ قبل الامام شهادة الواحد العدل
 تو امام المسلمین ایک عادل آدمی کی گواہی قبول کرے۔ فے یعنی مسلمان عاقل بالغ عادل کی گواہی۔ فی
 رویت الهلال۔ چاند دیکھنے کے بارہ میں۔ فے یعنی رمضان کا چاند دیکھنے میں۔ رجلاکان ادامة۔ یہ
 آدمی خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ حراکان ادعبدا۔ خواہ آزاد ہو یا مملوک ہو۔ فے اور ظاہر الروایۃ میں
 دیکھنے کی کیفیت بیان کرنا شرط نہیں ہے۔ (السراج ۵ ف ع)۔ لانه امر دینی۔ کیونکہ یہ امر دینی ہے فے
 نہ دنیاوی جس میں آزادی و مرد ہونا و دوسرے کم ہونا ضرور ہوتا ہے تو آزاد ہونا و مرد ہونا یا دوسرے کم نہ ہونا
 کچھ شرط نہیں ہے۔ فاشبه رواية الاخبار۔ تو یہ روایت احادیث کے مشابہ ہو گیا۔ فے چنانچہ ایک مسلمان
 عاقل بالغ عادل کی روایت حدیث مقبول ہے۔ ولہذا لا يختص بلفظ الشهادة۔ اور اسی وجہ سے رویت
 ہلال کی گواہی بلفظ شہادت مخصوص نہیں۔ فے یعنی جیسے امور دنیاوی کی گواہی میں لفظ شہادت ضرور ہے
 یعنی میں گواہی دیتا ہوں یا شہادت دیتا ہوں و مانند اس کے۔ تو رویت ہلال کی گواہی میں یہ تخصیص نہیں بلکہ
 اگر کہے کہ میں خبر دیتا ہوں یا بیان کرتا ہوں و مانند اس کے تو کافی ہے۔ م۔ اور جیسے لفظ شہادت شرط
 نہیں اسی طرح اس میں دعویٰ و حکم حاکم و مجلس قضاء بھی شرط نہیں چنانچہ اگر حاکم کے روبرو ایک نے رویت
 ہلال کی گواہی دی اور بظاہر وہ عادل ہے اور اس کو کسی نے سنا تو سننے والے پر روزہ رکھنا واجب ہوگا اور
 حکم حاکم کی ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح ایک کی گواہی پر گواہی بھی جائز ہے۔ (السراج)۔ مثلاً زید نے بکر کے
 عہ قولہ تیرے تصور نے امام یہ علم مناظر و تصور کا حقیق مستند ہے کہ جو شخص کسی چیز کو دماغ میں تصور کرتا ہے خواہ رغبت یا خوف سے تو دماغی
 صورت بوجہ غلبہ کے کبھی آنکھوں پر چٹکی دیتی ہے بلکہ اس بڑھ کر یہ کہ سامنے نظر آتی ہے اور کبھی شیطان ہی تلبیس میں جسم نظر آتا ہے حتیٰ کہ اس میں بہت
 سے عوام کفر و خلاف واقع و خلاف شریعت میں مبتلا ہو جاتے ہیں یہ بہت بڑا خطرناک مقام ہے۔ ۱۱۲ م

ساتنے گواہی دی کہ میں نے چاند دیکھا اور اس کو گواہ کر دیا پس بکرنے اس کی گواہی پر گواہی دی تو قبول ہے۔
 م۔ اور جب اکیلے عادل نے رمضان کا چاند دیکھا تو اس پر واجب ہے کہ اسی رات میں گواہی دے خواہ
 آزاد ہو یا غلام خواہ مرد ہو یا عورت حتیٰ کہ چار مخذره بدون اجازت اپنے مولیٰ کے نکل کر گواہی دے دے
 میں کہتا ہوں کہ اگر گواہی نہ دی تو فاسق ہو جائے گا اور جب اکیلے فاسق نے دیکھا تو وہ بھی قاضی کے
 نزدیک گواہی دے کیونکہ قاضی کبھی اس کو قبول کرتا ہے لیکن قاضی کو چاہیے کہ اس کی گواہی رد کر دے
 (وجہ انکروی)۔ اور اگر امام یا قاضی نے اکیلے رمضان کا چاند دیکھا تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے ایک
 شخص کو مقرر کرے جس کے سامنے خود امام یا قاضی اپنی گواہی دے اور چاہے بدون اس کے لوگوں
 کو روزے کا حکم کر دے بخلاف ہلال فطر و ہلال اضحیٰ کے۔ (اسراج)۔ یعنی ہلال فطر و اضحیٰ میں امام کو اختیار
 نہیں کہ لوگوں کو حکم دیدے بلکہ اس کی تنہا گواہی بمنزلہ عام لوگوں کی تنہا گواہی کے ہے۔ جیسے ہلال
 رمضان میں بھی جب کہ مطلع صاف ہو اور تنہا امام نے دیکھا تو لوگوں کو حکم نہ کرے (کافی الفتح) جو مرد
 یا عورت کہ قریب بلوغ ہو اس کی گواہی قبول نہیں ہے۔ (اسراج)۔ یعنی بلوغ شرط ہے۔ م۔ و تشقوۃ العدلۃ
 لان قول الفاسق فی الدیانات غیر مقبول۔ اور عادل ہونا شرط ہے کیونکہ دینی باتوں میں فاسق کا قول مقبول
 نہیں۔ فے اس پر ائمہ و علماء کا اتفاق ہے لیکن امام طحاوی سے روایت کیا جاتا ہے کہ ہلال رمضان
 میں تنہا آدمی کا قول مقبول ہے خواہ عادل ہو یا غیر عادل ہو۔ و تاویل قول الطحاوی عدلان کان او غیر
 عدل ان یکون مستورا۔ اور طحاوی کے قول کی کہ عادل ہو یا غیر عادل ہو یہ تاویل ہے کہ وہ شخص مستور
 ہے۔ فے یعنی عادل سے مراد یہ کہ وہ شخص لوگوں میں پرہیزگاری و عدالت سے معروف ہو اور غیر عادل سے
 یہ مراد کہ لوگوں میں معروف نہ ہو بلکہ اس کا حال مستور پوشیدہ ہو۔ پس غیر عادل سے یہ مراد نہیں کہ وہ فاسق
 ہو پس فاسق کا قول تو طحاوی کے نزدیک بھی مقبول نہ ہوا۔ ہاں یہ نکلا کہ طحاوی کے نزدیک مستور کا قول
 مقبول ہے۔ حالانکہ اس میں اختلاف ہے۔ فقہی اختلافی۔ مستور الحال کا قول ظاہر روایت میں مقبول
 نہیں۔ حسن نے امام سے روایت کی کہ مقبول ہے اور ہی صحیح ہے۔ (المحیط)۔ اور اسی کو بزاری نے صحیح کہا۔
 و۔ بدلیل حدیث اعرابی کہ اس سے فقط لا الہ الا اللہ و محمد رسول اللہ پر اکتفا کر کے گواہی قبول کر
 لی۔ لیکن مخفی نہیں کہ وہاں عدالت ظاہر تھی مع خصوصیت زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے خیر اللہ
 ہونے اور لشکر و لشعراء علی الناس۔ ہونے کے تو حق یہ ہے کہ ہمارے زمانہ میں ظاہر روایت کو چھوڑ
 کر اس روایت حسن پر عمل نہ کیا جاوے۔ ہف۔ والعلة غیم او غبار او نحو۔ یعنی آسمان میں کوئی علت
 ہونے سے مراد یہ کہ ابر ہو یا غبار یا اس کے مانند ہو۔ مے اب صرف محدود القذف رہا یعنی وہ شخص جس
 نے کسی مسلمان مرد و عورت کو زنا کی تہمت لگائی اور ثبوت نہ ہوا پس اس کو تہمت کی حد ماری گئی جس کے
 حق میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا۔ یعنی برابر اس کے گواہی مت قبول کرو۔ اب سوال
 یہ کہ اگر محدود القذف نے تنہا رمضان کا چاند دیکھ کر گواہی دی حالانکہ مطلع روندھا ہے۔ جواب یہ
 کہ فی اطلاق جواب الكتاب یدخل المحدود فی القذف۔ کتاب کے اطلاق جواب میں محدود القذف
 بھی داخل ہوا جاتا ہے۔ فے کیونکہ کتاب میں کہا کہ قبل الامام شهادة الواحد العدل یعنی اکیلے عادل

کی گواہی امام قبول کرے گا۔ تو اس میں محدود القذف بھی داخل ہو گیا۔ بعد ما تاب۔ بعد توبہ کر لینے کے۔ فسے کیونکہ جب محدود القذف نے توبہ کر لی تو اس وقت عادل ہو گیا۔ تو اس کی گواہی بھی قبول ہوگی۔ دھو ظاہر الروایۃ اور ہی ظاہر الروایۃ ہے۔ فسے کہ محدود القذف کی گواہی بعد توبہ کے رویت ہلال رمضان پر قبول ہے۔ اگر وہم ہو کہ قرآن مجید کے خلاف ہے بلکہ تم نے خود باب اشہادات میں قبول نہ ہونے کی تصریح کی ہے تو جواب یہ کہ قرآن میں شہادت قبول نہ ہونا منصوص ہے اور ہم نے اسی کی فرمانبرداری کتاب اشہادات میں کی اور یہاں قبول ہونا اس سے کہ یہ درحقیقت کامل شہادت نہیں ہے لانه خبرہ کیونکہ یہ تو خبر ہے۔ فسے پس اگر کسی عادل نے خبر دی کہ میں نے چاند دیکھا بحالت علت تو یہ خبر عادل کی قبول ہے اگرچہ محدود القذف ہو۔ وعن ابی حنیفۃ انہا لا تقبل۔ اور ظاہر الروایۃ کے سوائے ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ محدود القذف کی گواہی مقبول نہ ہوگی۔ لانہا شہادۃ من وجہ۔ کیونکہ ایک وجہ سے یہ بھی شہادت ہے۔ فسے میں کہتا ہوں کہ اس قول کی دلیل یہ ہے کہ رویت ہلال کی گواہی میں دو جہت ہیں ایک جہت سے وہ خبر ہے تو عادل محدود القذف سے قبول ہوگی اور دوسری جہت سے وہ شہادت ہے حتیٰ کہ اپنا معائنہ بیان کرے اور شہادت کی طرح اس کو مخفی کرنا جائز نہیں ہے وغیر ذلک تو اس جہت سے کہ شہادت ہے محدود القذف کی گواہی شرعاً مردود ہوگی پس ہم نے مردود ہونے کو ترجیح دی۔ فانہم بم۔

پھر واضح ہو کہ مستور مطلع ہیں ایک کی روایت پر حکم ہونے کے سلسلہ میں امام شافعی کے دو قول ہیں ایک ہمارے مثل ہے کہ یہ خبر ہے اور دوسرا یہ کہ اس میں گواہی کا نصاب ضرور ہے۔ دکان الشافعی فی احد قولہ بشرط الثنی۔ اور امام شافعی نے اپنے دو قول میں سے ایک قول میں دو ہونا شرط کرتے تھے۔ فسے یعنی رویت ہلال کی گواہی جب قبول ہوگی کہ کمتر دو آدمیوں نے دیکھا ہو۔ والحجۃ علیہ ما ذکرنا۔ اور شافعی پر ہماری حجت وہ جو ہم ذکر کر چکے۔ فسے کہ امر دینی ہے۔ الفتح۔ یعنی یہ خبر ہے نہ شہادت بم۔ مذہب شافعیہ میں اصح یہ کہ ایک کی گواہی قبول ہے اگرچہ مستور الحال ہو۔ السروجی ع۔ پس کچھ اختلاف نہیں رہا۔ م۔ وقد صح ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل شہادۃ الواحد فی رویت ہلال رمضان۔ اور صحیح ہوئی یہ روایت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رویت ہلال رمضان میں شخص واحد کی گواہی قبول فرمائی فسے چنانچہ ایک اعرابی نے آکر کہا کہ میں نے چاند دیکھا آپ نے فرمایا کہ تو شہادت دیتا ہے کہ لا الہ الا اللہ اس نے کہا کہ ہاں۔ آپ نے فرمایا کہ تو شہادت دیتا ہے کہ میں محمد رسول اللہ ہوں اس نے کہا کہ ہاں۔ آپ نے فرمایا کہ اے ہلال لوگوں میں اعلان کر دے کہ روزہ رکھیں (رواہ الاربعۃ وابن خزمیہ وابن حبان والحاکم من حدیث ابن عباس)۔ اور اسی بارہ میں حدیث ابن عمر ہے۔ (رواہ ابو داؤد والدارقطنی)۔ ثم اذا قبل الامام شہادۃ الواحد۔ پھر جب امام نے ایک شخص کی گواہی قبول کر لی۔ فسے اور روایت سلسلہ کی مطلق ہے کہ خواہ مطلع روزہ میں قبول کی با صاف میں۔ ف۔ وصاموا ثلثین یوما۔ اور لوگوں نے ۳۰ یوم روزے رکھے۔ فسے یعنی گواہی کے دن سے ۳۰ پورے ہوئے پھر ۳۰ کی شام کو چاند نظر نہ آیا۔ شمس الاثر طلوعی نے فرمایا کہ اس صورت میں کہ مطلع صاف ہے۔ لا یخطرہ فیما روی الحسن عن ابی حنیفہ للاحتیاط۔ تو لوگ

افطار نہ کریں اس قول میں جو حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ سے روایت کیا ہے بغرض اقیطاط۔ فے
یعنی ایک تو بدلیل احتیاط افطار نہ کریں۔ اور یہی قول ابو یوسف کا خلاصہ و کافی میں ہے ہف۔ ولان الفطر
لا یثبت بشهادة الواحد۔ اور دوم بدلیل آنکہ افطار کرنا ایک کی گواہی پر ثبوت نہیں ہوتا ہے فے اور
ہیاں اگر افطار کریں تو اسی بنا پر ہوگا کہ جس ایک کی گواہی پر روزہ اول رکھا تھا آج گویا شہادت دیتا
ہے کہ ۳۰ پورے اور چاند ہو گیا کیونکہ مہینہ ۳۰ سے زائد نہیں ہوتا۔ اور اس کی توضیح یہ ہے کہ افطار کرنا
رویت پر منصوص ہے اور آج رویت نہیں بلکہ مطلع صاف ہے جس میں گواہی جماعت عظیم کی شرط ہے
اور اگر مطلع روندھا ہو تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ رویت کے دو گواہ آدمی ورہ ۳۰ دن کا شمار پورا
کیا جاوے اور ۳۰ کا شمار ہیاں اس طرح پورا ہوا کہ ۲۹ قطعی ہیں اور ایک احتیاطی بوجہ ایک شاہد
کے ہے تو اسی ایک شاہد پر افطار نہیں جائز ہے۔ بالجلد جب مطلع صاف ہو تو افطار کی کوئی راہ
ظاہر نہیں ہے شمس الائمہ حلوئی نے کہا کہ جب مطلع روندھا ہو تو ۳۰ کا شمار پورا کر کے بلا خلاف افطار
کریں۔ (الذخیرۃ التبیین ۵)۔ وعن محمد انہم یفطرون۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ لوگ افطار کریں
فے یعنی جب کہ مطلع صاف ہو۔ (کافی الذخیرۃ عن الحلوائ)۔ ویثبت الفطر بناء علی ثبوت الرضانیۃ
بشهادة الواحد وان کان لا یثبت بها ابتداءً۔ اور فطر کا ثبوت ہو جائے گا بر بنائے ثبوت رضایت
کے بشہادت واحد اگرچہ ابتداءً فطر کا ثبوت ایک گواہی پر نہیں ہوتا۔ فے یعنی اگر قصد افطر کے واسطے
ایک گواہی گزرے تو افطار ثبوت نہ ہوگا لیکن ہیاں فطر ایک گواہی پر نہیں بلکہ رمضان ثابت ہونے پر
فطر کا ثبوت ہوا اس طرح کہ ایک گواہی پر رمضان شروع ہونے کا حکم ہو چکا تھا پھر یہ رمضان ۳۰
روز سے زائد نہیں لہذا ۳۰ پورے کر کے افطار ہے۔ کا مستحق الاثر بناء علی النسب الثابت
بشهادة القابله۔ جیسے وارث ہونے کا استحقاق بر بنائے نسب کے جو کہ اکیلے جنائی کی گواہی پر ثبوت
ہوا تھا۔ فے یعنی جنائی نے گواہی دی کہ میرے جناں پر یہ لڑکا فلاں کے بستر پر پیدا ہوا حتی کہ فلاں
اس کا باپ اسی گواہی پر شرعاً قرار دیا گیا تو ہر ایک باپ بیٹے میں سے ایک دوسرے کا وارث بھی
اسی بنا پر ہو سکتا ہے اور اگر کسی نے اپنے وارث ہونے پر ایک گواہ دیا تو قبول نہیں ہوتا جب تک کہ دو
نہ ہوں اسی طرح مسئلہ فطر میں ایک گواہ پر فطر کا اثبات نہیں بلکہ بر بنائے رضایت کے ۳۰ کے
شمار سے فطر ثبوت ہوا۔ اور نہر الفائق میں غایۃ البیان سے نقل کیا کہ قول محمد ص ۵۷ مترجم کہتا ہے
کہ میرے نزدیک حق یہ ہے کہ ایک گواہ سے رضایت کا ثبوت بطریق احتیاط تھا اور اس میں قطعی اوپر
وقوف ممکن ہے تو لمن کافی نہیں بخلاف نسب کے پس صحیح قول امام ابو حنیفہؒ اور اسی کو زلعی نے مشہد
کہا۔ واضح ہو کہ روندھے مطلع میں باتفاق افطار طال ہے اور خلاف تو مطلع صاف میں ہے (کافی
الذخیرۃ من الحلوائ بم)۔ اگر اول میں دو گواہوں عادل کی گواہی پر روزہ شروع کیا تھا تو ۳۰ پورے کر کے
اگر مطلع روندھا ہو تو بالاتفاق افطار کریں اور مطلع صاف ہو تو بھی صحیح قول پر افطار کریں۔ (المیض
الخاصہ ف ۵)۔ فیخ ابن الہام نے کہا کہ اگر اول میں صاف مطلع میں دو گواہوں پر روزہ رکھا تھا تو اب
مطلع صاف میں افطار نہ کریں۔ مترجم کہتا ہے کہ بقیاس قول امام ابو حنیفہؒ یہی اظہر ہے بلکہ میں کہتا ہوں

کہ جب ۳۰ شمار پورا کر کے صاف مطلع ہے اور چاند نظر نہ آیا تو گواہوں کا خطا کرنا قطعاً ثبوت ہو گیا حالانکہ ایسی صورت میں حکم قاضی برخلاف حق ظاہر ہو جاتا ہے جیسا کہ کتاب القضاء وغیرہ کے مسائل شاہد ہیں۔ فالصیح ما قال الشيخ ابن الہمام اور رہا اختلاف مطالع پر مدار تو ابتدائے روایت پر ہے نہ افطار بھی مگر آنکہ شہادت گذرے۔ کما حققناہ سابقاً۔ علاوہ بریں مزج اختلاف المطالع ہے علی خلاف الظاہر مذہب والہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

فروع ضروریہ | اگر دیہات میں کسی اکیسے مے رمضان کا چاند دیکھا اور وہاں حکم شرعی نہیں ہے تو اس پر واجب ہے کہ اپنے گاؤں کی مسجد میں شہادت دے اور لوگوں پر واجب ہے کہ اس کے قول پر روزہ رکھیں بشرطیکہ وہ عادل ہو۔ (المحیطات)۔ اس زمانہ میں یہاں تو یہ حکم دیہہ و شہر و قصبہ سب جگہ کے واسطے عام ہے غیر از نیکہ مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے ایسے احکام دیں و جمعہ وغیرہ صحیح ہونے کے لیے اپنے ایک پیشوا سے بیعت کریں کہ احکام و شرائع میں اس کے مطلع ہوں۔ (کافی المعراج م) واذ لم تکن بالسماء علة۔ اور جب آسمان میں کوئی علت نہ ہو۔ فے یعنی ۲۹ شعبان کو رمضان کا چاند دیکھنے میں مطلع صاف ہو کچھ گرو و غبار وابر نہ ہو۔ پھر ایک دو اور اس کے مانند رمضان کا چاند دیکھ لینے کی گواہی دی۔ لم تقبل الشهادة حتی یراہ جمع کثیر۔ تو گواہی قبول نہ ہوگی یہاں تک کہ ایک جماعت کثیر دیکھے۔ فے حتی کہ بعض مشائخ کے بیان سے جو شہر مانند بخارا و بلخ کے ہے اس میں ہزار دو ہزار کی گواہی قلیل ہے لیکن امام مصنف نے جماعت کثیر کی اصلی صفت بتلائی کہ یتبعہ علم بخبرہم۔ ان کی خبر سے علم یعنی یقین حاصل ہو جاوے۔ فے پس اس قدر تو اتفاق ہے کہ کہ تفرد نہ ہو بلکہ جماعت کثیر ہو پھر اس جماعت کثیر کی یہ صفت ہو کہ سب کے بیان کو عقل سلیم خطا پر محمول نہ کرے بلکہ یقین حاصل ہو جاوے۔ لان التفرد بالردیۃ فی مثل هذه الحالة یوہم الغلط۔ کیونکہ رویت ہلال میں متفرد ہونا ایسی حالت میں غلطی کا وہم ولاتا ہے۔ فے تفرد سے تنہائی مراد نہیں حتی کہ دو ہوں تو کافی ہو جاویں بلکہ مراد وہ ٹکڑا کہ جس کی خبر سے یقین حاصل نہ ہو۔ ف۔ پھر واضح ہو کہ یوہم الغلط یعنی غلطی کا وہم ولاتا ہے۔ یہ اس واسطے کہا کہ یہاں یقین کے معنی معلوم ہو جاویں وہ یہ ہیں کہ ان کی خبروں سے دل میں یقین آوے اور وہم غلطی ساتھ نہ ہو برخلاف اس کے جب دوسرے عادل نے کسی مقدمہ میں قاضی کے سامنے گواہی دی تو اس کو قبول کر کے حکم دینا واجب ہے پس یقین ہے نہ یقین کیونکہ وہم غلطی کا موجود ہے۔ الحاصل ہر طرف سے ایسی طرح خبر فاش و شائع ہو کہ یقین ہی آوے اگرچہ جب امکان پر نظر کریں تب وہم پیدا ہو اور جب ایسی خبر نہ ہو بلکہ تفرد ہو جو ایسی حالت میں صرف خبروں کے دیکھنے اور جماعت کثیر کے نہ دیکھنے سے غلطی کا وہم ولاتی ہو تو یکایک قبول نہ ہو گی۔ فیجب التوقف فیہ حتی یكون جمعا کثیرا۔ تو اس میں توقف کرنا واجب ہے یہاں تک کہ دیکھنے والے جماعت کثیر ہو جاویں۔ فے تب بعد علم کے حکم ہوگا۔ بخلاف ما اذا کان بالسماء علة۔ برخلاف اس کے جب کہ آسمان میں کوئی علت نہ ہو۔ فے گرو و غبار و ابر و دھواں وغیرہ کہ یہ اس وقت شرط نہیں بلکہ ایک عادل کی گواہی پر احتیاطاً واجب ہے۔ لانه قد یشتق الطیم عن موضع القمر لبعض النظر۔ کیونکہ کبھی چھٹ

جاتا ہے ابر چاند کی جگہ پر سے بعض نظر کے لیے۔ فے وہ بعض دیکھ لیتا ہے اور دوسرے لوگ یا تو اس وقت نگاہ نہ رکھنے سے یا نگاہ ٹھیک جگہ سے علاوہ رکھنے سے یا ضعف نگاہ کی وجہ سے نہیں دیکھ سکتے ہیں۔ ثم قيل في حد الكثیر اهل المحلة۔ پھر کثیر کی قدر میں کہا گیا کہ اہل محلہ ہیں۔ فے حتی کہ اہل المحلة سب نے دیکھ لیا تو اس قول پر کثیر نے دیکھا پس رویت کا حکم ہو۔ وعن ابی یوسف یحسب وجہ۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ کثیر پچاس آدمی ہیں۔ اعتباراً بالقسامتہ۔ برقیاس قسامت کے۔ فے جس کی یہ صورت ہے کہ محلہ میں ایک مقتول پایا گیا اور قاتل نہیں معلوم ہے تو پچاس اہل محلہ سے لاعلمی پر قسم لے جاتی ہے لیکن مخفی نہیں کہ اس سے علم آنا محل تامل ہے ہاں البتہ حکم براہت کا ہو تو حکم کبھی دو عادل گواہوں پر ہو جاتا ہے اور اصل اس میں وہی ہے جس طرف مصنف نے اشارہ کیا کہ ان کی خبر پر علم حاصل ہو جاوے لہذا کہا گیا کہ یہ امام المسلمین کی رائے پر تفویض ہے۔ (کافی المختصر)۔ اور یہی صحیح ہے۔ (الاختیار)۔ ولا فرق بین اهل المصرومن دامن خارج المصرو۔ اور فرق نہیں درمیان اہل شہر کے و درمیان اس کے جو باہر سے آیا۔ فے بلکہ امام کی رائے پر خبر مفید علم ہونا چاہیے اگرچہ شہروں کی جماعت کثیر ہو اور اگر باہر سے آویں تو ان میں بھی یہی شرط ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ و ذکر الطحاوی انه تقبل شهادة الواحد اذا جاء من خارج المصر قلة الموانع۔ اور طحاوی نے ذکر فرمایا کہ ایک ہی شخص کی گواہی قبول ہوگی جب کہ وہ شہر کے باہر سے آئے کیونکہ وہاں موانع میں قلت ہے۔ فے یعنی دھواں وغیرہ جو چیزیں نظر کو دیکھنے سے روکتی ہیں وہ باہر کم خصوص جب کہ پاڑ وغیرہ بلند مقام سے ہو۔ شاید یہ حدیث اعرابی سے استنباط کیا کیونکہ اس میں ابر وغیرہ کی روایت ظاہر نہیں ہے پس جب صاف مطلع میں قبول فرمائی تو ہر عادل سے یہ گواہی قبول ہوگی جب کہ وہ بھی اعرابی کی طرح باہر سے آوے اور قبول میں احتیاط بھی اسی وجہ سے امام مرغینانی و صاحب فتاویٰ الصغریٰ و صاحب الاقضية نے قول طحاوی پر اعتقاد کیا (کافی الدرایہ دفع)۔ والیہ الاشارة في كتاب الاستحسان۔ اور اسی قول کی طرف کتاب الاستحسان میں اشارہ ہے۔ فے کیونکہ وہاں شہر کی قید لگائی تو معلوم ہوا کہ خارج شہر سے قبول ہے۔ مع کذا اذا كان على مكان مرتفع في المصر۔ اور یوں ہی جب دیکھنے والا شہر میں کسی اہل جگہ پر ہو۔ فے تو اکیلے کی گواہی قبول ہے اور یہ بھی بنا بر قول طحاوی ہے بدین علت کہ مانع میں قلت ہے۔

فرع | جو حکم صاف مطلع میں رویت کا بیان ہوا اس میں رمضان کے مانند شوال اور ذی الحجہ کے چاند کا حکم ہے (السراج)۔ پھر ہلال الفطر یعنی ہلال شوال بھی ۲۹ رمضان کو تلاش کرنا چاہیے۔ (الاختیار)۔ ومن رآه هلال الفطر وحده لم يفطر۔ اور جس نے ہلال فطر کو تنہا دیکھا تو وہ افطار نہ کرے فے خواہ مطلع صاف ہو یا نہ ہو۔ احتیاطاً ازراہ احتیاط کے۔ فے کہ عبادات میں احتیاط واجب ہے (الاختیار) پس اس پر روزہ رکھنا واجب ہے اور اگر اس نے اس دن افطار کر دیا تو اس پر قضاء واجب ہے اور توڑنے سے کفارہ واجب نہ ہوگا۔ (القاضیان الاختیار) اور اگر اس نے اپنے دوست سے چاند دیکھنا بیان کیا اور اس نے تصدیق کر کے روزہ توڑ دیا تو اس پر بھی کفارہ لازم نہ ہوگا۔ (الفتح)۔ اور اگر تنہا امام یا قاضی نے ہلال الفطر دیکھا تو افطار نہ کرے نہ غلامیہ اور

نہ خفیہ اور عید گاہ نہ جاوے اور نہ لوگوں کو حکم کرے۔ (السراج ۴)۔ بالجلہ یہاں افطار نہ کرنے میں احتیاط واجب ہے۔ فی الصوم الاحتیاط فی الایجاب۔ اور ہلال صوم کی صورت میں روزہ واجب کرنے میں احتیاط ہے۔ فہذا تنہا دیکھنے والے کی گواہی قبول ہو کر صوم واجب کیا گیا پھر قبول ہونے والی گواہیوں مانند ہلال رمضان کے یہاں بھی مطلع صاف ہونے کی صورت اور صاف نہ ہونے کی صورت میں مختلف ہیں چنانچہ تفصیل فرمائی۔ واذا کان بالسماء علة۔ اور جب آسمان میں علت ہو۔ فہذا یعنی ۲۹ رمضان کو ابرو وغبار وغیرہ مطلع پر ہو۔ لم تقبل فی ہلال الفطر الشہادة رجلیں۔ تو ہلال الفطر دیکھنے میں قبول نہ ہو گی مگر گواہی دو مردوں کی۔ اور ساجل وامراتین۔ یا گواہی ایک مرد اور دو عورت کی۔ فہذا اور اس گواہی میں لفظ شہادت کے ساتھ ہونا اور گواہ کا آزاد ہونا اور محدود القذف نہ ہونا اگرچہ توبہ کر لیا ہو شرط ہیں۔ دعوی مجلس قاضی شرط نہیں اور عادل ہونا شرط ہے۔ (الکافی والخزانہ ۴)۔ وعلیٰ ہذا مستور الحال کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ (لما ہو ظاہر الروایۃ)۔ لانه تعلق بہ نفع العباد۔ کیونکہ اس کے ساتھ بندہ کا نفع متعلق ہے۔ وهو الفطر۔ اور وہ فطر ہے۔ فہذا تو محض دینی امر نہیں رہا۔ فاشیہ سائر حقوق۔ پس تمام حقوق العباد سے مشابہ ہو گیا۔ فہذا اور ان حقوق کی شہادت میں حدود اور شرائط بھی ہیں تو اس میں بھی معتبر ہوئے۔ والاضحیٰ کا لفظ فی ہذا فی ظاہر الروایۃ۔ اور ہلال اضحیٰ کا حکم اس بارہ میں مثل فطر کے ہے۔ ظاہر الروایۃ میں۔ فہذا پس اگر ہلال اضحیٰ دیکھنے کی گواہی دی تو ایک مرد کی گواہی پر ثبوت نہ ہوگا بلکہ دو مرد یا ایک مرد و دو عورتیں عادل ہونا ضروری ہیں جب کہ مطلع روندھا ہو اور ان گواہوں میں آزادی بلوغ و عدالت شرط ہے اور یہ کہ محدود القذف نہ ہوں اور موافق ظاہر الروایۃ کے مستور الحال نہ ہوں۔ وهو الاصح۔ اور یہی حکم ظاہر الروایۃ کا اصح ہے۔ خلافاً لما روی عن ابی حنیفۃ انه کھلال رمضان۔ بر خلاف اس کے جو ابو حنیفہ سے (وذاور میں) روایت کیا گیا کہ ہلال اضحیٰ مانند ہلال رمضان کے ہے۔ فہذا اور اسی کو تحفہ میں صحیح کہا ہے۔ ف۔ لیکن یہ ظاہر نہیں کیونکہ اضحیٰ کی گواہی محض امر دینی مثل صوم کے نہیں بلکہ اس کو فطر سے مشابہت ہے۔ لانه یتعلق بہ نفع العباد۔ کیونکہ ہلال اضحیٰ سے بندوں کا نفع متعلق ہے۔ فہذا یعنی مخلوط ہے۔ وهو التوسع لمجموع الاضاحی۔ اور وہ نفع قربانیوں کے گوشت سے حصول ذرائع ہے۔ فہذا جسے ہلال الفطر میں نفع فطر ہے۔ اسی طرح باقی نو مہینہ کے ہلال کا حکم مثل ہلال الفطر کے ہے (البحر الرائق)۔ یہ سب اس وقت کہ ۲۹ رمضان کو مطلع روندھا ہو۔ وان لم یکن بالسماء علة۔ اور اگر مطلع پر کوئی علت نہ ہو فہذا مانند ابرو وغبار وغیرہ کے۔ لم یقبل الامام الشہادة جماعة۔ تو امام نہیں قبول کرے گا (رویت ہلال میں) مگر گواہی ایک جماعت کی۔ فہذا جن کی کثرت و حالت ایسی ہو چکے کہ۔ یقع العلم بخیرہم۔ ان کی خبروں سے علم یعنی یقین حاصل ہو جاوے۔ کما ذکرنا۔ جیسے ہم نے ذکر کیا۔ فہذا یعنی ہلال رمضان دیکھنے میں جب کہ مطلع صاف ہو۔

فرع جہاں کوئی حکم و قاضی نہیں اگر روندھے مطلع میں ۲۹ رمضان کو دو مرد یا ایک مرد و دو عورتوں عادلوں نے ہلال شوال دیکھنے کی گواہی دی یعنی جس میں گواہی کے شرائط موجود ہیں تو مضائقہ نہیں کہ لوگ افطار کریں یعنی عید کریں۔ (الزہدی ف ۴)۔ اگر ۲۹ رمضان کو گواہوں نے بیان کیا کہ ہم نے

تمہارے روزے سے ایک روز پہلے ہلال رمضان دیکھا ہے پس اگر یہ لوگ یہیں موجود تھے تو اس وقت گواہی نہ دینے سے فاسق ہو گئے اب ان کی گواہی مردود ہے اور اگر کہیں باہر سے آئے ہوں تو ان کی گواہی جائز ہے۔ (المخلصہ) پھر جب ان کی گواہی جائز ہوئی پس اگر مطلع روندھا ہے تو بالاتفاق دوسرے روز عید ہے اور اگر مطلع صاف ہے بقیاس تصحیح محیط و خلاصہ کے عید ہے اور یہ ترجیح شیخ ابن الہمام اگر رمضان کا چاند انہوں نے روندھے مطلع پر دیکھا تھا تو یہی حکم ہے اور اگر صاف مطلع پر تھا تو احوط عدم افطار ہے اور مترجم کے نزدیک ان کے حساب سے آج ۲۰ ہے پس روندھا ہو تو کل عید ہے ورنہ جب آج چاند نظر نہ آیا تو ان سے خطا ہوئی اور افطار نہ کیا جائے اور اختلاف المطالع کی بنا پر آج وہاں چاند ہوا ہوگا صرف گمان ہے بمعارضہ نص تو قبول نہ ہونا چاہیے۔ فاحفظہ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وقت الصوم من حین طلوع الفجر الثاني الی غروب الشمس۔ اور صوم شرعی کا وقت طلوع فجر دوم کے دم سے لے کر غروب آفتاب تک ہے۔ بقولہ تعالیٰ کلاوا واشربوا حتی یقبینکم المخیط الابيض من المخیط الاسود من الفجر۔ بدلیل قولہ تعالیٰ کلاوا واشربوا الخ یعنی تم کھاؤ اور پیو یہاں تک کہ ظاہر ہو جاوے تمہارے واسطے فجر کے سیاہ ڈورے سے سپید ڈورا۔ الی ان قال۔ یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ ثم اتعوا الصیام الی اللیل۔ یعنی پھر تم تمام کرو روزے کو زات تک۔ فے پس اول تو ابتدائے وقت ہے اور دوم انتہائے وقت ہے۔ والمخیطان بیاض النهار وسواد اللیل۔ اور دونوں ڈورے ایک دن کی سپیدی اور دوم رات کی سیاہی ہے۔ فے پس حاصل یہ ہوا کہ رات میں کھانا پینا وغیرہ مباح کر دیا حالانکہ ابتدائے میں بعد نماز عشاء کے وبعد سو جانے کے مباح نہیں رہتا تھا پھر مباح کیا یا نہ تک کہ رات کی سیاہی سے دن کی سپیدی ظاہر ہو۔ یہاں سے شروع ہوا پھر رات تک تمام کرو یعنی اس امساک کو دراز کیسے لاؤ یہاں تک کہ رات کی حد آوے تو رات داخل نہیں ہے۔ والصوم۔ اور صوم۔ فے اور لغت میں امساک ہے یعنی باز رہنا کسی چیز سے ہو اگرچہ گھڑی دو گھڑی ہو اور شرع میں۔ ہوالا امساک عن الاکل والشرب والجماع۔ صوم امساک کرنا کھانے سے اور پینے سے اور جماع کرنے سے۔ نہارا۔ تمام دن۔ فے یعنی شرعی دن جو طلوع فجر سے معتبر ہے۔ مع النیۃ۔ مع نیت عبادت کے فے حتی کہ فاقہ کرنے و پرہیز یا بدہمی سے نہ کھانے سے صوم نہ ہوگا تو نیت ضرور ہے۔ لان الصوم فی حقیقۃ اللغۃ ہوالامساک لیس والاسْتِمَال فیه۔ کیونکہ صوم کا لفظ حقیقت لغوی میں مطلق امساک ہے کیونکہ اسی معنی میں لفظ صوم مستعمل ہوا ہے۔ فے یعنی زمانہ اسلام سے پہلے عرب اس لفظ کو استعمال کرتے تھے اور حقیقت شرعی میں بھی امساک کے معنی ہیں اگرچہ وقت دراز محدود کیا گیا تاہم لغوی استعمال اس پر صادق ہے۔ الا انہ نذیر علیہ النیۃ فی الشروع۔ مگر اتنا فرق ہے کہ شرع میں اس امساک پر نیت بڑھائی گئی۔ لیتتمیز بها العبادة عن العادة۔ تاکہ نیت کی وجہ سے عبادت کا امتیاز عادت سے ہو جاوے۔ واختص بالنهار لما تلونا۔ اور شرعی صوم کا اختصاص نہار کے ساتھ اسی وجہ سے ہوا جو ہم نے تلاوت کر دی۔ فے آیت قرآنیہ جس سے طلوع فجر سے رات تک صوم معلوم ہوا۔ اور عقل بھی سمجھ سکتی ہے کہ جب یہ نیت واسطے امتحان صدق یقین کے ہے تو ایسے ہی وقت باز رکھا جائے

گا کہ کچھ مشقت محسوس ہو جو نفس کو ناگوار گزرے اور وہ دن کی بیداری میں ہے۔ دلالتہ لما تعذر الصوم۔ اور اس جہت سے بھی کہ جب وصال متعذر ہوا۔ فے یعنی ماہ صیام میں رات کو دن سے ملا کر علی الاتصال سب چیزوں سے باز رہنا محال ہوا کہ مرنہ جلوس تو لا محالہ رات یا دن میں سے کوئی وقت چھوڑ کر دوسرا صیام کے لیے متعین ہوگا۔ کان تعین النهار اولیٰ۔ تو دن ہی کا معین کرنا اولیٰ ہوگا۔ فے یعنی عقل سمجھتی ہے کہ رائج یہی ہے کہ دن متعین ہو۔ لیکن علی خلاف العادة۔ تاکہ بر خلاف عادت ہو جاوے۔ فے جس سے نفس کو ناگواری اور آدمی کو یرواشت کرنا پڑتا ہے تاکہ صدق ظاہر ہو۔ وعلیہ مبنی العبادۃ۔ اور اسی پر عبادت کی بناء ہے۔ فے کہ اپنے جی کی خواہش پر چلنے سے روکا جاوے تو گوارا کر کے طاعت کرے۔ پھر صوم ہر مکلف مرد و عورت پر واجب ہے۔ والطہارۃ عن الحيض والنفس شرط لتحقيق الاداء فی حق النساء۔ اور عورتوں کے حق میں حیض و نفاس سے پاک ہونا ادائیگی صوم متحقق ہونے کی شرط ہے۔ فے تو عورت سے بحالت حیض و نفاس اس کا ادا ہونا صحیح نہ ہوگا حالانکہ وجوب ہوا تو قضاء واجب ہوگی اور چونکہ اس عذر میں عورت بے اختیار ہے لہذا تاخیر میں گنہگار نہ ہوگی۔ جیسے مسافر کو تاخیر کی رخصت ہے۔ وفي الحديث تفعد احد تکن الدهر لا تصوم ولا نصلیٰ۔ یعنی عورت کے حق میں دینی نقصان بیان فرمایا کہ تم عورتوں میں عورت ایک زمانہ تک بیٹھی رہتی ہے نہ روزہ رکھتی اور نہ نماز پڑھتی ہے۔ یعنی ایام حیض و نفاس میں۔ پس اگر ادا صحیح ہو تو کیوں بیٹھی رہتی۔

فروع | مرد یا عورت اگر جنب ہو تو جنابت اولے روزہ سے مانع نہیں اور یہی عامہ اہل العلم صحابہ و تابعین و چاروں فقہاء و علماء و ظاہریہ کا قول ہے اور ابوہریرہؓ نے ایک حدیث روایت کی کہ جو جنابت میں صبح کرے اس کا روزہ نہیں ہے۔ خطابؓ نے کہا کہ منسوخ ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ ابوہریرہؓ نے اس قول سے رجوع کیا تو روایت محبت نہیں رہی اور ظاہریہ کہنا یہ ہے کہ حالت جنابت یعنی جماع کی حالت میں جس کو صبح ہو جاوے تو روزہ نہیں جیسے کھانے پینے میں مگم ہے۔ مسئلہ: صبح دوم جب سے شروع روزہ ہوتا ہے تو علماء میں اختلاف ہے کہ اول طلوع معتبر ہے یا طلوع ہو کر پھیل جانا معتبر ہے۔ شمس الائمہ طوائفی نے کہا کہ قول اول احوط ہے اور قول دوم میں زیادہ شہوت ہے (المحیط) اور قول دوم کی طرف اکثر علماء نے میل کیا ہے۔ (خزانة الفوائد)۔ ثمرہ اختلاف یہ کہ صبح نے طلوع صبح صادق کے وقت کچھ کھایا پیا اور اس کے پھیل جانے سے پہلے فارغ ہوا تو قول اول پر روزہ نہ ہوا اور قول دوم پر ہو گیا۔ مترجم کہتا ہے کہ نفس صوم میں مفتی کو قول اول پر فتویٰ دینا چاہیے ہاں اگر اس شخص نے قسم کھائی ہو مثلاً آج روزہ نہ رکھے تو جو روکو طلاق ہے پھر ایسا واقع ہوا تو عدم وقوع طلاق کا فتویٰ دینا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

باب ما یوجب القضاء والکفارة

(باب ان صورتوں میں جو موجب قضاء و کفارہ ہیں)

یعنی روزہ کے متعلق کس صورت میں روزہ فاسد ہو کر قضاء و کفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں اور کس صورت میں فقط قضاء اور کس صورت میں قضاء بھی نہیں۔ چونکہ مقصود اتمام صوم اور فساد سے احتراز ہے لہذا باب موجب قضاء و کفارہ رکھا۔ پھر واضح ہو کہ جس صوم کو کسی منافی فعل سے فاسد کہا تو یہ معنی نہیں کہ بگڑا ہوا روزہ ادا ہو گیا بلکہ فاسد و باطل باب اداۓ عبادات میں برابر ہیں۔ فاحفظہم۔ اذا اکل الصائم او شرب او جامع۔ جب صائم نے کھایا یا پییا یا جماع کیا۔ فسے پس اگر عمداً ہو تو فرض رمضان میں قضاء کفارہ ہے اور اس کے سوائے میں قضاء فقط ہے کیونکہ کفارہ مخصوص بغرض رمضان ہے اور بیان آوے گا۔ اور اگر عمداً نہ ہو بلکہ۔ ناسیاً لم یفطر۔ بھوے سے ہو تو افطار نہیں ہوا۔ فسے پس قضاء و کفارہ کچھ واجب نہیں ہے خواہ فرض ہو یا دیگر۔ اور نسیان و بھول کے یہ معنی کہ روزہ یاد نہ ہو اگرچہ کھانا پینا وغیرہ قصد سے ہو۔ والقیاس ان یفطر۔ اور قیاس چاہتا تھا کہ افطار ہو جاوے۔ وھو قیل مالک۔ اور یہی قیاس امام مالک کا قول ہے۔ لوجود ما یضاد الصوم۔ بسبب ایسی چیز پائی جانے کے جو صوم کی ضد ہے۔ فسے کیونکہ صوم تو کھانے پینے و جماع کا ترک ہے تو جب ان کا وجود ہوا تو صوم کا افطار ہو گیا اگرچہ بھوے سے ہو۔ فصار کلام ناسیاً فی الصلوة۔ پس ایسا ہوا کہ جیسے نماز میں بھوے سے کلام کر دیا۔ فسے جس سے ہمارے نزدیک بھی نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ جواب اس کا یہ کہ ہاں قیاس تو اسی کو مقتضی ہے لیکن ہم نے قیاس کو بمقابلہ نص کے رد کر دیا اور نص سے استحسان اختیار کیا۔ وجہ الاستحسان قولہ علیہ السلام للذی اکل وشرب ناسیاً۔ وخیر الاستحسان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان اُس شخص کے حق میں جس نے نہار رمضان میں بطور نسیان کھایا یا پیاتھا کہ۔ ثم علی عموک فانما اطعمک اللہ وسقاک۔ تمام کر اپنے روزہ پر کہ تجھے تو اللہ تعالیٰ ہی نے کھلایا اور پلایا ہے۔ فسے اور فروع حدیث ابو ہریرہؓ میں حکم عام وارد ہے کہ من نسی وهو صائم فاکل او شرب فلیعیم صومہ فانما اطعمہ اللہ وسقاه۔ جو شخص کہ بھول جاوے حالانکہ وہ روزہ سے ہے پس وہ کھائے یا پیئے تو وہ اپنا روزہ تمام کرے کہ اُس کو اللہ تعالیٰ نے کھلایا و پلایا۔ (رواہ البخاری وسلم)۔ امام مالکؒ کی طرف سے کہا گیا کہ حدیث میں تمام کرنے سے یہ مراد کہ باقی دن میں امساک رکھے جیسے غلطی سے کسی کا روزہ ٹوٹ گیا یا عورت دن میں حیض سے پاک ہوئی تو ان کو باقی دن امساک کا حکم ہے۔ اور حدیث میں یہ معنی بوجہ قیاس مذکور کے لیے کہے گئے جواب یہ کہ اول تو حدیث کا حقیقی مفہوم سب پر مقدم ہے اور روزہ تمام کرنا جب تک حقیقت طہری پر ممکن ہو تو ہوگا اسی پر مدار ہوگا۔ دوم صحیح ابن حبان میں حدیث ہے کہ ایک شخص نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ میں صائم تھا پس میں نے بھول کر کھایا یا پیاتھا تو آپ نے فرمایا کہ تمام کر اپنے روزہ

سے پہلی دن کو بدعت مدللہ پر تمام کر ۱۲

پر کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے کھلایا و پلایا۔ اور ایک روایت میں ہے اور تجھ پر اس روزہ کی قضا نہیں ہے۔ ورواہ الدارقطنی۔ اور امام ابو بکر البزار نے صحیحین کی حدیث مذکور روایت کی اور آخر میں زیادہ ہے۔ فلا یفطر۔ پس وہ افطار نہیں ہوگا۔ یعنی اس کا روزہ باقی رہے گا۔ اور صحیح ابن حبان میں حدیث ابو ہریرہؓ سے وارد ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ من افطر فی رمضان ناسیا فلا قضاء علیہ ولا کفارة۔ جس نے رمضان میں بھولے سے افطار کیا تو اس پر قضا نہیں اور نہ کفارہ (وقدر وہ الحاکم)۔ بیہقی نے کہا کہ سب راوی ثقہ ہیں۔ مفع۔ بالجملہ رمضان میں بھول کر کھانے پینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور یہی ایک جماعت صحابہ ابرار کبار و تابعین اختیار اور شافعی واحد و استحق وغیرہم کا قول ہے۔ مع۔ واذا ثبت ہذا فی حق الاکل والشرب ثبت فی الوقاع۔ اور جب ایسا حکم دوبارہ کھانے پینے کے ثبوت ہوا تو جماع کے حق میں بھی ثبوت ہو گیا۔ للاستواء فی الرکبۃ۔ کیونکہ رکن ہونے میں سب برابر ہیں۔ مے کیونکہ جماع کی طرح کھانے پینے سے اسکا فرض ہے توجیب ان دونوں میں بھول مضر نہیں تو دلالت النص سے معلوم ہوا کہ جماع میں بھی مضر نہیں حتیٰ کہ جو مجتہد نہ ہو وہ بھی یہ حکم سمجھ لیتا ہے۔ مع۔ یہی حضرت جہاد و حسن بصری سے مروی اور یہی مذہب ثوری و شافعی کا ہے۔ امام احمد کے نزدیک جماع میں قضا و کفارہ واجب ہے۔ مع۔ اگر کہو کہ کھانے پینے میں یہ حکم خلاف قیاس بوجہ نص کے ہے تو وہ اپنے مورد تک رہے اور جماع اس پر قیاس نہیں ہو سکتا جیسا کہ اصول میں مصرح ہے۔ جواب یہ کہ یہاں خلاف قیاس کی حد نسیان و بھول ہے پس ہم یہ حکم صرف نسیان تک رکھتے ہیں اور خطا و عمداً کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے اور رہا جماع تو دلالت نص میں داخل ہے حتیٰ کہ جس کو قیاس کی لیاقت نہ ہو وہ بھی اس کو سمجھ لیتا ہے پس معلوم ہوا کہ اول تو نص کے مقابلہ میں قیاس مردود ہوتا ہے دوم امام مالک کا نماز پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ قیاس جب ہو سکتا کہ بھول کے حق میں نماز اور روزے کی حالت برابر ہوتی حالانکہ روزے میں بھول غالب ہے بخلاف الصلوۃ۔ برخلاف نماز کے۔ مے کہ وہ بھول کا محل نہیں یا کمتر ہے لان حیۃ الصلوۃ مذکورۃ فلا یغلب النسیان۔ کیونکہ نماز کی ہیات خود یاد دلانے والی ہوتی ہے تو بھول غالب نہ ہوگی۔ مے کیونکہ قرات و رکوع و سجود و اذکار بعد تحریم کے ہیں اور تحریم سے سوائے افعال نماز کے سب چیزیں حرام کر لیں تو یہ افعال یاد دلاتے ہیں کہ ہنوز تحریم ہے۔ ولا منک فی الصوم۔ اور روزے میں کوئی چیز یاد دلانے والی نہیں ہے۔ فیغلب۔ تو بھول غالب ہوگی۔ مے اور کیوں نہ ہو کہ جن چیزوں منع کیا گیا ان کے واسطے ہاتھ پاؤں وغیرہ کھلے ہیں اور بغیر صوم کے حواس بھولتے تھے تو اب بڑھ کر بھولیں گے۔ پس جب فرق ہوا تو نماز پر روزہ کا قیاس کیونکہ صحیح ہوگا۔ پھر ایک قوم نے کہا کہ نسیان کا مضر نہ ہونا صوم نقل میں ہے نہ فرض میں۔ صحیح یہ کہ جو امام مصنف نے کہا۔ ولا فرق بین الفرض والمنہل۔ اور کچھ فرق نہیں درمیان صوم فرض و نقل کے۔ مے چنانچہ نسیان دونوں میں روزہ نہیں ٹوٹتا۔ لان النص لم یفصل۔ کیونکہ نص حدیث نے کوئی تفصیل نہیں فرمائی۔ مے بلکہ مطلق صائم کے حق میں عدم افطار ثبوت ہوا۔

فروع : اگر صائم بھول کر کھاتا و پیتا تھا کہ اس سے کہا گیا کہ تو صائم ہے پس اس نے یاد نہ کیا اور کھاتا

پتیارہ پھر یاد کیا تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک لوٹ گیا کیونکہ دین کی بات میں ایک شخص کا قول حجت ہوتا ہے۔ ف۔ اور یہی صحیح ہے۔ (الظہیر)۔ جس کے صائم کو بھول کر کھاتے دیکھا اگر دیکھنے والا اس میں رات تک روزہ تمام کرنے کی قوت دیکھے تو مختار یہ کہ آگاہ نہ کرنا مکروہ ہے اور اگر دیکھے کہ روزہ میں ناتواں ہو جائے گا مثلاً بہت بوڑھا شخص ہے اس کو یاد نہ دلانے کی گنجائش ہے (الظہیر) اگر جماع شروع کیا پھر یاد آیا پس اگر فوراً نکال لیا تو افطار نہ ہوا۔ یہی صحیح ہے۔ (قاضی خاں)۔ اور اگر اسی حال پر رہا تو اس پر قضاء و کفارہ ہے۔ یہی صحیح ہے۔ (البدائع)۔ یہ تو سب نسیان تھا۔

دلوکان اور اگر یہ صائم کھانے پینے والا نخطاً۔ مخطی ہو۔ ف۔ یعنی روزہ یاد ہونے کے باوجود خطا سے ہوا مثلاً وضو کے واسطے کلی کرتا تھا کہ حلق میں پانی اتر گیا۔ تو افطار ہو گیا اور یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ ادکھا۔ یا صائم مجبور کیا گیا ہو۔ ف۔ یعنی زبردستی مجبور کر کے اس سے ایسا ہوا اگرچہ جماع کرایا گیا اگرچہ مرد کو مجبور کیا گیا بقول ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد۔ تو بھی افطار ہوا اور یہی قول مالک ہے فعلیہ القضا۔ تو اس خطا یا اکراہ سے مفسر پر قضاء واجب ہے۔ خلاف للشافعی۔ بخلاف شافعی کے۔ ف۔ اور یہی قول احمد ہے کہ افطار نہیں ہوا۔ فانہ یعتبرہ بالناسی۔ کیونکہ شافعی غلطی و مکروہ کو بھولنے والے پر قیاس کرتے ہیں۔ کیونکہ دونوں کا قصد افطار کا نہیں ہے علاوہ بریں حدیث میں ہے کہ رفع من امتی الخطاء والنسیان۔ میری امت سے خطا و نسیان اٹھا دیا گیا ہے۔ ولنا۔ اور ہماری حجت۔ ف۔ ان کے قیاس کے جواب میں۔ انہ لا تغلب وجوب۔ یہ کہ خطا و اکراہ کا ہونا غالب نہیں ہے۔ ف۔ تو یہ عذر آدمی کو کبھی شاذ و نادر پیدا ہوتا ہے۔ وعذر النسیان غالب۔ اور نسیان کا عذر غالب ہے۔ ف۔ تو کثیر الوجود عذر پر قلیل التکویع کو کیونکہ قیاس کریں کیونکہ دونوں میں فرق ہے ولان النسیان من قبل من له الحق۔ اور اس جہت سے کہ بھول تو اس کی طرف سے پیدا ہوئی جس کا حق ہے۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندہ کو بے اختیاری بھول ہوئی۔ والا کراہ من قبل غیرہ اور زبردستی مجبور کرنا غیر کی طرف سے ہے۔ فیفترقان۔ پس نسیان و اکراہ دونوں میں فرق ہو گیا۔ کالمقید والمریض فی قضاء الصلوۃ۔ جیسے مقید و مریض میں دوبارہ قضا کے نماز کے فرق ہے جسے چاہے مریض نے اگر بیٹھے نماز پڑھی تو ہو گئی۔ اور مقید نے اگر بیٹھے پڑھے تو پھوٹ کر قضا کرے۔ (العنایہ) اور جیسے مریض نے عذر سے تیمم کر کے پڑھی تو ہو گئی اور اگر مقید نے تیمم سے پڑھی تو اعادہ کرے۔ اور حدیث کا جواب یہ کہ گناہ دور کیا گیا ہے ورنہ آپ کے امتی بھولتے و خطا بھی کرتے ہیں۔ اور جو خطا سے قتل کرے اس پر کفارہ و ریت قرآن میں منصوص ہے م۔ غلطی و مکروہ پر کفارہ نہیں ہے۔ (القاضی خاں) اگر کلی کرنے میں یا نہانے میں طلق میں پانی اتر گیا حالانکہ روزہ یاد نہیں تو روزہ صحیح رہا۔ (المخلص) یہی مستحب ہے۔ (السراج)۔ سونے والے کے طلق میں پانی ڈال دیا یا اس نے خود پیا تو مانند مخطی و مکروہ کے اس کا روزہ گیا پس قضاء کرے۔ (قاضی خاں)۔ روزہ دار کی طرف پانی و غیرہ پھینکا کہ اس کے طلق میں اتر گیا تو روزہ فاسد ہوا۔ (السراج) زبردستی اکراہ کر کے صائم سے جماع کرایا تو قضا ہے و کفارہ

(القاضی خاں)۔ اگرچہ اس کی جو رو نے اس پر زبردستی کی ہو۔ اسی پر فتویٰ ہے (المخلص) اگر سوتی ہوئی عورت سے یا جو صبح کے بعد نجنو نہ ہو گئی ہے جماع کیا گیا تو عورت کا روزہ بالاتفاق فاسد ہو گیا۔ (الغلام) یہ حکم بیداری و حقیقی جماع میں ہے۔ فان نام فاحتم۔ پھر روزہ وار سو یا پس اس کو احتلام ہوا۔ فہی یعنی اس نے خواب میں جماع دیکھا کہ انزال ہو گیا۔ لم یفطر۔ تو افطار نہیں ہوا۔ فہی اسی پر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے۔ مع۔

نقولہ علیہ السلام ثلاث لا یفطرن الصیام۔ بدلیل قول کہ نختصرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ تین چیزیں روزہ کو افطار نہیں کرتی ہیں۔ الفی ایک قے۔ فہی یعنی بے اختیار آوے۔ والمجامة۔ اور روم پھینے لگانا۔ فہی اگرچہ وہ اپنے اختیار سے ہے۔ والاحتلام۔ اور سوم احتلام ہونا۔ فہی اگرچہ مع انزال ہو۔ اس حدیث کو ابو سعید خدریؓ سے ترمذی نے بطریق عبدالرحمن بن زید بن اسلم روایت کیا اور بزارؓ نے بطریق اسامہ بن زید بن اسلم۔ اور وار قطنی نے بطریق ہشام بن سعد روایت کیا مگر ان تینوں راویوں کو بوجہ قرابی حافظہ کے ضعیف کہا گیا اگرچہ دین میں صالح ہیں لیکن ہشام بن سعد سے امام مسلم نے حجت لی اور امام بخاری نے استشہاد کیا۔ پس اسناد خود درجہ حسن پر ہے باوجودیکہ متواتر موجود علاوہ ازیں بزارؓ نے اس کو سلیمان بن حبان کے طریق سے ابن عباسؓ سے مرفوع روایت کر کے کہا کہ یہ اسناد سب سے بہتر واضح ہے۔ اعتراض ہوا کہ سلیمان بن حبان الازدی ابو خالد الاحمر انکونی بہت سچا مگر چوک جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ صحاح الستہ نے اس کی روایت لی ہے۔ طبرانی نے اس کو ثوبانؓ کی حدیث مرفوع روایت کی اور کہا کہ ابن وہب راوی منفرد ہے۔ جواب یہ کہ کچھ مضر نہیں جب کہ اسانید درجہ حسن سے کم نہیں ہیں۔ علاوہ ازیں ترمذی نے زید بن اسلمؓ سے مرسل روایت کو صحیح کہا اور وہ بھی ہمارے وجہور کے نزدیک حجت ہے اور حدیث ابو ہریرہؓ سے مرفوع روایت کی کہ جس صائم کو بے اختیار قے آئی تو اس پر قضاء نہیں اور جس نے عمدہ قے کی تو وہ قضاء کرے۔ اور کہا کہ اسناد حسن ہے۔ اور احتلام مثل قے ہے۔ پھر تائید صحت یہ کہ جمہور اہل العلم کا اسی پر عمل ہے ولانہ لم توجد الجماع موصوۃ۔ اور اس وجہ سے کہ جماع نہیں پایا گیا نہ بطور صورت کے۔ فہی اور یہ تو خود ظاہر ہے۔ ولا معنی۔ اور نہ بطور معنی کے۔ وهو الاضلال عن شہوة بالمباشرة۔ اور معنی جماع یہ کہ انزال ہونا شہوت سے مباشرت۔ فہی اور مباشرت یہ کہ ظاہری جلد و بشرہ کو باہم اتصال ہو۔ جیسے شہوت سے عورت چپٹا دے و انزال ہو جاوے کہ یہ اگرچہ حقیقی جماع نہیں مگر جماع کے معنی موجو ہیں۔ اور یہاں مسئلہ میں کسی طرح جماع نہیں ہے۔ فکذا اذا نظر الی امرأة فاصنی۔ اور یوں ہی جب کسی عورت کی طرف نظر کی پس منی نکل آئی۔ فہی تو اس سے بھی یہ افطار نہیں ہوا۔ لما بینا۔ اسی وجہ سے جو ہم نے بیان کر دی۔ فہی کہ صورت یا معنی کس طرح جماع نہیں ہوا۔ بلکہ خالی نظر ہے تو وہ مفطر نہیں اگرچہ عورت کی فرج کی طرف ہو اور اگرچہ مکرر نہ کر ہو۔ اور یہ جو حدیث سے ثبوت ہوا کہ اچانک نظر پڑے تو یہ معاف ہے پھر دوبارہ نظر کرنا جائز نہیں اس سے دوبارہ نظر کا حرام ہونا نکلا اور رہا اس سے افطار ہونا جیسے امام مالک کہتے ہیں تو وہ لازم نہیں بلکہ افطار تو جماع سے ہے اگرچہ اپنی منکوصہ

کے ساتھ ہونہ خالی نظر و انزال سے۔ م۔ ف۔ دھار کا متفکر اذا امتی۔ اور یہ نظر کنندہ مثل متفکر کے ہو گیا جب کہ اس کے منی نکل آوے۔ منے یعنی جس نے کسی عورت کی خوبصورتی میں فکر و تصور کیا حتیٰ کہ منی نکل آئی تو یہ بالاتفاق مفطر نہیں ہے۔ مع۔ اگرچہ دیر تک تصور میں رہا ہو۔ المجمع۔ وکالمستفی بانکف۔ اور مانند اس شخص کے ہو گیا جس نے ہتھیلی کے ذریعہ سے منی گرائی۔ منے یعنی ہاتھ سے زلق لگا کر انزال کیا۔ علی ما قالوا۔ بنا براس قول کے جو مشائخ نے کہا ہے۔ منے واضح ہو کہ امام مصنف کی عادت ہے کہ اس لفظ سے اشارہ فرماتے ہیں کہ یہ قول ضعیف اور اس میں خلاف ہے چنانچہ ہاتھ سے زلق میں انزال ہوا تو عامہ مشائخ کے نزدیک روزہ انظار و قضاء واجب ہے مصنف نے تجنیس میں کہا کہ یہی مختار ہے۔ گویا مباشرت سے ظاہری بشرہ کے ذریعہ سے انزال خواہ غیر کا بشرہ ہو یا اپنی ہتھیلی وغیرہ جس سے انزال ہوتا ہے اور خواہ وہ عادت میں قابل شہوت ہو جسے عورت زندہ کا بدن یا نہ ہو جسے اپنی ہتھیلی یا مردہ عورت یا چوپایہ جانور کہ ان میں جب انزال ہو تو افطار ہوا۔ م۔ ف۔ پھر کیا زلق لگانا جائز ہے تلجینض جواب عینی وغیرہ یہ ہے کہ جس شخص نے اس سے شہوت کا مزہ چاہا تو یہ حرام ہے چنانچہ مشائخ نے حدیث لکھی کہ ناکح الید ملعون۔ ہاتھ کا جماع کرنے والا ملعون ہے اور زلیعی نے بعض فریگوں سے ذکر کیا کہ محشر میں جو بعضوں کے ہاتھ حاملہ ہوں گے۔ تو میرا گمان یہ ہے کہ یہی زلق لگانے والے ہوں گے۔ بالجملہ شہوت پرستی سے یہ فعل بالاتفاق حرام ہے اور اگر اس نے اس سے غلبہ شہوت کو دبانا چاہا اور حالیکہ اس کو طہال جماع میسر نہیں ہے۔ تو شیخ ابوبکر الاسکاف نے کہا کہ اس کو ثواب ملے گا۔ فقیہ ابواللیث نے کہا ابوضیفہ سے روایت آئی کہ اس کو یہی بہت ہے کہ برابر چھوٹ جاوے لہذا مشائخ نے کہا کہ امید ہے کہ عذاب نہ ہو۔ انزارکی نے غایۃ البیان میں کہا کہ میرے نزدیک قول ابوبکر الاسکاف صحیح ہے۔ عینی نے کہا کہ امام احمد سے اجازت اور جدید قول شافعی میں حرمت ہے۔

ترجمہ کہتا ہے کہ یہاں یہ اشکال وارد ہے کہ حضرت عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ وغیرہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اختصار کی اجازت چاہی تھی اور محنت ہو جانا مقصود نہ تھا کیونکہ اس کی نصیحت تو بدیہی ہے بلکہ کمی شہوت پس اگر زلق جائز ہوتا تو یہ مقصود حاصل ہو جاتا لہذا صحیح وہ ابوضیفہ سے مروی ہے اور شیخ ابوبکر وغیرہ کے قول میں تاویل یہ کہ اگر مرد کو اجنبیہ عورت سے تخلیہ ملا کہ خوف رتا ہے پس اس نے زلق سے مادہ ہیجہ نکال دیا تو اس حالت میں روا بلکہ امید ثواب ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر دو عورتوں نے مرد و عورت کی طرح چپٹی بازی کی پس اگر انزال ہوا تو اس پر قضاء واجب ہے ورنہ قضاء نہیں اور نہ غسل ہے۔ (السراج)۔ میں کہتا ہوں کہ اگر آلہ بیکر ایسا کیا پس اگر اس پر تیل لگا ہو تو بقیاس انگلی کے فاسد ہونا چاہیے اور اگر نہ ہو پس اگر ایک طرف اس کی خارج رہے تو بغیر انزال مفسد نہیں ورنہ مفسد ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مرد نے اپنی مقعد میں یا عورت نے اپنی فرج میں انگلی ڈالی تو روزہ فاسد نہیں۔ یہی مختار ہے مگر جب کہ انگلی پانی یا تیل سے تر ہو۔ (الظہیر)۔ جو رو کے ہاتھ میں آلہ تناسل دیا کہ انزال ہوا تو روزہ فاسد کرے۔ (السراج)۔ چوپایہ جانور یا مردہ عورت سے جماع

کیا یا زندہ عورت کی فرج کے سوائے مباشرت کی پس اگر انزال نہ ہو تو قضا نہیں اور اگر انزال ہوا تو قضا ہے نہ کفارہ (القاضی خاں)۔ اگر عورت نے مرد کو مساس کیا جس سے مرد کو انزال ہوا تو مرد کا روزہ نہیں گیا (المحیط)۔ اور اگر عورت کو کپڑوں کے اوپر سے مساس کیا پس اگر اس کے بدن کی حرارت پائی اور انزال ہوا تو فاسد ہوا ورنہ نہیں (المعراج)۔ چوپایہ کی فرج چھوئی کہ انزال ہوا تو قضا نہیں ہے (المعراج)۔ ولو ادهن لم یفطر۔ اور اگر صائم نے تیل لگایا تو افطار نہ ہوا۔ لعدم المنانی بوجہ منانی نہ ہونے کے۔ فے کیونکہ صوم کا منانی کھانا پینا و جماع ہے نہ سر و اڑھی وغیرہ میں تیل لگانا لیکن اگر کالوں میں ڈالا تو قضا ہے نہ کفارہ بخلاف اس کے اگر کان میں پانی ڈالا تو اس میں تحقیق وتفصیل ہے۔ م۔ دکتا اذا اجتمع اوریوں ہی جب پچھنے لگا دے۔ فے تو افطار نہیں۔ لهذا بوجہ اسی دلیل کے فے کہ یہ صوم کا منافی نہیں ہے۔ ولما روینا۔ اور بوجہ اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ فے یعنی ثلث لا یفطرن الصیام الخ مسئلہ احتیاج میں افطار نہ ہونا قول ابو حنیفہ و مالک و شافعی وغیرہ ہے اور شیخ زین الدین العراقي نے شرح ترمذی میں کہا کہ سی اکثر علماء صحابہ و تابعین و فقہاء کا قول ہے۔ اور امام احمد و بعض شافعیہ کے نزدیک حجامت سے افطار ہو جاتا ہے بدلیل حدیث افضل الحاجہ والمعجم۔ یعنی افطار ہوا پچھنے دینے والا اور پچھنے دلوانے والا۔ (رواہ الترمذی عن رافع بن خدیج وقال صحیح حسن صحیح)۔ اور یہ حدیث ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے جن میں انس بن مالک بھی ہیں سنن ابو داؤد و نسائی وغیرہ میں مروی ہے۔ لیکن اس کے معارض اول تو حدیث لا یفطرن الصیام الخ ہے اور دوم حدیث کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے دلوائے حالانکہ آپ احرام میں تھے اور آپ نے پچھنے دلوائے حالانکہ آپ روزہ سے تھے۔ (رواہ البخاری وغیرہ)۔ سوم حضرت انسؓ سے پوچھا گیا کہ کیا آپ لوگ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں صائم کے واسطے پچھنے دلوانا مکروہ رکھتے تھے انسؓ نے فرمایا کہ نہیں مگر بہت ضعف کے۔ (رواہ البخاری)۔ چہارم۔ دارقطنی نے انسؓ سے روایت کی کہ کراہت حجامت کی ابتداء یہ تھی کہ جعفر بن ابی طالب نے روزہ میں پچھنے دلوائے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس پر گزرے تو فرمایا کہ اس نے افطار کیا پھر اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صائم کو پچھنے دلوانے میں اجازت دے دی اور انسؓ خود روزہ میں پچھنے دلواتے تھے۔ دارقطنی نے کہا کہ اس کے راوی سب ثقہ ہیں اور مجھے اس میں کوئی علت نہیں معلوم ہوتی یعنی جس سے اسناد صحیح ہونے میں کچھ قدح ہو۔ اور ایک جماعت نے ذکر کیا کہ حدیث افطر الحاجم والمعجم سال فتح مکہ یعنی آٹھویں سال ہجرت میں ہے اور آپ کا خود پچھنے دلوانا دسویں سال واقع ہوا ہے لہذا ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث افطار منسوخ ہے مفع۔ اگر کسی شخص نے پچھنے دلوانے اور اس کو حدیث افطر الحاجم والمعجم پہنچی پس اس نے اعتقاد کر کے روزہ توڑ دیا اور کھایا پیا تو اس پر قضا واجب ہے اور کفارہ نہیں ہے۔ لکھا صرحاً بذلک۔ م۔ دیو اکتحل لم یفطر۔ اور اگر صائم نے سر مر لگایا تو افطار نہیں ہوا۔ فے اگرچہ اس کو طلق میں سر مر کا مزہ معلوم ہو۔ مفع۔ لانه ليس بين العين والماغ منفذ۔ کیونکہ آنکھ و ماغ کے درمیان میں کوئی راستہ نہیں ہے۔ فے تو مزہ صرف مسام کے ذریعے سے پہونچا اور آنسو کی وجہ سے راستہ ہونے کا وہم غلط

ہے۔ والد مع تدریج کالعرق۔ اور آنسو تو مانند پسینے کے ترشح کرتے ہیں۔ فے یعنی مسام سے نکلے تھے جیسے مسام سے سرمہ کا مزہ طلق کے اندر داخل ہوا۔ والد داخل من المسام لاینانی۔ اور جو چیز کہ مسام سے داخل ہو وہ روزہ کے منافی نہیں ہوتی ہے۔ کما لو اغتسل بالماء البارد۔ جیسے کسی نے آب سرد سے غسل کیا۔ فے تو وہ پیٹ میں ٹھنڈک پاتا ہے حالانکہ بالاجماع وہ مفطر نہیں ہے کیونکہ یہ اثر بدریہ مسام کے ہے۔ اور البوضیفہ نے صائم کا پانی میں بیٹھنا یا بھیگی چادر اور ٹھنڈا مکروہ رکھا تو کچھ اس وجہ سے نہیں کہ وہ مفطر ہے بلکہ اس وجہ سے کہ عبادت ادا کرنے میں نامردی اور مکروہ حالت کا اظہار ہے۔ اگر تھوکا اور اس میں خون کا اثر ہے تو اس صبح یہ کہ افطار نہیں ہوا۔ مف جھوک میں سرمہ کا رنگ و اثر پایا تو عامہ مشائخ کے نزدیک افطار نہیں ہے اور اگر آنکھ میں دوا ٹپکائی جس کا مزہ طلق میں ملا تو ہمارے نزدیک افطار نہیں ہے (الذخیر) تیل اگر مسام کے ذریعہ سے بدن میں گیا تو مفطر نہیں۔ (شرح الجمع)۔ آنسو اگر صائم کے منہ میں قلیل ایک دو قطرہ کے مانند گئے تو مفطر نہیں اور اگر کثیر ہوں کہ تمام منہ میں اس کی نمکینی پائی اور بہت سے جمع ہو کر نکل گیا تو روزہ فاسد ہوا اور یہی پسینے کا حکم ہے۔ (الخلاصہ)۔ ولو قبل امرأة لا یفسد صومہ۔ اور اگر کسی عورت کا بوسہ لیا تو صائم کا روزہ فاسد نہ ہوا۔ فے اگرچہ اجنبیہ عورت کا بوسہ لینا حرام ہے م بریدیہ اذالم یمنزل۔ اس سے مراد یہ کہ جب عورت کا بوسہ لینے میں اس کو انزال نہ ہوا ہو تو روزہ فاسد نہیں۔ لعدم المنافی صومۃ ومعنی۔ کیونکہ روزہ کا منافی یعنی جماع نہیں پایا گیا ہے نہ ازراہ صورت کے اور نہ ازراہ معنی کے۔ فے نوافطار بھی نہ ہوگا۔ اور حضرت ام المومنین عائشہ و ام سلمہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بعض ازواج سے مباشرت فرماتے اور بوسہ لیتے درحالیہ کہ آپ روزہ سے ہوتے تھے جیسا کہ صحیحین میں ہے۔ لبشرہ تمام ظاہر بدن تو مباشرت کے معنی ظاہر جلد کو باہم ملانا تو حدیث سے اجازت نکلی کہ صائم اپنی عورت کا بوسہ لے اور بغیر شرمگاہ ننگے کرنے و ملانے سے عورت کو بدن سے چپٹا دے لیکن حضرت ام المومنین عائشہؓ نے اپنے حدیث میں یہ بھی فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی خواہش پر نہایت قابو رکھتے تھے۔ لہذا ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آیا کہ آپؐ ایک ادھیڑ بوڑھے کو مباشرت کی اجازت دی اور دوسرے جوان نے پوچھا تو اس کو منع فرمایا۔ (رواہ ابو داؤد باسناد جید)۔ لہذا جوامع الفقہ میں کہا کہ عورت کی فرج چھونا مکروہ ہے اور بوسہ لینے و لپٹانے و مساس کرنے میں مضائقہ نہیں جب کہ بوڑھا ہو یا بچاؤ کا اطمینان ہو اور البوضیفہؒ سے ایک روایت ہے کہ بغیر کپڑے کے ننگے ہو کر اس طرح چپٹا نا کہ دونوں کی شرمگاہیں مل جاویں مکروہ ہے اور یہی امام محمد کا قول ہے اور عورت کے لب چوس کر بوسہ لینا مکروہ ہے۔ مفع۔ لب چوسنے میں محبوب کا لعاب طلق میں اترے گا تو شاید مکروہ تحریمی مراد ہو۔ اور مخفی نہیں کہ باقی مکروہات بوجہ خوف نتنہ جماع کے ہیں ورنہ بذات خود روزے کے منافی نہیں کیونکہ فرج چھونا مثلاً کچھ جماع کی صورت نہیں اور جب کہ انزال نہ ہوا تو معنی جماع بھی نہیں۔ م بخلاف الرجعة للمصاهرة۔ بخلاف رجعت اور مصاہرت کے۔ فے رجعت طلاق میں جدائی کا حکم پورا ہونے سے پہلے رجوع کر لینا اور وہ عدت کے اندر تک ممکن ہے جب کہ تین طلاق سے کم ہو بائنہ نہ ہو خواہ رجوع بقول مثلاً زبان سے کہا کہ میں نے رجوع کیا۔ یا رجوع بفعل ہو جیسے ٹھہرت سے

بوسہ لینا و فرج چھونا دیکھنا کیونکہ یہ دلالت کرتا ہے کہ اس نے رجوع کر کے جو رو بنالیا ہے ورنہ مرد مسلمان غیر منکوحہ عورت سے ایسے حرام افعال نہ کرتا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ بغیر انزال کے بھی یہ افعال رجعت ہیں۔ مصاہرت سے مراد وہ تعلق جو بدون نسب کے و اماوی طریقہ سے پیدا ہوتا ہے اور اس سے شرعی احکام متعلق ہیں چنانچہ کتاب النکاح میں آوے گا ازاں جگہ یہ کہ اگر کسی اجنبیہ عورت کا شہوت سے بوسہ لیا یا فرج چھوئی یا لپٹا یا تو یہ فعل اگرچہ حرام ہے لیکن اس کی شہوت بیجا کا یہ نتیجہ ہوا کہ اگر چاہے تو اسی عورت سے نکاح کرے ورنہ اس عورت کے جوان لڑکی سے نکاح نہیں کر سکتا۔ اب مسئلہ کی توضیح دلیل یہ ہے کہ شہوت کے ساتھ اپنی عورت یا اجنبیہ عورت کا بوسہ لینے میں صائم کے حق میں بغیر انزال ہوئے افطار کا حکم ثبوت نہ ہوا کیونکہ صوم کا منافی تو جماع حقیقی یا معنوی ہے اور یہ فعل کسی طرح جماع نہیں بلکہ جماع کا سبب ہے۔ پھر وہم ہوا کہ اس سے افطار کا حکم ثابت نہ ہوا تو رجعت کا کیا مصاہرت کا حکم کیوں ثابت ہوا جب کہ یہ کسی طرح جماع نہیں ہے۔ جواب یہ کہ افطار صوم میں تو سبب کافی نہیں بلکہ سبب یعنی جماع ہونا چاہیے خواہ حقیقت ہو یا ظاہر اس طرح کہ شہوت سے انزال ہوا یہ یہاں موجود نہیں ہے۔ اور رجعت و مصاہرت اس کے برخلاف ہے۔ لان الحكم هناك ادير على السبب۔ کیونکہ رجعت و مصاہرت میں حکم ثابت ہونے کا مدار سبب پر ہے۔ فہے اگرچہ سبب نہ ہو اور ظاہر ہے کہ شہوت سے بوسہ و مساس و فرج چھونا و دیکھنا بہ سبب سبب جماع ہیں پس جب یہ سبب پائے گئے تو حکم رجعت و مصاہرت کا ثبوت ہو گیا اگرچہ سبب یعنی جماع نہیں پایا گیا۔ پس حاصل فرق یہ کہ افطار میں تو جماع حقیقتاً یا ظاہراً ضرور ہے اور رجعت و مصاہرت میں سبب جماع بھی کافی ہے۔

علی ما یاتی فی موضعه انشاء اللہ تعالیٰ۔ چنانچہ اپنے موقع پر یعنی کتاب نکاح و طلاق میں اس کا بیان انشاء اللہ تعالیٰ آتا ہے۔ فہے پس شہوت سے بوسہ بغیر انزال میں سبب جماع ہے نہ جماع تو افطار صوم نہ ہوا۔ اور تصریح گزری کہ لمس یعنی چھونے و مساس کرنے کا حکم مثل بوسہ لینے کے ہے حتیٰ کہ مساس بغیر انزال میں بھی افطار نہیں ہے۔ و لو انزل بقبلة او لمس فعليه القضاء دون الكفارة۔ اور اگر بوسہ لینے یا مساس کرنے کی وجہ سے صائم کو انزال ہوا اس پر روزہ کی قضاء واجب ہے کفارہ نہیں واجب ہے۔

فہے یہاں وہم ہوتا ہے کہ قضاء بوجہ افطار کے اور افطار بوجہ جماع کے اور روزے میں جماع سے چاہیے تھا کہ کفارہ بھی واجب ہو تو امام مصنف نے قضاء واجب ہونے کا اشارہ کیا۔ لوجود معنی الجماع۔ بوجہ معنی جماع پائے جانے کے۔ فہے اور وہ مباشرت سے انزال ہے پس جماع حقیقتاً تو یہ صورت اور معنی دونوں جمع ہوں یعنی مرد و عورت کے خفہ کا اتصال و انزال۔ اور یہ معلوم ہو چکا کہ جماع ہر طرح سے صوم کا منافی ہے۔ و وجود المنافی صومۃ او معنی یکنی لا یجاء القضاء احتیاطاً۔ اور قضاء بطور احتیاط واجب کرنے کے لیے منافی کا یعنی جماع کا وجود کافی ہے خواہ براہ صورت ہو یا براہ معنی ہو۔ فہے تو یہاں جماع بطور معنی موجود ہونے سے قضاء واجب ہوئی۔ و اما الکفارة۔ اور رہا کفارہ۔ فہے تو وہ خاص محدود کامل سزا ہے اس میں احتیاط کی کمی بیشی کو دخل نہیں۔ فتفتقر الی کمال الجنایۃ۔ پس اس کا ثابت ہونا کامل جرم بدعقوبت ہے۔ فہے اور کامل جرم یہ کہ جماع صورت و معنی دونوں سے کامل ہوا اور یہاں صورت نہ ہونے سے شبہ ہو گیا تو کامل جرم نہ رہا تو کفارہ ثابت نہ ہو گا۔ لانها تندرسى بالشبهات بالحدود۔ کیونکہ شبہات کی وجہ سے کفارہ مٹ جاتا ہے جیسے حدود کا حکم ہے۔ فہے یعنی سزائے

سرقہ وزنا وغیرہ کہ شبہہ سے ثبوت نہیں ہوتے ہیں۔

فروع

باندی و غلام کے بوسہ لینے میں یہی حکم ہے۔ صائمہ عورت نے مرد کا بوسہ لیا اگر انزال کی تری دیکھی تو فاسد ہوا اور خالی لذت تو ابو یوسف کے نزدیک فاسد ہے نہ امام محمد کے نزدیک۔ (الزاہدی)۔ چوپایہ کا بوسہ لیا یا فرج چھوئی و انزال ہوا تو روزہ فاسد نہیں۔ (المحیط)۔ ولا باس بالقبلة اذا امن على نفسه۔ اور جو روکا بوسہ لینے میں (اگرچہ شہوت سے ہو حالت روزہ میں) مضائقہ نہیں جب کہ اپنے نفس پر امن ہو۔ اسی الجماع اور الانزال۔ یعنی جماع واقع ہو جانے یا انزال ہو جانے سے امن ہو۔ فسے یعنی اس کو یہ خطرہ نہ ہو کہ بوسہ لینے میں شہوت کے جوش سے جماع یا انزال تک نوبت پہنچے گی۔ پس دونوں باتوں سے اطمینان ہونا چاہیے۔ تاج الشریعہ نے شرح الہدایہ میں کہا کہ "جماع اور انزال" نہیں کہا بلکہ "جماع یا انزال" کہا کیونکہ امام محمد نے جو کہا کہ "اپنی نفس پر امن ہو"۔ تو بعض مشائخ نے کہا کہ مراد جماع سے امن۔ اور بعض نے کہا کہ انزال سے امن ہے۔ مع۔ پس امام مصنف نے اشارہ کیا کہ دونوں میں سے ہر ایک سے اطمینان ہو۔ ویکہ اذا لم يامن۔ اور بوسہ لینا مکروہ ہے جب کہ اس کو امن نہ ہو۔ لان عینہ لیس بظہر۔ کیونکہ خود بوسہ لینا تو فطر نہیں ہے۔ فسے بلکہ بعض لوازم سے یہ فطر ہو سکتا ہے۔ در بما یصیر بقاء قبلة فطر۔ اور بسا اوقات یہ اپنے انجام سے فطر ہو جاتا ہے۔ فسے شلاً بوسہ کی شہوت میں لب چوس کر لعاب نکل گیا یا جوش میں ضبط نہ ہو سکا اور جماع کر بیٹھا یا انزال ہی ہو گیا تو بوسہ لینے میں ایک اس کی ذات کا اعتبار ہے اور دوم اس کے انجام کا اعتبار ہے اور تفصیل یہ کہ۔ فان امن۔ اگر صائم مطمئن ہو یعنی خراب انجام تک نوبت نہ ہوگی۔ يعتبر عینہ۔ واجب لہ۔ تو بوسہ کا صحت اعتبار کر کے صائم کو مباح کیا گیا۔ جیسے صحیحین کی حدیث ام المومنین عائشہ و حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا ہے۔ وان لم يامن۔ اور اگر صائم بے خوف نہ ہو۔ فسے یعنی بد انجام کا خوف ہو۔ يعتبر عینہ و کہہ لہ۔ تو بوسہ لینے کا انجام معتبر کر کے صائم کو مکروہ رکھا گیا۔ فسے چنانچہ ابو داؤد کی حدیث ابو ہریرہؓ میں بڑھے کو اجازت اور جوان کو ممانعت آئی۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ جوان کی جوانی کو بے خوف نہ ہونے کے قائم مقام کر دیا حتیٰ کہ بعض علماء نے ظاہر حدیث کے موافق بڑھے کو اجازت اور جوان کو ممانعت اپنا قول ٹھہرایا۔ و اشافعی اطلق فیہ فی الحالین۔ اور شافعی نے بوسہ لینے میں مطلق جواز رکھا دونوں حالتوں میں فسے خواہ بے خوف ہو یا نہ ہو۔ والحق علیہ ما ذکرنا۔ اور حجت امام شافعی پر وہ دلیل ہے جو ہم نے ذکر کی۔ فسے یعنی خود بوسہ لینا فطر نہیں بلکہ اکثر انجام کو فطر ہو جاتا ہے۔ الخ۔ ع۔ پس بے غولی کی حالت میں اجازت گویا جماع و انزال میں پھنسنے کی اجازت ہے بلکہ حجت حدیث ابو ہریرہؓ ہے جو اوپر گزری لیکن صحیح یہ کہ شافعی نے خلاف نہیں کیا کیونکہ جوان جس سے خوف ہو اس کو بوسہ لینا مکروہ ہے چنانچہ وہ نیز اشافعی میں مصرح ہے (کما فی العینی)۔ والباشرة الفاحشة مثل التقبيل فی ظاہر الروایۃ۔ اور فضیل طور پر بدن ملانا ظاہر الروایۃ میں بوسہ لینے کے مثل ہے۔ فسے یعنی روزے میں اگر مرد و عورت نکلے ہو کر اپنے آلہ و فرج کو اوپر سے ملا دیں تو ظاہر الروایۃ میں یہ خود فطر نہیں بلکہ اگر خطرہ نہ ہو تو مضائقہ نہیں اور اگر خوف ہو تو مکروہ ہے جیسے بوسہ لینے کا حکم ہے۔ وعن محمد۔ اور امام محمد سے نوادر میں روایت

ہے کہ انہ کہ المباشرة الفاحشة۔ امام محمد نے مباشرت فاحشہ کو مکروہ رکھا ہے۔ فسے اور ہی امام ابوحنیفہ سے روایت ہے۔ لانه قل ما تخلو عن الفتنة۔ کیونکہ یہ کمتر فتنہ سے خالی ہوتی ہے۔ فسے بلکہ اکثر یہی کہ جماع یا انزال واقع ہو جاتا ہے۔ ابن ابیہام نے کہا کہ یہی وجہ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسی پر اس زمانہ میں فتویٰ دیا جاوے۔ بلکہ اوپر گزرا کہ فحش طور پر بوسہ لینا یعنی لب چوسنا بھی مکروہ ہے۔ م۔ دو دخل حلقہ ذباب۔ اور اگر صائم کے حلق میں کھٹی گھس گئی۔ دھو ذاکر لصومہ۔ حالانکہ اس کو اپنا روزہ یاد ہے۔ فسے یعنی نسیان کی صورت نہیں ہے۔ لم یفطر۔ تو روزہ افطار نہ ہوگا۔ فسے یہ حکم استحسان ہے پس مسئلہ میں تین باتیں ملحوظ ہیں اول یہ کہ کھٹی یعنی ایسی چیز جس سے بچاؤ مشکل ہے دوم داخل ہونا یعنی خود گھس جانا کیونکہ داخل کرنا مفطر ہے۔ سوم روزہ یاد ہو کیونکہ بھول میں تو داخل کرنا بھی مفطر نہیں اگرچہ گھنائی مکھی کے سوائے پاکیزہ طعام ہو۔ اور واضح ہو کہ منہ سے نیچے جو چیز قابل افطار ہو نیچے وہ روزہ فاسد کرتی ہے لہذا اس مسئلہ میں فرمایا۔ وفي القياس يفسد صومه لو وصل الفطر الى جوفه وان كان لا يتغذى به كالتراب والحصاة۔ اور قیاس کی دلیل میں تو روزہ فاسد ہوگا بوجہ پونچ جانے مفطر چیز کے اس کے جوف تک اگرچہ ایسی چیز ہو جس کے ساتھ غذا حاصل نہیں کی جاتی مانند خاک و کنکری کے۔ فسے حتی کہ ان دونوں سے افطار ہو جاتا ہے اور لائق غذا نہ ہونے کا اثر تو عمری صورت میں کفارہ نہ ہونے میں ہے۔ وجہ الاستحسان انہ لا يستطيع الاحتراز عنه۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ کھٹی سے بچاؤ کی گنجائش نہیں ہے۔ فسے اور جو بات کہ استطاعت سے باہر ہو تو ہم کو قطعی آیت سے معلوم ہو چکا کہ وہ حکم بندگی میں مقصود نہیں ہوتی ہے لہذا ہم نے جان لیا کہ صوم میں بھی یہ مقصود نہیں کہ کھٹی داخل نہ ہونے پاوے۔ م۔ فاشبہ الغبار والدخان۔ تو کھٹی دھوئیں وغبار کے مشابہ ہو گئی۔ فسے چنانچہ غبار و دھواں بے اختیار ناک و منہ کی راہ سے داخل ہو جاتے ہیں اور بالاجماع روزہ نہیں ٹوٹا کیونکہ احتراز ممکن نہیں۔ پس کھٹی بھی انہیں سے مشابہ ہے۔ م۔ اگر صائم نے کھٹی لے کر نکل لی تو روزہ ٹوٹ گیا مگر قضا واجب ہے نہ کفارہ۔ (شرح الطحاوی)۔ اگر حقہ و تمباکو کا دھواں داخل کیا تو روزہ ٹوٹ گیا۔ (اشامی)۔ اور چونکہ غذا کی جنس سے نہیں تو کفارہ واجب نہ ہوگا یہی میرے نزدیک حق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور واضح ہو کہ حقہ و تمباکو بقول صحیح ایسے مباحات سے ہے کہ اس کا ترک بہتر ہے اور اسی پر فتویٰ ہونا چاہیے۔ عموم الابتلاء۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ واختلفوا في المطر والثلج۔ اور مشائخ نے مینہ و برف میں اختلاف کیا۔ فسے جب کہ یہ دونوں صائم کے بغیر اختیار جوف میں داخل ہو جاویں۔ والا صح انہ یفسد۔ اور اصح یہ کہ ان میں سے ہر ایک کا روزہ مفسد ہے۔ فسے یہ قول عامہ مشائخ۔ ع۔ یہی صحیح ہے۔ (الظہیری)۔ لا مکان الامتناع عنه اذا اداہ خیمۃ او مقف۔ بوجہ اس سے احتراز ممکن ہونے کے جب کہ صائم کو کوئی خیمہ یا چھت اپنے سایہ میں جگہ دے۔ فسے یعنی جب ایسے سایہ میں بچاؤ ممکن ہو تو معلوم ہو گیا کہ مینہ و برف ایسی چیز نہیں کہ جس سے عہ بقول صحیح اشدہ ہے کہ بہت تحریمی کا قول ضلالت ہے تو حرام ہونے کا قول باطل اور تفصیل اس کی رسالہ مولانا بحر العلوم اور رسالہ خانم ملائے فرنگی محل سے معلوم ہو سکتی ہے ۱۲۔

بچاؤ آدمی کی وسعت سے ہر طرح باہر ہو تو معلوم ہوا کہ ان میں حکم شرعی اصلی احتراز پر متعلق ہے اور وہ دھویں وغبار کے مانند نہیں ہے۔ اس تقریر سے یہ دہم ہو گیا کہ امام مصنف نے امکان احتراز کی قید لگائی کہ جب خیمہ میں یا چھت کے نیچے جگہ ملے تب ہے لہذا جب یہاں جگہ نہ ملی مثلاً مسافر جنگل میں رواں ہو تو اس وقت احتراز ممکن نہیں پس مینہ و برف مفسد نہ ہونا چاہیے۔ عجب کہ ہمارے کتب خانہ محقق ابن الہمام نے یہ دہم پیش کیا۔ حالانکہ امام مصنف کی مراد اس کلام سے صرف یہ ثابت کرنا کہ مینہ و برف ان چیزوں میں نہیں جو آدمی کی وسعت سے باہر ہوتے ہیں تو پھر ان کا حکم ان چیزوں کے مثل ہوا جن سے اساک واجب ہے۔ (فاصلہ فائدہ دقیق نافع بم)۔ آنسو یا عرق پیشانی کے ایک دو قطرہ داخل ہوئے تو مفسد نہیں اور اگر بہت ہوں کہ نمکینی طاق میں پاوے تو روزہ فاسد ہوا۔ (کمانی الخزانہ)۔ لیکن سیکر نزدیک تو ایک قطرہ سے بھی اگر نمکینی پاوے تو فاسد ہوگا جیسا کہ فتاویٰ قاضی خاں کے اطلاق سے ظاہر ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ خزانہ کی روایت موافق فتاویٰ خلاصہ ہے اور قطرہ دو قطرہ تابع ریق ہے تو اس کے حق میں داخل ہونا اصلی نہیں بلکہ ریق میں اصلی ہے بخلاف اس کے جب کہ کثیر ہو لہذا خلاصہ میں کہا کہ تمام منہ میں نمکینی پاوے تو اس وقت ریق پر غالب یا مساوی و اصل ہے پس صحیح قول خلاصہ ہے۔ م۔ اگر مینہ کا پانی منہ میں آیا پس وہ اس کو نگل گیا تو کفارہ لازم ہوگا۔ اگر دانتوں سے خون نکل کر حلق میں داخل ہوا پس اگر ریق کے برابر ہے تو فاسد ہوا ورنہ نہیں۔ (الخلاصہ)۔ اگر ناک سے رینٹ کو حلق میں کھینچ کر عمداً نگل گیا تو افطار نہیں ہے جیسے تھوک ہے۔ اگر تھوک منہ سے باہر ہوا پھر اس کو منہ میں لے کر جوف میں داخل کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر منہ سے نکلنے میں ہنوز تارنیں ٹوٹا تھا تو افطار نہیں۔ (الظہیریہ)۔ اور اگر تار ٹوٹ گیا تھا تو افطار ہے مگر کفارہ نہیں جیسے غیر کا تھوک نکلنے میں ہے۔ (الفتح)۔ اگر محبوب کا تھوک نکلا تو قضاء مع کفارہ لازم ہے۔ (المحیط ف)۔ اگر کلی کے بعد منہ میں تری باقی ہو اس کو تھوک کے ساتھ نگل گیا تو افطار نہیں ہے۔ (محیط السرخسی)۔ اگر خون کھا گیا تو ظاہر الروایۃ قضاء ہے نہ کفارہ۔ (الظہیریہ)۔ ابریشم کا کام کرنے میں تار منہ میں لیا کہ اس کے رنگ سے تھوک اسی رنگ کا ہو گیا پھر روزہ یاد ہونے کے باوجود اس کو نگل گیا تو فاسد ہو گیا۔ (الخلاصہ ص ۶۱) دیواکل لحما بین اسنانہ فان کان قليلا۔ اور اگر دانتوں کے درمیان گوشت کا جو ریشہ چپٹ رہا تھا وہ کھا گیا پس اگر وہ قلیل ہے۔ فے یعنی چنا برابر سے کم ہو۔ لم یفطر۔ تو افطار نہ ہوگا۔ فے اگر چہ عمداً کھا جاوے۔ (کمانی الجامع الصغیر)۔ وان کان کثیرا۔ اور اگر بہت ہو۔ فے یعنی چنا برابر یا زیادہ ہو۔ یفطر۔ تو افطار ہو جائے گا۔ وقال زفر یفطر فی الوجہین۔ اور زفر نے فرمایا کہ دونوں صورتوں قلیل و کثیر میں افطار ہو جائے گا۔ فے کیونکہ اس نے باہر سے کھا یا ہے۔ لان النعم لہ حکم انظار۔ اس لیے کہ منہ کے واسطے باہر کا حکم ہے۔ حتی لا یفسد مومہ بالمضمضة۔ حتی کہ کلی کرنے سے اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ فے پس اگر منہ خارج بدن نہ ہوتا تو کلی کا پانی اندر داخل کرنے سے افطار ہو جاتا ہے۔ اور باہر سے خواہ قلیل کھاوے یا کثیر بہر صورت افطار ہو جاتا ہے۔ ولنا ان القلیل تابع لاسنانہ بمنزلة ريقہ۔ اور ہماری محبت یہ ہے کہ مکمل اس کے دانتوں کا تابع

یعنی دانتوں کے ساتھ رہا کرتا ہے بمنزلہ اس کے تھوک کے فے تو قلیل میں کوئی چیز نگلنا صادق نہ ہوا۔ بخلاف الکثیر۔ برخلاف کثیر کے۔ فے کہ اس کا وہاں ٹھکانا نہیں۔ لانہ لا یبقی فیما بین الاسنان۔ کیونکہ وہ دانتوں کے درمیان باقی نہیں رہتا ہے۔ فے بلکہ عارضی طور پر رکھا ہوا ہے جس کو اس نے لے کر باہر سے کھالیا۔ تقریر سے ظاہر ہوا کہ منہ کا ظاہر بدن معتبر ہونا جیسا زفر نے کہا خود ہم کو بھی مسلم ہے بلکہ ہم کو بھی دلیل پوری کرنے کے لیے اس کا ثابت کرنا ضرور ہوتا لہذا زفر کی دلیل میں ثابت کر کے اسی پر اکتفا کر لیا پھر خلاصہ جواب زفر کا یہ ہوا کہ ہاں منہ خارج بدن ہے مگر قلیل جب کہ دانتوں سے لیا تو تابع ہونے سے اس پر نگلنا صادق نہ آیا بخلاف کثیر کے۔ م۔ واصل مقدار الحمۃ۔ اور حد فاصل قدر دانہ چنا ہے۔ فے یعنی چنا برابر کثیر ہے بقدرینہ قول مابعد کہ۔ وما دونہا قلیل۔ اور جو حصہ سے کم ہو وہ قلیل ہے۔ فے اور یہی صدر الشہید نے ذکر کیا۔ ع۔ اور شیخ ابو نصر الدبوسی نے کہا کہ جس کے نگلنے میں ریق کی حاجت ہو وہ کثیر ورنہ قلیل ہے اور یہ بھی خوب ہے معف۔ اقول یہ اُن چیزوں میں جو رقیق پانی کی طرح نہ ہوں اور جو ایسی رقیق ہو تو کلام فقہاء سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ ان میں داخل ہونا صادق آوے جب کہ ریق سے برابر یا غالب ہوں۔ م۔ یہ سب اُس وقت کہ یہ چیز دانتوں سے حلق میں لے گیا۔ وان اخراجه۔ اور اگر اس چیز کو نکال لیا۔ واخذہ بیدہ اور ہاتھ میں لے لیا۔ فے یعنی اپنے قابو میں کر لیا۔ ثم اكلہ۔ پھر اس کو کھالیا۔ ینبغی ان یفسد صومہ۔ تو لائق یہ کہ اس کا روزہ فاسد ہو جاوے۔ فے اگرچہ وہ قلیل ہو۔ کما روی عن محمد ان الصائم اذا ابتلع ستمۃ بین اسنانہ لا یفسد صومہ۔ چنانچہ امام محمد سے روایت ہے کہ صائم نے جب دانہ تل کو دانتوں کے درمیان سے نگل گیا تو اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا۔ فے خواہ تل ہو یا بقدر تل ہو۔ ولو اكلہ ابتداء یفسد صومہ۔ اور اگر تل کو ابتداء کھالیا تو روزہ فاسد ہوگا۔ فے اور مختار یہ کہ کفارہ واجب ہوگا۔ (العنایتہ القاضیہ)۔ یہی اصح ہے۔ (محیط السرخسی)۔ یہ اس وقت کہ چبا یا نہ ہو۔ ولو مضغہا لا یفسد لانہا تتلاشی۔ اور اگر اس دانہ تل کو ابتداء چبا کر نگلا تو روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ وہ پراگندہ ہو جائے گا۔ فے تو اس پر داخل ہونا صادق نہ ہوگا بلکہ اگر گپیوں کا دانہ چبا کر نگلا تو بھی فاسد نہ ہوگا بوجہ پراگندہ ہونے کے۔ (کافی قاضیہ)۔ لیکن اگر دانہ تل چبانے کی صورت میں اس کا مزہ حلق میں ظاہر ہو تو فاسد ہوگا۔ (الکافی)۔ اور یہ مزہ پانے کی شرط خوب ہے تو ہر قلیل کے چلنے میں ہی اصل ہونا چاہیے۔ (الفتح)۔ میں کہتا ہوں کہ یہ قید صرف داخل کرنے کے معنی پر ہے تو جب مزہ ظاہر ہوا تو داخل کرنا اس پر صادق آگیا لیکن رقیق چیزیں مانند آنسو و پسینے کے اس کا اعتبار نہیں ہے۔ کما مزم۔ و فی مقدار الحمۃ۔ اور واضح ہو کہ چنا برابر مقدار میں۔ فے جب کہ دانتوں میں سے نگل گیا۔ علیہ القضاء دون الکفارة۔ صائم پر صرف قضاء واجب ہے کفارہ نہیں عند ابی یوسف۔ یہ ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ فے یہی اصح ہے (الخلاصہ)۔ وعند زفر علیہ الکفارة ایضا لانہ طعام متغیر۔ اور زفر کے نزدیک اس پر کفارہ بھی واجب ہے اس لیے کہ یہ چیز بگڑا ہوا طعام ہے۔ فے اور طعام عمدہ کھانے میں کفارہ ہے اور یہ مقدار تو بالاتفاق قدر کثیر ہے

ولابی یوسف انہ یعافہ الطبع۔ اور ابو یوسف کے واسطے حجت یہ کہ یہ ایسی چیز ہے کہ طبیعت اس کو مکروہ رکھتی ہے۔ جسے یعنی کہناتی ہے جسے سڑا گوشت تو طعام کی پوری صفت کہاں رہی پس کفارہ ساقط ہے۔ اعتراض ہوا کہ بدبو دار گوشت میں تو کفارہ واجب ہے۔ اور تحقیق المقام یہ ہے کہ جس نے چنا برابر گوشت نکلا دیکھا جاوے کہ اگر اس کی طبیعت اس سے گھن کرتی ہے تو امام ابو یوسف کے قول پر فتویٰ ہو اور اگر اس شخص کو اس کا کچھ اثر نہ ہو تو زفر کا قول لیا جاوے اسی واسطے کہا گیا کہ مفتی کی صفت چاہیے کہ لوگوں کے احوال سے واقف ہو اور ایک طرح کا اجتہاد رکھتا ہو (الفتح) صائم نے دوسرے کے واسطے نغمہ چبایا تھا اس کو نگل گیا تو ظاہر الروایۃ میں قضاء نہ کفارہ (الوجیز)۔ اگر منہ میں لقمہ تھا اس وقت فجر طلوع ہو گئی پھر اس کو نگل گیا یا نوالہ روٹی کھانے کے لیے چبائی حالانکہ اس کو روزہ یا دنہیں پھر یاد آیا پھر اس کو نگل گیا تو بعض مشائخ نے کہا کہ اگر نوالہ نکلنے سے پہلے اس کو نگل گیا تو اس پر کفارہ واجب ہے اور اگر نکال کر پھر کھا لیا تو اس پر کفارہ نہیں ہے اور یہی صحیح ہے (القاضی خاں)۔

فان ذرعا القتی لم یفطر۔ پھر اگر اس کو قے امندی تو افطار نہ ہوگا جسے یعنی جب کہ بے اختیار قے ہو گئی جسے روزہ بھول کر قے کرنے میں افطار نہیں م۔ اور یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے۔ ابن المنذر نے کہا کہ جمہور علماء کا بھی قول ہے۔ مع۔ بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم من قار فلا تقار علیہ ومن استقار عامدا فعلیہ القضاء۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جس کو قے ہوئی اس پر قضاء نہیں ہے اور مس نے عمدائے قے کی تو اس پر قضاء واجب ہے۔ سے اس کو ہشام بن صان نے محمد بن سیرین من ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ مرفوع حدیث روایت کیا۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن اور حاکم نے کہا کہ بغیر بخاری و مسلم یہ حدیث صحیح ہے۔ اور دارقطنی نے کہا کہ سب راوی ثقہ ہیں۔ مفع۔ لیکن امام بخاری نے کہا کہ میری رائے میں یہ حدیث محفوظ نہیں۔ یہ قول شاید اس وجہ سے کہ جس کا ترمذی نے اشارہ فرمایا کہ راوی عیسیٰ بن یونس منفرد ہے۔ ابن ابیہام نے کہا کہ اول تو وہ ثقہ ہے۔ دوم منفرد نہیں بلکہ جعفر بن غیاث نے متابعت کی۔ کما رواہ ابن ماجہ۔ پھر جو طحاوی نے حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قے کی پس افطار کیا صوم نفل میں اور یہی معنی ابن ماجہ میں بھی تو محمول ہے کہ ہنوز شروع نہ کیا تھا یا بوجہ ضعف لاحق ہونے کے افطار کر دیا۔ مفع۔ ویستوی فیہ ملائعہ فمادونہ۔ اور اس میں منہ بھرتے اور اس سے کم دونوں برابر ہیں سے کیونکہ حدیث میں کوئی تفصیل نہیں بلکہ مطلق حکم ہے م۔ اور مسند میں تمام صورتیں یہ نکلتی ہیں کہ قے یا امندی یا اس نے عمدائے گرائی۔ پھر امندی یا بھر منہ ہوئی یا کم۔ اسی طرح عمدائے گرائی ہوئی بھی بھر منہ یا کم گرائی۔ اور ہر ایک ان چار قسم میں سے تین حالت سے خالی نہیں یا تو باہر نکل پڑی یا پھر اندر لوٹ گئی یا صائم نے نود اندر لوٹائی۔ تو بارہ صورتیں پیدا ہوئیں۔ پھر اگر امندی دبا ہر نکل پڑی خواہ بھر منہ سے قول ایک طرح کا اجتہاد الخ یہ تصریح ہے کہ اجتہاد کسی وجہ سے اب بھی باقی ہے اور بعض تفہیم ہی نہیں بر خلاف بعض لوگوں کے جنہوں نے تظہیر کر لیا کہ اجتہاد بالکل جمیع وجہ سے منقطع ہو چکا حالانکہ یہ علم سوائے حق تعالیٰ کے کسی کو نہیں ہو سکتا ہے جیسا کہ مولانا جبرائیل نے کہا ہے ۱۲

ہو یا کم ہو افطار نہیں۔ بدلیل اطلاق حدیث۔ اور اگر لوٹ گئی حالانکہ اس کو روزہ یاد ہے تو قلیل ہے یا کثیر ہو امام محمدؒ کے نزدیک روزہ فاسد نہیں۔ اور یہی صحیح ہے۔ ظافراً لثانی۔ اور اگر اس نے لوٹائی پس اگر بھرم نہ ہو تو بالاتفاق فاسد ہوا اور اگر کم ہو تو ابو یوسفؒ کے نزدیک فاسد نہیں اور یہی مختار ہے۔ خلافاً لثانی۔ اور جب اس نے عمدائے کی پس اگر باہر نکل پڑی تو دیکھو کہ اگر منہ بھر ہو تو بالا جماع روزہ فاسد ہوا اور اگر کم ہے تو ابو یوسفؒ کے نزدیک فاسد نہیں اور یہی بعض مشائخ کا مختار ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک فاسد ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ (کمان الکافی)۔ پھر اگر کم ہونے میں تھے خود لوٹ گئی تو ابو یوسفؒ کے نزدیک افطار نہیں اور اگر اس نے لوٹائی تو ابو یوسفؒ سے ایک روایت میں افطار اور دوم میں نہیں ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک لوٹنے و لوٹانے سب میں فاسد ہے۔ اور باقی صورتیں یعنی بھرم نہ عمدائے کرنے کی صورت میں لوٹ گئی یا لوٹائی کچھ نہیں نکلتی کیونکہ اس سے پہلے روزہ فاسد ہو چکا۔ یہ تلخیص الفح ہے اور تحریر دلائل کو امام مصنفؒ کے کلام سے سمجھو کہ حدیث میں تھے ہو وقتے کرنا لمکور ہے۔ اور مصنفؒ نے کہا کہ اس میں بھرم نہ اور اس سے کم دونوں برابر نکلتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ جو تھے خود باہر نکل پڑے خواہ بھرم نہ ہو یا کم ہو فاسد نہیں کرتی اور جو تھے کہ عمدائے نکالی خواہ بھرم نہ ہو یا کم ہو فاسد کرتی ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ باقی رہیں لوٹنے و لوٹانے کی صورتیں تو فرمایا فلو کان ملاء الفم فسدت عند ابی یوسف لانہ خارج حتی ینتقض بہ الطہارۃ وقد دخل۔ پھر اگر بے اختیاری تھے اندر لوٹ گئی اور وہ بھرم نہ تھی تو ابو یوسفؒ کے نزدیک روزہ فاسد ہو گیا کیونکہ وہ خارج ہے حتیٰ کہ اس کی جہت سے وضو لوٹ جاتا ہے اور حال یہ کہ یہی خارج پھر داخل ہو گئی۔

وعند محمد لا یفسد لانہ لم توجد صومۃ الفطر وهو الاتباع وکذا معناه۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک روزہ فاسد نہ ہو گا کیونکہ فطر کی صورت نہیں پائی اور وہ نکل لینا۔ اور یوں فطر کے معنی بھی نہیں پائے گئے۔

فے اور وہ غذا کھانا۔ لانہ لا یتعنی بہ عادیۃ۔ کیونکہ عادت میں تھے کے ساتھ غذا نہیں کی جاتی ہے۔ پس جب فطر ازراہ صورت یا معنی کسی طرح موجود نہ ہوا تو روزہ فاسد نہ ہو گا اور کہا گیا کہ یہی صحیح ہے۔ ع۔ وان عاد فسدت بالاجماع لوجود الادخال۔ والاتباع۔ بعد الخروج یتحقق صومۃ الفطر۔ اور اگر بے اختیاری منہ بھر تھے کو صائم نے خود لوٹا یا تو بالا جماع روزہ فاسد ہوا کیونکہ بعد نکلنے و خارج ہونے کے اُس کی طرف سے داخل کرنا و نکلنا پایا گیا تو فطر کی صورت متحقق ہو گئی۔ فے یعنی نکلنا خارج سے اگرچہ فطر کے معنی یعنی غذا کھانا متحقق نہ ہوئے۔ یہ سب تو منہ بھر کی صورت میں ہے

وان کان اقل من ملاء الفم۔ اور اگر بے اختیاری تھے بھرم نہ سے کم ہو۔ فعاد لم یفسد صومه۔ پھر وہ لوٹ گئی تو اس کا روزہ فاسد نہ ہو گا۔ فے اس میں دونوں کا اتفاق ہے۔ لانہ غیر خارج۔ کیونکہ نہ تو وہ خارج ہے۔ فے جو ابو یوسفؒ کی اصل ہے۔ ولا صنع له فی الادخال اور نہ صائم کا کوئی اختیاری فعل اس کے داخل کرنے میں ہے۔ فے جو امام محمدؒ کی اصل ہے۔ وان اعاد فکذلک عند ابی یوسف لعدم الخروج۔ اور اگر یہ قلیل اس نے خود لوٹائی تو بھی ابو یوسفؒ کے نزدیک یوں ہے

یعنی افطار نہیں بوجہ خروج نہ ہونے کے۔ فے یہی مختار و صحیح ہے۔ ف۔ وعند محمد یفسد صومه

لوجود الصنع منه فی الادخال۔ اور امام محمد کے نزدیک روزہ فاسد ہوگا بوجہ صائم کا فعل پائے جانے کے داخل کرنا متحقق ہوا تو فطر کی صورت ہوگئی۔ جواب یہ کہ داخل کرنا جب ہوتا کہ وہ قلیل قے حکماً خارج ٹھہرتی حالانکہ شرع نے اس کو خارج نہیں ٹھہرایا چنانچہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا تو جب خارج نہ ٹھہری تو داخل کرنا بھی نہ ہوا۔ م۔ فان استقاء عمدا مملو فیہ فعلیہ انقضاء۔ اور اگر اس نے عمداً قے کی حالانکہ بھرمنہ ہے تو اس پر قضاء واجب ہے۔ فے پس نسیان صوم میں اپنے قصد سے قے کرنا بھی مفطر نہیں مانند کھانے پینے کے۔ اور بھرمنہ کی قید اس واسطے لگائی کہ یہ مسئلہ اتفاقی ہو جاوے کیونکہ بھرمنہ عمداً یا د میں قے کرنا بالاتفاق روزہ توڑتا ہے۔ لہذا دینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ فے کیونکہ اس میں مطلقاً عمداً قے سے قضاء ہے پس بھرمنہ تو ناقض ہوگی حالانکہ قیاس اسی حد تک پہنچتا ہے کہ افطار تو کوئی چیز داخل کرنے سے ہوتا ہے پھر قے خارج کرنے سے نہ ہونا چاہیے جیسے پیخانہ پیشاب خارج کرنے سے افطار نہیں ہوتا تو قیاس یہیں تک رہ گیا حالانکہ نص سے معلوم ہوا کہ عمداً قے گرانے سے افطار ہو جاتا ہے۔ والقیاس متروک بہ۔ اور نص کے مقابلہ میں قیاس متروک ہے۔ فے تو ہم نے نص پر عمل کیا۔ پھر جب عمداً افطار کیا تو کفارہ واجب ہونا چاہیے۔ حالانکہ فرمایا۔ دلا کفارة لعدم الصومۃ۔ اور کفارہ واجب نہیں بوجہ صورت فطر نہ ہونے کے۔ فے یعنی کچھ خدا داخل کرنا میرے نزدیک یوں کہنا بہتر تھا کہ قے نکالنے میں افطار بخلاف قیاس ہے اور جب خلاف قیاس ہو تو نص پر بغیر کسی بیشی کے عمل لازم ہے اور یہاں نص میں صرف یہ وارد کہ اس پر قضاء واجب ہے تو ہم اس سے کمی نہیں کر سکتے اور نہ اس پر زیادہ کر کے کفارہ لازم کر سکتے ہیں۔ م۔ بالجملة عمداً بھرمنہ قے نکالنے میں بالاتفاق قضاء بغیر کفارہ ہے۔ وان کان اقل من ملأ الفم فکذلک عند محمد۔ اور اگر عمداً نکالی ہوئی قے منہ بھر سے کم ہو تو بھی امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہے۔ فے کہ قضاء واجب ہے نہ کفارہ۔ لاطلاق الحدیث۔ بدلیل اطلاق حدیث کے فے کیونکہ حدیث میں قضاء اس پر جس نے عمداً قے نکالی تو یہ شامل ہے کہ خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو۔ اور فتح وغیرہ میں مذکور ہو چکا کہ یہی ظاہر الروایۃ بھی ہے۔ وعند ابی یوسف لا یفسد لعدم الخناج حکماً۔ اور ابو یوسف کے نزدیک روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ حکم شرع میں اس قلیل کو خارج نہیں ٹھہرایا گیا۔ فے اسی جہت سے قلیل قے نکالنے یا نگلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ زلیعی نے تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق اسی کو صحیح کہا لیکن یہ ظاہر الروایات کے مخالف ہے۔ (کمانی الفتح)۔ اور حاصل یہ کہ حدیث میں استقاء عمداً میں بہ مقصود ظاہر کہ اس نے عمداً قے کو خارج کیا ہو اور جب قلیل کو حکم خروج نہیں تو گویا اس نے عمداً کچھ قے نہیں نکالی۔ لیکن مخفی نہیں کہ شارع کے اطلاقات عرف پر ہیں اور عرف و حقیقت میں قلیل قے کے حق میں نکالنا ضرور صادق تو حقیقت کو چھوڑ کر ایک مخفی اجتہادی معنی لگانا محقق الاول کے موافق نہیں جائز ہے پس صحیح وہی جو ظاہر الروایۃ میں ہے۔ فانہم والله تعالیٰ اعلم۔ م۔ جب معلوم ہوا کہ ابو یوسف کے نزدیک اس جہت سے قلیل مفسد نہیں کہ گویا خروج ہی متحقق نہیں ہوا۔ تو متفرع ہوتا ہے کہ اگر عمداً قے قلیل منہ تک نکالی۔ ثم عاد۔ پھر وہ لوٹ گئی۔ لیس یفسد عند

لعدم سبق الخراج۔ تو وہ بھی ابویوسف کے نزدیک روزہ کی مفسد نہ ہوگی کیونکہ نکلنا سابق نہیں ہو چکا۔ فسے تاکہ لوٹ جانے میں داخل ہونا قرار پائے۔ وان اعادہ۔ اور اگر اس نے خود اس قلیل کو لوٹا یا۔ فعنه انه لا یفسد لما ذکرنا۔ تو ابویوسف سے ایک روایت یہ کہ روزہ کے مفسد نہ ہوگی بوجہ اس کے جو ہم نے ذکر کیا۔ فسے کہ خروج ہی نہیں ہوا تھا جس پر داخل ہونا صورت نظر ہو وعنه انه یفسد۔ اور ابویوسف سے دوسری روایت یہ کہ وہ روزہ کی مفسد ہوگی۔ فالحقہ بملاذ الفم۔ تو ابویوسف نے اس کو منہ بھرتے نکالنے میں ملا دیا۔ لکثرة الصنع۔ بسبب فعل کے کثیر ہونے کے۔ فسے یعنی قے کرنا پھر طق میں اس کو لوٹانا فعل اختیاری کثیر ہو گیا۔ تو گویا اس نے مکرر قے قلیل نکالی جو کثیر ہو گئی۔ یہ ابویوسف کے نزدیک ہے ورنہ خزائن الاکل میں ہے کہ اگر کئی جلسہ میں یا صبح و دوپہر و قریب غروب کے عداً قے نکالی جو مل کر منہ بھرے تو روزہ قضاء کرنا لازم نہیں ہے۔ اور نہر الفائق میں ہے کہ صائم کو قے ہوئی یا عداً قے کی خواہ بھر منہ یا کم خواہ نکل پڑی یا لوٹ گئی یا اس نے لوٹائی۔ اصح قول پر کسی صورت میں افطار نہیں ہوا سوائے اس کے کہ جب لوٹائی یا بھر منہ قے عداً کی ہو۔ و۔ اقول ظاہر الروایۃ میں جب کہ عداً قے کی خواہ بھر منہ ہو یا کم ہو اور یہی اظہر ہے۔ والشداعلم ب۔ پھر واضح ہو کہ یہ سب حکم اس وقت کہ قے طعام یا پانی یا ترہ (بلغم ۱۲) ہو۔ اور اگر بلغم ہو تو ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک وہ روزے کا مفسد نہیں اور ابویوسف کے نزدیک اگر منہ بھر ہو تو مفسد ہے اور یہی قول بہتر ہے کیونکہ افطار تو عداً قے نکالنے پر ہے خواہ بلغم ہو یا اور چیز ہو بخلاف وضو ٹوٹنے کے کہ وہ نجس نکلنے پر ہے حالانکہ نکلنے پر افطار نہیں اگرچہ نجس ہو۔ صم۔ ومن ابتلع الحماة ادا الحدید افطر۔ اور جو شخص صائم کہ نکل گیا کنکری دلو ہے کو تو افطار ہو گیا۔ لوجود صورة الفطر بوجہ فطر کی صورت پائے جانے کے۔ فسے اور وہ کسی چیز کو جوف میں داخل کرنا حالانکہ اس سے احتراز ممکن ہے۔ ولا کفاسۃ علیہ۔ اور اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا۔ لعدم المعنی۔ بوجہ معنی فطر نہ ہونے کے فسے اور وہ ایسی چیز کھانا جس سے نفع غذا یا دوا ہے۔ ثم۔ اور یہی قول مالک ہے۔ ع۔ (فساوع۔ جن چیزوں میں مانند کنکر دلو ہے کے قضاء ہے نہ کفارہ)۔ اصل یہ کہ ہر ایسی چیز جس سے ازراہ عادت کے غذا یا دوا کوئی نہیں کی جاتی اس کے نکلنے سے صرف قضاء ہے اور کفارہ نہیں ہے جیسے خاک و مٹی۔ (انتبہین)۔ سوائے گل ارمنی وغیرہ ایسی مٹی کہ جو دوا میں کھائی جاتی یا کاسی مٹی جو پختہ کر کے بعضی عورتیں کھاتی ہیں تو ان میں کفارہ بھی ہے۔ (خزائن المفتین)۔ لیکن مٹی و خاک کا غبار جو ہوا یا جانوروں کے پاؤں وغیرہ سے اڑ کر صائم کے حلق میں جاوے اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا جیسے بچکی وغیرہ کا غبار اور دواؤں کے کوٹنے وغیرہ کا اور دھواں داخل ہونے سے نہیں ٹوٹتا۔ (السراج)۔ اور مانند کنکر و مٹی کے بغیر کفارہ کے افطار کرنے والی چیزیں خرم وغیرہ کی گھٹلی اور روٹی اور گھاس و کاغذ ہے۔ (الخلاصہ)۔ اور کچی سفر جل بغیر ابالی ہوئی اور جوز رطب ہے۔ (النہر)۔ اور جوز خشک و لوز خشک اور ثابت اندام چھلکے کے اور انار مع چھلکے کے (الخلاصہ)۔ پس لوز رطب میں کفارہ ہے اور سیب مثل نور کے اور انار و اندام مثل جوز کے ہے۔ ف۔ اور پستہ رطب اور پستہ خشک بھی

جب کہ پورا نکل جاوے بغیر چبانے کے اور عامہ مشائخ کے نزدیک اگرچہ اس کا سر پھٹا ہوا ہو (القاضی خاں)۔ اور خریرہ کا چھلکا جب کہ خشک ہو یا تازہ ایسی حالت پر کہ اس سے گھن آوے۔ بخلاف اس کے جب کہ تازہ ایسا نہ ہو کہ گھن آوے تو کفارہ بھی ہوگا۔ (الظہیریہ) کچے امرود اور گولر و بیر کا بھی حکم ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم بم۔ اور ازرو و جاورس کھانے میں کفارہ نہیں ہے۔ (الذخیرہ) میں کہتا ہوں کہ ہمارے دیار میں جوار و باجرہ کچا کھانے میں گنواروں کو پاک نہیں ہے۔ پس فتویٰ میں شامل ہوگا۔ م۔ مسور و ماش و مونگ میں کفارہ نہیں۔ (الزاہدی)۔ اگر سر دھونے کی مٹی کھائی تو روزہ فاسد ہے اور اگر اس شخص کو ایسی مٹی کھانے کی عادت ہو تو کفارہ بھی لازم ہوگا۔ (الظہیریہ)۔ ہلیلہ چوسا کہ مٹو کے طق میں اُترا تو روزہ فاسد نہیں۔ اور اگر ہلیلہ کا کچھ جرم بھی اُترا تو فاسد ہوا۔ (الظہیریہ)۔ اور اگر شکر چوسی تو نکلنے پر کفارہ لازم ہے۔ (محیط السرخسی)۔ مثل کنکری کے جب کہ نیزہ یا تیر یا بندوق کی گولی پیٹ میں رہ گئی تو مفسد ہے۔ اگر ان کا کوئی کنارہ باہر کور ہا ہو تو روزہ فاسد نہیں۔ (الشیبانی) اگر ڈورے میں بانڈہ کر گوشت نکل گیا پھر اگر اُسی ساعت نہ کھینچا بلکہ چھوڑا تو روزہ فاسد و کفارہ لازم ہے اور اگر اسی وقت کھینچ لیا تو فاسد نہیں (البدائع ف)۔ مگر جب کہ اس کا کوئی جزو اندر رہ گیا ہو تو فاسد ہے۔ (الفتح)۔ لکڑی کا کنارہ نکلا اور دوسرا کنارہ ہاتھ میں ہے پھر نکال لے تو فاسد نہیں اور اگر کل نکل گیا تو فاسد ہوا۔ (الخلاصہ)۔ اپنی انگلی اپنی مقعد میں یا عورت نے اپنی فرج میں داخل کی تو فاسد نہیں یہی مختار ہے مگر جب کہ انگلی پانی یا تیل سے تر ہو۔ (الظہیریہ)۔ یہ سب اس وقت کہ روزہ یاد ہونے کی حالت میں ایسا ہوا تب فاسد ہوگا اور اگر سہواً ہو تو روزہ بھی فاسد نہیں ہے اس کو یاد رکھنا چاہیے۔ (الزاہدی ہ)۔ ومن جامع فی احد السبیلین۔ اور جس صائم نے کہ دو راہوں میں سے کسی میں جماع کیا۔ منہ خواہ فرج میں جو محل حلال ہے اور خواہ مقعد میں جو ظلاف فطرت و گندہ و دائمی حرام ہے۔ بہر حال اگر یہ جماع نہیائاً ہو کہ روزہ یاد نہیں تو اس کا حکم گذرا کہ روزہ فاسد نہیں۔ اور اگر خطاء ہو مثلاً چوک جانے سے داخل ہو گیا تو بھی حکم گذرا کہ قضاء ہے کفارہ نہیں ہے اور اگر اس نے دونوں راہوں سے کسی میں جماع کیا۔ عامداً۔ در حالیکہ عمدتاً اس کا قصد کرنے والا تھا۔ فعليه القضاء۔ تو اس پر قضاء ہے۔ استدلالاً بالمصلحة الفاسدة۔ واسطے حاصل کرنے اس خوبی کے جو عاتی رہے۔ و الکفارة۔ اور اس پر کفارہ بھی واجب ہے۔ مکامل الجنابة۔ بوجہ پورا ہو جانے جرم کے۔ منہ کیونکہ جماع کی صورت و معنی مع عمدی قصد کے پائے گئے۔ اور یہی مجہول علماء کا قول ہے۔ ع۔ ولا يشترط الانزال في المحلین اعتباراً بالاغتسال۔ اور دونوں جگہ میں انزال ہونا شرط کفارہ نہیں ہے بقیاس اغتسال کے۔ منہ چنانچہ حشفہ غائب ہو تو کرنے والے وکرائے والے دونوں پر غسل واجب ہوتا ہے حالانکہ جماع سے وجوب منصوص ہے تو معلوم ہوا کہ بغیر انزال کے جماع معتبر ہے۔ م۔ وهذا لان قضاء الشهوة يتحقق دونہ۔ اور یہ اس واسطے ہے کہ شہوت کو پورا کرنا بدون انزال کے متحقق ہے۔ وانا ذلك فصح۔ اور انزال ہونا تو سیری ہے منہ کہ بعد انزال کے جماع کی خواہش نہیں۔ تو انزال واسطے سیری کے ہوا اور قضائے شہوت بدون اس کے

پائی گئی۔ پھر دونوں جگہ کا لفظ اس واسطے بڑھایا کہ فرج تو محل جماع ہے اور مقعد چونکہ فطری محل نہیں تو شاید وہم ہوتا کہ اس میں انزال ہو تب کمال ہوگا چنانچہ اسی معنی سے فرمایا کہ۔ وعن ابی حنیفہ انہ لا یجب الکفارة بالجماع فی الموضع المکرہ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ سے نوادر میں روایت ہے کہ مکروہ جگہ یعنی مقعد میں جماع کرنے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ اعتباراً بالحد عندہ۔ برقیاس حد کے امام کے نزدیک۔ فہ یعنی امام کے نزدیک حدود ایک امر محدود ہیں کہ اسی حد پر رہنا واجب ہے اس میں اپنے قیاس سے کمی بیشی نہیں جائز ہے اور اسی میں حد زنا بھی داخل ہے اور مقعد میں جماع کرنے سے حد زنا بوجہ شبہ کے نہیں تو کفارہ کی حد بھی لازم نہیں کر سکتے اور یہی امام شافعی کے بعض شاگردوں کا قول ہے۔ والا صح انہا تجب۔ اور اصح یہ کہ کفارہ واجب ہوگا۔ فہ یہی صحیح ہے (المحیط) لان الجنایۃ متکاملۃ بقضاء الشهوة۔ کیونکہ جرم تو پورا ہو گیا ہے بوجہ شہوت پوری کرنے کے۔ فہ بلکہ بہت سے خبیث طینت لوگ مقعد کا جماع زیادہ مرغوب سمجھتے ہیں۔

فروع اگر ایک رمضان میں کئی بار جماع کیا اور کفارہ نہیں دیا تو سب سے ایک کفارہ کافی ہوگا اور اگر جماع کر کے کفارہ دیا پھر جماع کیا تو ظاہر الروایۃ میں اس پر دوسرا کفارہ ہے اور اگر دو رمضان میں جماع کیا ہو تو ہر ایک کے لیے علیحدہ کفارہ ہے اگرچہ اول کا ادا نہ کیا ہو۔ ف۔ ولو جامع میتہ او بیعہ فلا کفارة انزل اولم یئزل۔ اور اگر صائم نے مردہ عورت یا چوپایہ جانور سے عمداً جماع کیا تو اس پر کفارہ نہیں خواہ انزال ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ فہ ہاں قضاء البتہ انزال سے ہے اور بغیر انزال روزہ بھی نہ جلے گا۔ م۔ خلافاً لشافعی۔ بخلاف قول شافعی کے۔ فہ کہ ان کے نزدیک صحیح قول میں کفارہ بھی واجب ہے خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ (کما فی شرح المہذب للسنوی۔ مع۔ اور ہمارے نزدیک کفارہ نہیں ہو سکتا۔ لان الجنایۃ۔ کیونکہ جنابت۔ فہ جو کفارہ واجب کرتی ہے وہ کہ جو سب طرح پوری ہو اور تکاملاً بقضاء الشهوة فی محل مشتمل۔ پورا ہونا ایسے محل میں فضلے شہوت سے ہوتا ہے جو قابل شہوت ہو۔ فہ اور قابل شہوت محل تو زندہ آدمی کی فرج یا دمبر ہے۔ ولم یوجد اور وہ اس مسئلہ میں نہیں پائی گئی۔ فہ بلکہ مردہ یا جانور کی ہے تو کفارہ نہیں ہو سکتا۔ لہذا زندہ آدمی سے فرج یا مقعد میں عمداً بجا لیت صوم جماع کرنے میں ہم نے بھی کفارہ واجب جانے ہے۔ فہ عندنا کما تجب الکفارة بالواقع علی الرجل تجب علی المرأة۔ پھر ہمارے نزدیک جیسے مرد پر عمداً جماع سے کفارہ واجب ہوتا ہے تو عورت پر بھی واجب ہوتا ہے۔ فہ جب کہ عورت بالغہ نے بغیر اکراہ و جبر کے بطوع خود مطاوعت کی ہو خواہ ابتداء سے یا اول میں جبر و اکراہ سے کرنے دیا پھر بطوع خود راضی ہو گئی ہو۔ (القاضی خاں)۔ اور اگر بالغہ نے بطوع خود اپنے اوپر طفل غیر بالغ یا مجنون کو قابو دے کر جماع کرایا تو عورت مذکورہ پر بالاتفاق کفارہ واجب ہے۔ (انزادی و غیرہ)۔ اور جبر و اکراہ کی صورت میں قضاء ہے نہ کفارہ جیسے خطاء میں اور اگر روزہ یا دنہیں تو قضاء بھی نہیں چنانچہ مذکور ہو چکا لہذا یہ کلام عمداً عورت کی مطاوعت میں ہے۔ م۔ اور یہی مذہب امام مالک و احمد اور اکثر علماء کا ہے۔ (کما قال الخطابی۔ مع)۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اگر مصنف تجب علی المرأة کی جگہ تجب علی المفعول بہ کہتے تو بہتر تھا تا کہ وہ مرد و مخنث بھی داخل

ہو جاتا جس نے رضا مندی سے اعلان کرایا ہے۔ مترجم کہتا ہے اعلان کرنے والے منحنث میں قضائے شہوت نہیں مگر بوجہ مرض یا حرض مال وغیرہ کے تو اظہر یہ تھا کہ اس پر کفارہ اس معنی میں نہ وہاں بطور زجر کے البتہ جیسا کہ درالمختار میں قنیہ سے نقل کیا کہ جن صورتوں میں کفارہ نہ ہونا بوجہ شبہہ کے مذکور ہوا ہے وہ جب ہی تک کہ اُس شخص سے یہ فعل بار بار واقع نہ ہو اور اگر معصیت کے قصد سے کیے بعد دیگرے واقع ہو تو زجر کے طور سے اس پر کفارہ واجب ہوگا اور علمائے اصرار نے اسی کا فتویٰ دیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (التمہی مترجم)۔ اور یہ قول اچھا ہے۔ (النہر الفائق)۔ مترجم کہتا ہے کہ مجھے اس میں تردد و سخت ہے کیونکہ کفارہ کا قیاس حدود پر ہے جو شبہہ سے مندرج ہوتے ہیں اور حدود میں سوائے صریح ایجاب الہی عزوجل کے بندہ کو بطور زجر بالعزیز کی اجازت نہیں جیسا کہ ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کی تصریحات بہت موجود ہیں پس زجر کفارہ لازم کرنے کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے اور جب تک محتمد کتاب میں نہ ہو تو قنیہ معتزلی کی کتاب پر اعتماد نہیں جائز ہے (صرح بالعلی القاری) ہاں شیخ ابن الہمام نے کافی سے نقل کیا جس میں ضمیر مذکور ہے۔ لیکن صحیح معنی میرے نزدیک اس ضمیر کا مرجع اعلان کرنے والے فاعل کو ٹھہرانے میں ہیں جو کتاب میں اوپر مذکور ہوا۔

الحاصل فاعل پر خواہ فرج میں کرے یا دبر میں اصح یہ کہ کفارہ واجب ہے جیسے عورت پر جب کہ اس نے فرج میں برضا مندی جماع کرایا ہو اگرچہ مرد بجنون یا طفل سے جن پر کفارہ نہیں۔ رہا جب کہ عورت کے ساتھ یا مرد کے ساتھ دبر میں اعلان کیا گیا تو کتاب میں اشارہ ہے کہ کفارہ نہ ہوگا اور دلیل بھی اسی کو مقتضی ہے اس واسطے کہ اس نے قضائے شہوت نہیں کی بلکہ دوسرے کی قضائے شہوت کا عمل بن کر ادا ہے تو مرد مفعول اگرچہ اپنے فاعل کی طرح نجس و مرتکب معصیت شنیعہ ہے لیکن کفارہ تو قضائے شہوت پر ہوتا اور وہ موجود نہیں یا ناقص ہے پس فتویٰ میں تامل چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وقال الشافعی فی قول لا تجب علیہا۔ اور امام شافعی نے ایک قول میں کہا کہ عورت پر کفارہ واجب نہیں۔ لانہا متعلقة بالجماع وهو فعل۔ تو کفارہ تو جماع کرنے سے متعلق ہے اور جماع کرنا مرد کا فعل ہے۔ فہے نہ عورت کا۔ وانا ہی محل الفعل۔ اور عورت تو صرف جماع کرنے کا محل ہے۔ فہے اور جواب یہ کہ کفارہ پورے قضائے شہوت پر ہے اور وہ جیسے مرد میں ویسی عورت میں اگرچہ دونوں کی شہوت باہم مجامعت سے پوری ہوتی ہے۔ وفی قول تجب ویمحل منها الرجل اعتبارا بقاء الاغتسال۔ اور شافعی روئے دوسرے قول میں عورت پر بھی کفارہ واجب ہے لیکن عورت کی طرف سے اس کو مرد اٹھاوے گا برقیاس آب اغتسال کے۔ فہے یعنی جیسے رات میں مرد نے عورت سے جماع کیا اور نہانے کا پانی دام سے ملتا ہے تو عورت کے نہانے کا پانی لینا مرد کے ذمہ ہے اسی طرح عورت کا کفارہ بھی مرد پر ہے۔ اور مخفی نہیں کہ اس کفارہ میں دو ماہ کے متواتر روزے بھی ہیں وہ مرد کے رکھے سے کیونکہ ادا ہوں گے کیونکہ حدیث میں بالاتفاق منع واروہ ہے کہ کوئی دوسرے سے روزہ نہ رکھے اور نہ نماز پڑھے۔ یعنی دوسرے کے فعل سے ادا نہ ہوں گے۔ واضح ہو کہ امام شافعی کا تیسرا قول مثل ہمارے ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام من افطر فی رمضان فلیہ ما علی

المظاہر۔ اور ہماری حجت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ جس نے رمضان میں افطار کیا تو اس پر وہ واجب ہے جو مظاہر پر ہوتا ہے۔ جسے یعنی ظہار میں جو کفارہ قرآن میں سے وہی عمدہ صوم افطار کرنے والے پر ہے۔ ظہار کا بیان جلد ثانی باب الظہار میں آوے گا اور کفارہ کا بیان آتا ہے وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں لفظ من افطر مذکور ہے۔ وکلمۃ من ینتظم الذکوی والاثاث۔ اور لفظ من مذکور مونث دونوں کو شامل ہے۔ جسے کیونکہ معنی یہ کہ جو آدمی افطار کر ڈالے اور یہ عورت و مرد سب کو شامل ہے تو عورت پر بھی کفارہ لازم ہوا۔ ولان السبب جنایۃ الاضواء لا نفس الوقاع۔ اور اس دلیل سے کہ سبب کفارہ تو عمدہ روزہ فاسد کرنے کا جرم نہ خالی جماع کا فعل۔ جسے چنانچہ وہ رات میں جائز ہے پس یہ خیال صحیح نہیں کہ کفارہ خالی فعل جماع سے متعلق ہے بلکہ اس حرکت سے جو روزہ فاسد کر دے۔ وقد شارکتہ فیہا۔ اور ایسی حرکت جنابت کرنے میں عورت بھی مرد کے ساتھ شریک ہے۔ جسے خلاصہ یہ کہ اگر جماع کرنا مرد ہی کا فعل مانا جاوے تو بھی خالی جماع سے کفارہ متعلق نہیں بلکہ جرم کی حرکت سے ہے اور یہ حرکت کچھ مرد سے خاص نہیں بلکہ عورت نے بھی ایسی حرکت کی جس سے روزہ فاسد ہوا۔ اگر کہا جاوے کہ اچھا عورت مجرم ہوئی مگر اس کے جرم مانہ کا تحمل مرد پر ہے جیسا کہ شافعی کا دوسرا قول ہے تو جواب دیا۔ لا تحمل۔ اور تحمل ندارد۔ جسے یعنی مرد کا برداشت کرنا نہیں ہو سکتا۔ لانہا عبادة او عقوبة۔ کیونکہ کفارہ دو حال سے خالی نہیں کہ عبادت ہے یا سزا ہے۔ ولا یجزی فیہما التحل۔ اور ان دونوں میں دوسرے کا اٹھا لینا جاری نہیں ہوتا۔ جسے چنانچہ اگر بیٹے نے چوری کی اور باپ چاہے کہ اس کے عوض میں ہاتھ کاٹ دیا جاوے تو نہیں ہوگا۔ پھر کفارہ صوم میں عبادت کا خیال اس معنی میں کہ رمضان کا دن ایک وقت خاص مقدار ازلی ہے جب اس کو عمدہ خالص کیا تو اس کی مکافات اس طرح کہ تحریر رقبہ یا دو ماہ متواتر روزے رکھے یا اطعام۔ اور متواتر روزے رکھنا بلاشبہ عبادت ہے کیونکہ خاقہ نہیں ہے۔ رہا دوسرا خیال کہ وہ سزا ہے خود ظاہر ہے۔ پھر واضح ہو کہ حدیث من افطر فی رمضان الی آخرہ۔ اس عبارت سے پائی نہیں گئی۔ ظاہر بعض متقدمین مشائخ نے حدیث کا حاصل لکھا تھا مگر ایسے عنوان سے کہ عین حدیث کا شبہ ہو گیا۔ اور اصل حدیث ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد کو جس نے رمضان میں افطار کر ڈالا تھا یہ حکم دیا کہ ایک بروہ آزاد کرے یا متواتر دو ماہ روزے رکھے یا ساٹھ مساکین کو کھانا کھلاوے (رواہ البخاری و مسلم)۔ اور وارقطنی کی روایت میں ابو ہریرہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم کیا اس شخص کو جس نے رمضان میں ایک روزہ افطار کیا تھا کہ کفارہ ظہار کے مثل کفارہ دے پھر موافق اصل حدیث کے یہ ایک واقعہ خاص ہے اس میں عورت کا عموم کہاں نکلے گا جب کہ مردوں کا عموم نہیں نکلتا جیسا کہ اصول الفقہ میں ہے۔ جواب دیا گیا کہ اصل واقعہ تو ایک اعرابی کے جماع کرنے میں ہے اور اس سے حضرت ابو ہریرہ نے دلیل لی کہ افطار کرنے کی وجہ سے ہوا۔ تو خصوص واقعہ نہیں بلکہ سبب عام ہے خواہ مرد سے ہو یا عورت سے م۔ ولو اکل او شرب ما یتغذی بہ او ما یدوی بہ۔ اور اگر کھائی یا پی ایسی چیز جس سے تغذیہ کیا جاتا ہے یا ایسی چیز جس سے دوا کی جاتی ہے۔

فعليه القضاء والكفارة. تو اس پر قضاء و کفارہ واجب ہے۔ منے یعنی عمدہ کھائی یا پی۔ اور یہ حکم اس وقت کہ ایسی چیز ہو جو غذا یا دوا کے واسطے کھائی گئی ہو اور اگر وہ چیز ان دونوں میں سے کسی کے واسطے مقصود نہ ہو تو صرف قضاء ہے نہ کفارہ۔ (خزانة المفتین ۵)۔ پس کفارہ کی خصوصیت عمدہ جماع سے نہیں بلکہ عمدہ انظار سے ہے لیکن جرم کامل ہو تو وہ ہر غذائی و دوائی سے ہو جاتا ہے پس کفارہ بھی لازم ہوگا۔ م۔ اور یہی امام مالک و جمہور علماء کا قول ہے۔ مع۔ وقال الشافعی لا کفارة عليه۔ اور شافعی نے کہا کہ اس پر کفارہ نہیں ہے۔ منے یہی امام احمد کا قول ہے۔ لانها شرعت فی الوقاع بخلاف القیاس لا ارتفاع الذنب بالتوبة۔ کیونکہ کفارہ تو جماع کی صورت میں برخلاف قیاس مشروع ہوا بوجہ دور ہو جانے گناہ کے توبہ کے ساتھ۔ منے یعنی جماع کرنے والا پشیمان و ناوم یعنی توبہ کرتا ہوا آیا اور آیات و احادیث میں صریح منصوص ہے کہ توبہ سے گناہ دور ہو جاتا ہے تو اس کا گناہ دور ہو چکا پھر بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر کفارہ لازم کیا تو یہاں قیاس عاجز ہوا اور معلوم ہو گیا کہ خلاف قیاس یہاں نص وارد ہے تو وہ جس معاملہ میں ہے یعنی جماع میں اسی تک ہے گی۔ فلا یقاس علیہ غیہ۔ تو اس پر غیر کا قیاس نہ ہوگا۔ منے یعنی سوائے جماع کے دوسرے عمری انظار سے کفارہ نہ ہوگا۔ دینا ان الکفاراتہ تعلقت بجناية الاظفار فی رمضان علی وجه اکمال۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ کا تعلق جرم انظار کے ساتھ ہوا جو رمضان میں بروج کمال پایا گیا۔ منے یعنی حدیث و رباب جماع وارد لیکن اس سے اس قدر ضرور سمجھ لیا گیا کہ پورے طور پر انظار بطریق معصیت سے یہ کفارہ لازم ہوا۔ وقد تحققت۔ اور وہ اب بھی متحقق ہوا۔ منے جب کہ اس نے غذائی یا دوائی چیز عمدہ کھائی یا پی تو لازم آیا کہ بروج کمال انظار سے کفارہ واجب ہے۔ و بایجاب الاحتیاط تکلیف اعراف ان التوبة غیر مکفوة لعدو الجناية۔ اور بردہ کی آزادی واجب کرنا بغرض کفارہ ہونے کے پہچان اس امر کی ہے کہ اس گناہ کے لیے توبہ کفارہ نہیں ہے۔ منے جیسے چوری یا زنا میں خالی توبہ سے کفارہ نہیں ہوتا۔ ع۔

مترجم کہتا ہے کہ عند التحقیق اصل مغفرت توبہ سے ہے اور منزلے حد بطریق سیاست شرمیہ ہے جیسا کہ اصول الفقہ میں مصرح ہے۔ علاوہ بریں شافعی نے کہہ سکتے ہیں کہ ہاں توبہ سے رفع گناہ نہ ہونا یہی تو خلاف قیاس کے معنی ہیں اسی وجہ سے شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اس تقریر سے شافعی کا قول مرتفع نہیں ہوتا۔ اور تحقیق مقام یہ ہے کہ کفارہ جماع کی حدیث میں شافعی کے نزدیک سبب وہی جماع ہے اور ہمارے نزدیک اس سے انظار بلور حرم کے سمجھا جاتا ہے خواہ جماع ہو یا کھانے پینے سے ہو بغیر کیلکہ کامل ہو۔ اور جب یہ بات ہے تو ہر ایسی چیز جس سے غذا یا دوا کے طور پر کھانے پینے کی عادت ہو اس سے انظار کامل ہو جائے گا۔ م۔ لہذا اگر صائم نے روٹی یا اقسام طعام یا پیلے کی چوری یا روغن یا دودھ کے اقسام میں سے یا ہڑ یا مشک یا زعفران یا کافور یا عالیہ کھایا یا پیا تو اس پر ہمارے نزدیک قضاء کفارہ ہے۔ (انفاضیہاں)۔ اسی طرح سرکہ و مری و آب عطر و آب زعفران و آب باقلا و خربزہ و آب خیارین۔ و عورہ انگور و مینہ و ادے و برف کا پانی عمدہ کھایا یا پیا۔ یا دوائی مٹی

مانند گل ارمنی کے یا سوندھی مٹی کا بس کے جو پکا کر کھاتے ہیں وہ کھائی۔ یا چھوٹا خربزہ نکل کیا یا کچی گوشت کھایا۔ (الخزائن) بلکہ بدبودار کھایا۔ ف۔ یا بقول مختار کچی چربی کھائے۔ الخزائن۔ اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ یا بھونے ہوئے جو نکل گیا تو کفارہ ہے۔ اور اگر جو بھونے ہوئے نہ ہوں تو کفارہ نہیں کیونکہ بھونے ہوئے کھانے کی عادت ہے اور بغیر بھونے ہوئے نہیں۔ (محیط السرخسی) اس سے معلوم ہوا کہ کھانے کی چیز اسی طور سے کھاوے جس طرح کھانے کی عادت ہو۔ م۔ و دقیق الذرہ کو اگر روغن میں لتھ کر کے کھایا یا انگور کی تازی پی گیا تو کفارہ واجب ہے۔ المخلص والخزانہ۔ اگر ذرہ کے درخت کی پالو کھائی یعنی کڑبی تو زندہ ویسی مے کہا کہ سیری لگے میں اس پر کفارہ ہے کیونکہ اس میں شیرینی و لذت ہوتی ہے (السراج)۔ ظاہر یہ نازی کر لی میں ہے لیکن باوجود اس کے وہ کھائی نہیں جاتی ہے تو کفارہ میں تامل ہے۔ واشد اعلم۔ م۔ اگر درختوں کی پتی کھائے پس اگر وہ کھائی جاتی ہوں جیسے انگور کی کول تو اس پر قضاء و کفارہ ہے اور اگر نہ کھائے جاتی ہوں جیسے انگور کے بڑے پتے تو اس پر قضاء ہے کفارہ نہیں۔ (البحر)۔ اسی تفصیل پر سب نباتات ہیں۔ (التبیین)۔ اگر انگور کا دانہ کھایا پس اگر چبایا تو بہر صورت اس پر قضاء و کفارہ ہے اور اگر ثابت نکل گیا پس اگر اس پر تفروق نہ ہوں تو بالاتفاق قضاء و کفارہ ہے اور اگر تفروق ہوں تو عامر علماء کے نزدیک قضاء و کفارہ ہے اور ابو سہیل کے نزدیک کفارہ نہیں اور یہی صحیح ہے (الظہیر)۔ اگر لوز یا جوز کو چبا کر نگلا تو کفارہ ہے خواہ خشک ہو یا تر ہو۔ (المعراج)۔ اور ثابت نکل تو لوز رطب میں ہے نہ جوز میں۔ (محیط السرخسی ف) اگر نکل کھایا تو اس پر کفارہ واجب ہے۔ یہی مختار ہے (المخلص) یہی صحیح ہے۔ (ابو المکارم ج ۱)۔

مسئلہ تمباکو کا دھواں پینے سے کفارہ ہے یا نہیں۔ | جواب میں متاخرین علماء نے اختلاف کیا اور حق یہ کہ وہ ایسے کھانے پینے کی چیز نہیں

جو بالذات بدن کے نافع ہو تو صرف لذت کے طور پر استعمال رہا پس بقیاس رقی حبیب و سوندھی مٹی کے کفارہ ہے اور بقیاس نقصان معنی غذائی و شیرینی کے کفارہ نہ ہونا چاہیے پس یہ مسقط کفارہ ہے اور اگر اس کو دواء کے طور پر استعمال کیا تو بلا خلاف کفارہ ہونا چاہیے۔ والہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال و الکفارة مثل كفارة الظهار۔ اور روزہ توڑنے کا کفارہ مثل کفارہ ظہار کے ہے۔ فے یعنی اولاً رقبہ آزاد کرنا ورنہ دو ماہ کے متواتر روزے ورنہ ساٹھ مسکینوں کا کھانا دینا۔ ماروینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ فے یعنی جس میں کفارہ مثل ظہار کے منصوص ہے۔ و لحدیث الاعرابی۔ اور بدلیل حدیث اعرابی کے۔ فے ان کا نام سلمہ بن صخر البیاضی رضی اللہ عنہ ہے مع فأنہ قال یا رسول اللہ هلکت و اهلکت۔ کیونکہ اعرابی نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں مر رہا ہوں اور میں نے مار مٹایا۔ فقال ماذا صنعت۔ تو آپ نے فرمایا کہ تو نے کیا کیا۔ قال واقعت امراتی فی نهار رمضان متعمداً۔ اس نے عرض کیا کہ میں نے مجامعت کر لی اپنی عورت سے متعمداً رمضان کے دن میں۔ فقال صلی اللہ علیہ وسلم اعتق رقبہ۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک رقبہ آزاد کر۔ فقال لا املك الا رقبتي هذه۔ پس اس نے عرض کیا کہ میں تو کسی گردن کا مالک نہیں

ہوں سوائے اپنے اس گردن کے۔ فقال صم شہرین متتابعین۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو مہینہ پے درپے روزے رکھو۔ فقال حل جار فی ما جار فی الامن الصوم۔ پس اس نے عرض کیا کہ حجہ پر جو کچھ آیا وہ نہیں آیا مگر روزے سے۔ فے یعنی پھر دو مہینہ تک پے درپے روزے میں نہیں معلوم کیا پیش آوے۔ فقال اطعم ستین مسکینا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا دو۔ فقال لا جد۔ پس اس نے عرض کیا کہ میں نہیں پاتا ہوں۔ فامر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یوقی یفرق من تمس۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ایک فرق چھوڑے لائے جاویں۔ ویسی بصری۔ اور بعض روایات میں بجائے فرق کے عرق ہے۔ فیہ تمس خمسة عشر صاعا۔ اس فرق میں پندرہ صاع خواتم تھے۔ وقال فراتھا علی المساکین۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان کو مساکین پر تقسیم کر دو۔ فقال واللہ ما بین لابتی المدنیۃ احد احوج منی ومن عیالے۔ پس اس اعرابی نے عرض کیا کہ واللہ مدینہ کی دونوں لائیتیں کے درمیان کوئی حاجت مند مجھ سے و میری عیال سے بڑھ کر نہیں ہے۔ فقال کل انت و عیالک۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اور تیرے عیال کھاؤ۔ یجزیک ولا یجزی احد البعدک۔ یہ تجھے کافی ہوا اور بعد تیرے کسی کو کافی نہ ہوگا۔ فے صحاح السنہ میں یہ حدیث ثقات حفاظ کی روایت حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے جس عبارت سے آئی اس کا ترجمہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضور میں ایک مرد نے حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں مر گیا۔ آپ نے فرمایا کہ تیرا کیا حال ہے۔ اس نے عرض کیا کہ میں نے رمضان میں اپنی عورت سے جماع کر لیا۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تو رقبہ پاتا ہے کہ اس کو آزاد کرے اس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تجھ کو یہ استطاعت ہے کہ تو دو مہینہ کے پے درپے روزے رکھے۔ اس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تجھے استطاعت ہے کہ تو ساٹھ مساکین کو کھانا دے۔ اس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ اچھا بیٹھ جا۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک عرق لائی گئی جس میں فرماتے تھے پس آپ نے فرمایا کہ اس کو لے کر تصدق کر دے۔ اس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اپنے سے بڑھ کر محتاج پر صدقہ کروں پس واللہ مدینہ کی لائیتیں یعنی حرمین کے درمیان کوئی گھروالے میرے گھر والوں سے زیادہ محتاج نہیں ہیں پس حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہنس دیے حتی کہ آپ کے اگلے دندان مبارک کھل گئے اور فرمایا کہ اچھا اپنے گھر والوں کو کھلا دو (رواہ الائمة الصحاح)۔ حرمین مدینہ کے دو طرف و وعرة ہیں یعنی تھریے مقام ہیں۔ ابو داؤد نے زہری سے روایت کی کہ یہ احادیث فقط اس اعرابی رضی اللہ عنہ کے ساتھ خاص تھیں اور اگر اب کوئی ایسا کرے تو اس کو کفارہ دینے سے چارہ نہیں ہے۔ منذری رحمہ اللہ نے کہا کہ زہری رحمہ اللہ کا دعویٰ بلا دلیل ہے اور اسی جہت سے سعید بن جبیر رحمہ اللہ تابعی کا یہ مذہب ہے کہ روزہ توڑنے والے پر کفارہ نسوخ ہو گیا چنانچہ آخر میں اس اعرابی و اس کے عیال کو کھانے کا حکم دے دیا۔ انتہی۔ لیکن جمہور علماء کا وہی قول ہے جو زہری نے کہا۔ رہا یہ کہ مصنف کی روایت میں جو آخر میں مذکور ہے کہ یہ تجھے کافی ہوا اور بعد تیرے کسی کو کافی نہ ہوگا یہ ائمہ رواۃ کی کسی روایت

میں نہیں پایا گیا۔ اگر وہم ہو کہ پھر خصوصیت کہاں رہی۔ جواب یہ کہ اچھا یہ مذکور نہیں لیکن یہی ہوا کہ جو اس پر واجب تھا وہ بیان کیا اور فراخی پانے تک اس کو مہلت دی جب کہ دو ماہہ روزے سے عاجز تھا۔ یہی شافعی وغیرہ نے جواب دیا ہے لیکن ظاہر یہ اسی کی خصوصیت تھی کیونکہ دارقطنی کی روایت میں آیا کہ فقد کفر اللہ عندک۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے تیرا کفارہ ادا کر دیا۔ رہا لفظ والملت یعنی اور میں نے مار مٹایا۔ یہ بھی صحاح الستہ میں نہیں لیکن دارقطنی و بیہقی نے معلی بن منصور کی روایت سے ذکر کیا۔ خطابی نے کہا کہ یہ راوی کمزور ہے۔ لیکن صحیح یہ کہ وہ ثقہ فقیہ ہے۔ ہاں حاکم نے خود معلی بن منصور کی روایت سے ذکر کیا۔ خطابی نے کہا کہ یہ راوی کمزور ہے۔ لیکن صحیح یہ کہ وہ ثقہ فقیہ ہے۔ ہاں حاکم نے خود معلی بن منصور کی تصنیف کتاب کتاب الصوم میں یہ لفظ نہیں پایا تو جانا کہ یہ کسی راوی کا عدم حفظ ہے۔ اور معلی بن منصور ثقہ فقیہ شاگرد امام ابویوسف ہیں اور خطابی کو کمزور کہنے میں خود وہم ہو گیا ہے۔ م۔ عرق ایک جھا باز بیل کی طرح جس میں پندرہ صاع چھوہارے تھے اور جب یہ ساتھ ساکن کو صدقہ دیے جاویں تو ہر ایک کے واسطے چارم صاع پڑتا ہے پس یا تو کفارہ صوم میں مسکین کو اسی قدر دینا کافی ہے یا کہا جاوے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کفارہ دینے میں مہلت دی اور یہ قریب بخلط ہے اور یا کہا جاوے کہ اعرابی کے واسطے یہ خصوصیت تھی اور یہی جید ہے۔ فافہم پھر حدیث میں اول آزادی رقبہ کو فرمایا پھر میسر نہ ہو تو ستواں روزے پھر نہ ہو سکے تو مسکینوں کا طعام ہے۔ اور اس سے یوم رمضان کی فضیلت کا ملہ ظاہر ہوئی۔ م۔ وهو حجة علی الشافعی فی قوله بخیر اور یہ حدیث امام شافعی پر حجت ہے اس قول میں کہ توڑنے والا مختار ہے یعنی ان تینوں باتوں میں سے جو چاہے کر دے۔ لدن مقتضاه الترتیب۔ کیونکہ حدیث کا مقتضا تو ترتیب ہے۔ فہے جیسا کہ بیان ہوا لیکن امام مصنف سے اس نقل میں سہو ہوا کیونکہ غزالی شافعی کی وجیز و خلاصہ میں مصرح ہے کہ تخیر نہیں بلکہ ترتیب واجب ہے جیسا کہ ہمارے یہاں مصرح ہے۔ ن ف ن ع۔ و علی مالک فی نضی التتابع للنض علیہ۔ اور یہ حدیث امام مالک پر حجت ہے پے درپے کی نضی میں کیونکہ حدیث میں پے درپے دو ماہہ روزہ رکھنا منصوص ہے۔ فہے یہ بھی امام مالک کا قول نہیں کیونکہ تتابع وہ بھی شرط کرتے ہیں۔ ہاں ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ تتابع شرط نہیں پس یہ حدیث ان پر حجت ہے۔ ع۔ ومن جامع فیما دون الفرج۔ اور جس شخص نے فرج یعنی پیشاب و پانچخانہ کی راہوں کے سوائے میں جماع کیا۔ فہے گو یہ جماع عرفی نہیں مثلاً ران کے درمیان آلہ ذکر کو استعمال کیا و مانند اس کے۔ فانزل۔ پس اس حرکت سے اس کو انزال ہو گیا۔ فہے تو بدن سے بدن ملا کر شہوت پوری کی۔ فعلیہ القضاء۔ تو اس پر یہ روزہ قضاء کرنا واجب ہے۔ بوجود الجماع معنی کیونکہ جماع کے معنی پائے گئے۔ فہے اگرچہ معنی و صورت دونوں طرح کامل جماع نہ ہوا۔ ولا کفارہ علیہ۔ اور اس پر کفارہ لازم نہیں ہے۔ لدنخ امہ صوۃ۔ کیونکہ جماع کا صورت مقدم ہے۔ فہے یہی قول شافعی کا ہے بخلاف مالک و احمد کے۔ ع۔ ویس فی انشاء صوم غیر رمضان کفارہ۔ اور سوائے رمضان کے کسی اور روزہ کے فاسد کرنے میں کفارہ نہیں ہے۔ فہے اگرچہ قضاے رمضان یا فرض کفارہ

قسم وغیرہ ہو۔ لان الافطار فی رمضان ابلغ فی الجناۃ۔ کیونکہ رمضان میں عیداً تو دینا جسم میں بہت بڑھا ہوا ہے۔ فے اور ٹوٹنے کا کفارہ رمضان کے لیے ثبوت ہوا ہے۔ فلا یلحق بہ غیروہ۔ تو رمضان کے ساتھ غیر کو لاحق نہیں کیا جائے گا۔ فے کیونکہ جو سزا بڑے جرم میں ثابت ہو تو قیاس سے چھوٹے میں اس کو ثابت نہیں کر سکتے بلکہ اس کے برعکس البتہ قیاس ہے۔ ومن احتقن۔ اور جس آدمی نے حقنہ لیا۔ فے یعنی نل کے ذریعہ سے مقعد کی آنت میں دوا پہنچائی۔ واستعط۔ یا سوط کیا۔ فے یعنی ناک سے دوا اور دماغ میں چڑھائی۔ ادا فطر فی اذنه یا اپنے کان میں ٹپکائی۔ فے یعنی پانی کے سوائے تیل وغیرہ ٹپکایا۔ ا فطر۔ تو ہر صورت میں روزہ افطار ہو گیا۔ فے یہی عامہ علماء کا قول ہے۔ بقولہ صلح الفطر ما دخل بدلیل قول حضرت صلح کے کہ فطر اس چیز سے جو داخل ہو۔ ولو جوء معنی الفطر دھو و وصول ما فیہ صلح البدن الی الجوف۔ اور بدلیل اس کے کہ فطر کے معنی پائے گئے اور وہ پہنچنا ایسی چیز کا جس میں بدن کی بہتری ہے جوف تک۔ فے یعنی فطر جو صوم کے ضد ہے یہی کہ جوف تک ایسی چیز پہنچ جائے جس میں بدن کی بھلائی ہے پھر اگر بھول کر ہو تو خلاف قیاس نظر نہ ہوا اور سولے اس کے خطا و عہد میں فطر ہوگا اور یہاں جوف دماغ یا جوف شکم میں پہنچا تو افطار ہو گیا پس اس پر قضاء واجب ہے ولا کفارۃ علیہ۔ اور اس پر کفارہ نہیں۔ لانعدام۔ صورۃ۔ کیونکہ داخل ہونا ازراہ صورت نہیں ہے فے یعنی جوارہ منہ کی ہے۔ ع۔ اور جس حدیث کا حوالہ دیا اس کو ابو یعلیٰ نے بسند جید حضرت عائشہؓ سے مرفوع روایت کیا کہ اما الافطار ما دخل ولیس مما خج۔ یعنی افطار تو اسی چیز سے جو داخل ہو اور نہیں افطار اس سے جو خارج ہو اس کی اسناد میں سلمیٰ بنت ابی بکر جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ داخل ہو اور نہیں افطار اس سے جو خارج ہو اس کی اسناد میں سلمیٰ بنت ابی بکر جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتی ہے بھول ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ کچھ مضر نہیں۔ یہی قول عبدالرزاق نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ و علی رضی اللہ عنہ سے اور ابن ابی شیبہ نے ابن عباس سے موقوف روایت کیا وعلقہ البخاری۔ ایضاً۔ بہر حال یہ حکم مرفوع ثبوت ہوا یا موقوف اس میں سے عیداً قے کرنا مستثنیٰ ہے مفقوع۔ ولو افطر فی اذنیہ الماء۔ اور اگر صائم نے اپنے کانوں میں پانی چلا گیا۔ لایفسد صومہ۔ تو پانی خود داخل ہو گیا۔ فے مثلاً دریا سے عبور کیا اور کانوں میں پانی چلا گیا۔ لایفسد صومہ۔ تو اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا۔ فے یہی قول مالک و مختار مذہب شافعی وغیرہ کا ہے۔ ع۔ لانعدام المعنی۔ بوجہ نہ ہونے معنی کے۔ فے یعنی نافع بدن کوئی چیز نہیں داخل ہوئی۔ وایصورۃ۔ اور بوجہ صورت نہ ہونے کے۔ بخلاف ما اذا دخل الدھن۔ برخلاف اس کے جب کہ اس کے تیل داخل کیا۔ فے تو افطار ہو جائے گا۔ اور یوں ہی جب خود داخل ہو جاوے (محیط السرخسی)۔ اور قاضی خاں نے کہا کہ اگر پانی میں گھسا اور اس کے کان میں پانی چلا گیا تو روزہ فاسد نہ ہوگا اور اگر اس میں خود پانی ڈالا تو اختلاف ہے ایک قول یہ کہ روزہ فاسد ہوگا اور یہی صحیح ہے کیونکہ اس نے اپنا احتیاط سے داخل کیا تو اس میں بدن کی بہتری کا لحاظ نہ ہوگا جیسے نکڑی کو داخل کر کے غائب کر دیا۔ اور یہ کہ فاسد نہیں ہوگا۔ مفقوع۔ اور یہی صحیح ہے۔ (محیط السرخسی)۔ مگر اصح یہ کہ فاسد ہے۔ اگر نیزہ یا قیر کا کہ لوہا اندر رہ گیا تو کہا گیا کہ افطار ہوا اور کہا گیا کہ نہیں ہوا اور اسی کو ایک جامع نے صحیح کہا ہے۔ مفقوع۔ درائی جائزہ۔ اور اگر صائم نے دوا کی حائلہ کی۔ فے۔ یعنی ایسے زخم کی جو کہ جوف تک پہنچے۔

ہے۔ اور آمتہ یا آمتہ کی۔ فے یعنی جوام الدماغ تک پہنچا ہے۔ بدوام کسی روائے کے ساتھ ہے۔ پس اگر دوا خشک ہو تو بالاجماع فطر نہیں۔ (المبسوط وغیرہ غ) کیونکہ بدلیل معلوم ہوا کہ وہ وہیں چپٹ رہی۔ اور اگر دوا تر ہو۔ فوصل الی جوفہ۔ پس وہ پہنچی جوف تک یعنی جالفطرس۔ اور دماغ یا دماغ تک یعنی جب کہ آمہ ہو۔ افطر۔ تو انظار ہو گیا۔ عند ابی حنیفہ۔ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ فے ہی قول شافعی واحد ہے۔ ع۔ واضح ہو کہ معتبر اس میں دوا کا پہنچنا ہوتا ہے والذی یصل هو الرطب۔ اور جو دوا پہنچتی ہے وہ تر ہے۔ فے اس واسطے تر دوا کی قید خبر ہے حتی کہ اگر خشک دوا پہنچ جانے کا یقین ہو تو اس سے بھی انظار ہو گا لیکن خشکی میں دلیل یہ کہ وہ رطوبت کو چوس کر اوپر جم جاتی ہے اندر نہیں پہنچتی۔ اور تر دوا اپنی رطوبت سے پہنچ جاتی ہے۔ وقال لا یفطر لعدم التیقن بالوصول لانضمام المتقدمه والساعه اخصی کما فی الیابس من الدوام۔ اور صاحبین نے کہا کہ تر دوا میں بھی انظار نہ ہو گا بوجہ پہنچنے کا تیقن نہ ہونے کے کیوں کہ پہنچنے کی راہ کبھی بند ہوتی ہے اور کبھی کھلی ہوتی ہے جیسے خشک دوا میں یہ تیقن نہیں۔ ولہ ان رطوبة الدوام تلاقی رطوبة الجراحة فیزداد میلاد الی الاسفل فیصل الجوف۔ اور امام کی دلیل یہ کہ دوا کی رطوبت زخم کی رطوبت سے مل کر نیچی طرف میلان بڑھ جاتا پس جوف تک پہنچ جاتی ہے۔ فے حتی کہ اگر معلوم ہو کہ تر دوا نہیں پہنچی تو فاسد نہ ہو گا۔ (العنایہ)۔ بخلاف الیابس لانہ ینشف رطوبة الجراحة فینسد فمہا۔ برظلاف خشک دوا کے کیونکہ خشک تو جراحہ کی رطوبت چوس لیتی ہے تو اس کا منہ بند ہو جاتا ہے۔ فے بالجملہ ظاہر الروایت میں دوائے خشک وتر میں اس دلیل سے فرق ہے۔ اور اگر زخم ایسا نہ ہو کہ جس سے جوف یا دماغ تک پہنچنے کی دلیل ہو تو تر یا خشک کسی سے انظار نہ ہو گا۔ م۔ ولو افطر فی احلیلہ لم یفطر۔ اور اگر مرد صائم نے اپنے ذکر کے سوراخ میں ٹپکائی تو انظار نہیں۔ عند ابی حنیفہ۔ یہ ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف یفطر۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ انظار ہو جائے گا۔ وقول محمد مضطرب فیہ۔ اور امام محمد کا قول اس میں مضطرب ہے فکانہ وقع عند ابی یوسف ان بینہ و بین الجوف منفذ اولہذا یشیخ منہ البول۔ گویا ابو یوسف کے نزدیک یہ ثبوت ہوا کہ احلیل اور جوف کے درمیان راہ پہنچنے کی ہے اور اسی جہت سے پیشاب اس سے نکلتا ہے۔ ووقع عند ابی حنیفہ ان المثانۃ بینہما حائل والبول تیرشح منہ۔ اور ابوحنیفہ کے نزدیک یہ ثبوت ہوا کہ احلیل و جوف کے درمیان میں مثانہ حائل ہے اور پیشاب اس میں سے ترشح ہوتا ہے۔ فے لیکن تحقیق اس کی اطباء کے علم تشریح سے ثبوت ہو گی لہذا مضاف نے فرمایا۔ وھذا لیس من باب الفقہ۔ اور یہ باب فقہ سے نہیں ہے۔ فے اور تشریح میں خلاصہ یہ کہ پیشاب وہ رطوبت آبی جو بیکار ہو کر لوٹتی ہے بذریعہ جگر کے رواں ہو کر مثانہ میں جمع اور وہاں سے بذریعہ قصبۃ الذکر کے خارج ہوتی ہے۔ فعلى هذا قول ابی حنیفہ صحیح ہے م۔ رہا عورت کی فرج میں ٹپکانا بخلاف روزہ فاسد کرتا ہے یہی اصح ہے۔ (المبسوط ف)۔ ومن ذاق شیئاً بقیہ لم یفطر۔ اور جس نے اپنے منہ سے کوئی چیز چکھی تو اس کو انظار نہیں ہوا۔ لعدم افطر صورة ومعنی۔ کیونکہ فطر کی صورت

و معنی کچھ موجود نہیں۔ دیکھ لہ ذلک۔ لیکن یہ فعل صائم کو مکروہ ہے۔ لما فیہ من تعریف الصوم علی الفساد۔ کیونکہ اس میں روزہ کو فساد کے سامنے پیش کرنا ہوا۔ فے کیونکہ شاید کچھ طلق میں اتر جاوے محیط وقاضی جاں میں ہے کہ لونڈی کا آقا یا عورت کا خاوند بد مزاج ہو تو اس کو شور یہ زبان سے دریافت کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ مع وغیرہ۔ دیکھہ للمرأة ان تمضی بعبیہا الطعام اذا کان لها بد منہ۔ اور عورت صائمہ کو مکروہ ہے کہ اپنے فرزند کے لیے طعام چباوے جب کہ اس کو اس سے کوئی چارہ ہو۔ لما بینا۔ بوجہ اسی دلیل کے جو ہم بیان کر چکے۔ فے کہ شاید بے اختیار طلق میں اتر جاوے تو روزہ فاسد ہو۔ اور چارہ یہ کہ مثلاً کوئی غذا دوسری میسر ہو یا کوئی حائفہ وغیرہ چبانے والی میسر ہو۔ ولا یاس اذا لم تجد منہ بدا صیانتہ لولہ الاتی ان لها ان تطفی اذا خافت علی ولیدھا۔ اور جب کوئی چارہ نہ پاوے تو مضائقہ نہیں کہ چبا کر کھلاوے بغرض حفاظت فرزند کے کیا نہیں دیکھتے کہ عورت کو روزہ نہ رکھنا جائز ہے جب کہ اس کو فرزند پر خوف ہو۔ فے شہد یا مانند اس کے چیز خریدتے وقت زبان پر چکھنے میں مضائقہ نہیں تاکہ خسارہ نہ ہو۔ (المحیط)۔ اور قنادی سم قند میں اس کو مکروہ رکھا۔ مع۔ ومعہ العلق لا یفطر الصائم۔ اور علق چبانے روزہ وار کو فطر نہیں کرتا۔ لاندہ لا یصل الی جوف۔ کیونکہ وہ اس کے جوف تک نہیں پہنچے گا۔ وقیل اذا لم یکن ملتماً یفسد لاندہ یصل الیہ بعض اجزائہ۔ اور بعض نے کہا کہ جب علق باہم ملا ہوا نہ ہو تو روزہ فاسد کرتا ہے کیونکہ اس کے بعض اجزاء جوف میں پہنچ جاتے ہیں۔ وقیل اذا کان اسود یفسد وان کان ملتماً لاندہ تیفتت۔ اور بعض نے کہا کہ جب علق سیاہ ہو تو روزہ فاسد کرتا ہے اگرچہ وہ باہم ملا ہو کیونکہ سیاہ ریزہ ریزہ ہو جاتا ہے۔ فے پس ظاہر ہوا کہ سفید ملتئم میں کچھ خلاف نہیں ہے۔ الا انہ یکسہ للہائم مگر علق چبانے روزہ وار کو مکروہ ہے۔ فے اگرچہ عورت ہو۔ لما فیہ من تعریف الصوم للفساد۔ کیونکہ اس میں روزہ کو فساد پر پیش کرنا ہوتا ہے۔ فے کیونکہ شاید کچھ اجزاء اتر جاویں۔ ولاندہ یتھہ بالظاہر اور اس وجہ سے مکروہ ہے کہ چبانے والا افطار کے ساتھ متہم ہوگا۔ فے اور جو ایسا فعل ہو کہ ظاہر میں لوگوں کو بُرا نظر آوے تو وہ مکروہ ہے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ جو بات لوگوں کو بُری معلوم ہو اس کو ترک کر اگرچہ تیرے پاس اس کا حذر ہو۔ اس باب میں حدیث مرفوع بھی ہے کہ تہمت کی جگہ نہ کھڑا ہو۔ ولدیکہ للمرأة اذا لم تکن صائمۃ لقیامہ مقام السواک فی حقہن۔ اور علق عورت کو استعمال کرنا مکروہ نہیں جب کہ وہ روزہ وار نہ ہو کیونکہ وہ عورتوں کے حق میں سواک کے قائم مقام ہے۔ دیکھہ للمرأة جال۔ اور مردوں کو علق مکروہ ہے۔ فے اگرچہ روزہ سے نہ ہو۔ علی ما قیل اذا لم یکن من علة۔ بنا برآکنہ کہا گیا بشرطیکہ یہ استعمال کسی علت سے نہ ہو۔ فے اور اگر منہ میں کسی علت سے استعمال کرے تو مکروہ نہیں۔ وقیل لا یستحب لما فیہ من التشبہ بالفساد۔ اور بعض نے فرمایا کہ مردوں کو علق مستحب نہیں ہے کیونکہ اس میں عورتوں کے ساتھ تشبیہ ہے۔ فے اور حدیث میں عورتوں پر جو مردوں کی مشابہت کریں اور مردوں پر جو عورتوں کی مشابہت کریں لعنت فرمائی ہے۔ ولا یاس بالکحل ودھن الشارب۔ اور سرمہ لگانے اور مونچھوں میں تیل لگانے میں کچھ مضائقہ

نہیں ہے۔ لاندہ نوع ارتفاع دھولیس من محظور الصوم۔ کیونکہ یہ ایک قسم کی آسائش ہے اور آسائش صوم کے ممنوع سے نہیں ہے۔ وقد مذاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی الکفاح یوم عاشوراء والی الصوم فیہ۔ حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم عاشوراء کے سرمہ لگانے اور اس دن روزہ رکھنے میں مذاب فرمایا۔ فے یعنی مستحب کی طرف مائل کیا ہے۔ فے صوم عاشورہ کا مذاب تو صحیحین وغیرہ سے ثابت ہے۔ رہا اس دن سرمہ لگانے کا استحباب تو بیہقی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص عاشورہ کے دن سرمہ لگاوے اس سال اس کی آنکھ درم رہے نہ دکھے۔ اس کی اسناد ضعیف و منقطع ہے۔ ابن الجوزی نے موضوعات میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی اور وہ بھی ضعیف ہے۔ صائم کے سرمہ لگانے میں ترمذی و بیہقی نے انس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی اور کہا کہ ضعیف ہے اور اس باب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثبوت نہیں۔ ہاں ابو داؤد نے انس رضی اللہ عنہ کا فعل روایت کیا۔ تنقیح میں کہا کہ اس کی اسناد مقارب ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ مجموع طرق سے حجت ہو سکتی ہے میرے نزدیک حق یہ کہ اس میں کچھ ثبوت نہیں البتہ اجتہادی تیاس کافی ہے اور عاشوراء کے سرمہ لگانے میں ضرور شبہ ہے کہ قاتلان امام حسین رضی اللہ عنہ نے بنائی ہو جیسا کہ شیخ ابن الجوزی نے کہا ہے اگرچہ اس پر قطع نہیں ہو سکتا۔ فانہم واللہ تعالیٰ اعلم بم ولا باس بالاکتھیل للرجال اذا قصد به التداوی دون النیۃ۔ اور سرمہ لگانے میں مردوں کو بھی مضائقہ نہیں جب کہ اس سے دوا کرنا مقصود ہو نہ زینت۔ فے کیونکہ سرمہ عورتوں کی زینت معروف ہے۔ اور جمال جائز ہے اور وہ شیں دور کرنے اور وقار کی ہیات قائم کرنے اور شکر نعمت کا اظہار بدون فخر کرنے کے واسطے ہوتا ہے یہ تو نفس کی دلیری ہے اور زینت دلیل ضعف نفس ہے۔ ہف۔ میں کہتا ہوں کہ بہت سی احادیث میں مثلاً کنگھی کرنے و پریشان بال دور کرنے کی تاکید وارد ہے اور نیز احادیث میں زینت کی مذمت وارد ہے اور توفیق میں علماء کے کلمات مجمل و مضطرب واقع ہوئے ہیں اور محقق میرے نزدیک یہ کہ زینت کا مرجع تو بدن کی آرائش ہے جس سے وہ ڈول و ہیات میں خوشنما معلوم ہو اور یہ عورتوں کے واسطے مخصوص ہے اور مجمل کا مرجع ستھرائی رکھنا اور پسندیدہ خصال کی مناسبت جو بات نہ ہو وہ دور کرنا حتیٰ کہ مالدار آدمی کے حق میں اگر خلیل ہونے کا گمان ہو تو وہ اظہار نعمت کے لیے اچھا کپڑا پہنے اگرچہ زہد مقتضی ہو کہ موٹا کپڑا پہنے۔ پس اگر آنکھ میں میل ہو یا پریشانی دور کرنے کا تحمل چاہے تو سرمہ لگاوے۔ کنگھی کرے۔ ویستحسن دھن الشارب اذا لم یکن من قصد النیۃ۔ اور مونچھوں میں تیل لگانا اچھا ہے جب کہ اس کا قصد زینت نہ ہو۔ فے یعنی سنگار نہ کرنا چاہیے۔ لاندہ یعمل عمل الخضاب۔ کیونکہ مونچھوں میں تیل لگانا خضاب کا کام دیتا ہے۔ فے اور علماء کہتے ہیں کہ خضاب کرنا سنت میں وارد ہوا ہے۔ اور یہ حدیث انس رضی اللہ عنہ بروایت ترمذی وغیرہ سے ظاہر ہوتا ہے لیکن شاید کہ سرخی وہ ہو جو بالوں کی سپیدی سے پہلے ہوتی ہے مگر صحابہ رضی اللہ عنہم میں بعض سے سُرُخ یا نائل بسرخی ثبوت ہے اور سیاہ سے ممانعت روایت مرفوع میں واس کے موافق کلام فقہاء میں آئی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ولا یفعل لتطویل اللحیۃ اذا کانت بقدر المستون وهو القیفۃ

اور واڑھی بڑھانے کو ایسا نہ کرنا چاہیے جب کہ واڑھی بقدر مستون ہو اور وہ ایک مٹھی ہے۔ منہ سے اور نہایہ میں کہا کہ ایک مٹھی سے جو بڑھے اس کو قطع کرنا واجب ہے۔ یوں ہی جامع الترمذی میں عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وارد ہے کہ آپ واڑھی کے طول و عرض سے لے لیتے تھے۔ میں کہتا ہوں کہ اس سے زائد قطع کرنے کا وجوب نہیں نکلتا غایت یہ کہ جواز ہے اور شاید مراد یہ کہ سنت حاصل کرنے میں واجب ہے اگر کہا جاوے کہ اس کے معارض حدیث عبد اللہ بن عمرو بن الخطاب ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مونچھوں کو ریت دو اور واڑھی بڑھتی چھوڑو۔ جواب یہ کہ خود ابن عمر رضی اللہ عنہ اپنی واڑھی سے ایک مٹھی سے زائد کتراتے تھے۔ (کماریہ احمد و ابو داؤد و النسائی)۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ایسا کرتے (کماریہ ابن ابی شیبہ)۔ حالانکہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حدیث مرفوع روایت کی کہ مونچھیں ریتو اور واڑھی بڑھتی چھوڑو تم مجوسیوں کی مخالفت کرو۔ (رواہ سلم)۔ پس اخیر جملہ سے معلوم ہو گیا کہ علت اس میں مجوس کی مخالفت ہے کہ وہ لوگ مونچھیں بڑھاتے اور واڑھی کو ریت ڈالتے تھے جیسے ہنود و نصاری وغیرہ کرتے ہیں کہ واڑھی میں سے اکثر حصہ یا کل لے لیتے ہیں یا کتر اگر خس خسی کرتے ہیں تو اس کو کسی نے مباح نہیں کہا۔ ابن الہمام نے کہا کہ واڑھی بڑھتی چھوڑنے کو اسی پر محمول کرنا پڑے گا کہ اس کو مجوسیوں یا ہنود و فرنگیوں کی طرح مونڈا دے نہیں اور نہ اس کا اکثر حصہ کترادے۔ میں کہتا ہوں کہ حاصل یہ نکلا کہ مونچھوں کو خوب کترانا چاہیے تاکہ کفار سے مخالفت ہو اور واڑھی وہ لوگ منڈالتے یا کتر اگر خس خسی کرتے ہیں تو ضرور بڑھانا چاہیے تاکہ مخالفت ہو پس معلوم ہوا کہ جب کسی مسلمان نے ان کے مانند نہ کیا تو مخالفت مستحق ہو گئی اور عینی نے محیط سے نقل کیا کہ مضائقہ نہیں کہ سپید بال اکھاڑے اور واڑھی جب بڑھ جاوے تو اس کے کنارے چھانٹ دے اور مضائقہ نہیں کہ بھنود و چہرہ کے بالوں سے لے لے جہاں تک کہ ٹخنوں سے مشابہ نہ ہو جاوے۔ (انتہی مترجما)۔ اور بسوط میں ہے کہ مضائقہ نہیں کہ مرد اپنی جو رو کے لیے یا جہاد کے لیے خضاب لگاوے عینی نے کہا کہ عورتوں کے لیے خضاب میں ضرور ایک نوع کی زینت ہوگی۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اصل اس میں روایت ابن عباس ہے کہ جیسے ہم پسند کرتے ہیں عورت زینت کرے تو عورت بھی جاہتی ہے کہ ہم اس کے لیے آراستہ ہوں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ زینت تو سنگار کے معنی میں عورتوں کے لیے ہے اور مردوں کے واسطے زنانہ سنگار مذموم مگر مردانہ آرائش میں مضائقہ نہیں اور نیز ابن عباس رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شائل بیان کر کے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو بڑھاپے کے عیب سے اٹھالیا۔ تو پوچھا گیا کہ اے ابن عباس کیا بڑھاپا عیب ہے فرمایا کہ تم سب ہی تو اس کو کراہت عیب سے دیکھتے ہو۔ یہ آثار تفسیر ابن کثیر وغیرہ میں بصحت وارد ہیں۔ معنی یہ کہ بڑھاپا جب کہ اسلامی طاعت میں آیا تو وہ عند اللہ تعالیٰ معزز و موقر ہے اور رہا یہ کہ بڑھاپے کی صورت یعنی سپید بال و جھڑی کا چہرہ تو صورت میں بالطبع کراہت آتی ہے۔ پھر جو کچھ بسوط و محیط میں لکھا ہے قول فقیہ عارف ہے اور وہی صحیح جید ہے اور اللہ تعالیٰ ہو العلیم الخبر۔ م۔ ولا بأس بالسواک المطب بالفداة والعشی للصائم۔ اور مضائقہ نہیں کہ صائم سواک کرے جو تر ہو اول روز میں اور آخر روز میں۔ منہ سے اور تر سواک میں مانگ دے کراہت

سمجھی۔ ع۔ بقولہ علیہ السلام خیر خلال الصائم السواک۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ صائم کی خصلت سب سے بہتر مسواک ہے۔ دسے یعنی روزہ دار جو امور کرتا ہے ان میں مسواک کرنا بہتر خصلت ہے۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی واسناد ضعیف ہے۔ لیکن صحیحین وغیرہ کی روایت مسواک کرنا ہر وضو یا ہر نماز کے وقت جیسا کہ باب الوضو میں گذرا وہ عام ہے کہ صائم ہو یا نہ ہو ہر شخص نمازی و متوضی کو مستحب ہے پس صائم کے واسطے حدیث الکتاب قوی ہو گئی وجہ استدلال یہ کہ اس میں مطلقاً مسواک کرنے کی بہتری بیان فرمائی۔ من غیر فصل۔ بغیر کسی تفصیل کے۔ دسے یعنی کوئی قید اول وقت یا آخر وقت یا تر و خشک کی نہیں ہے تو ہر طرح بہتر ہے۔ وقال الشافعی یکرہ ما للعشی لما فیہ من ازالة الاثر المحمود وهو الخلو۔ اور شافعی نے کہا کہ بعد زوال کے مکروہ ہے کیونکہ اس وقت مسواک کرنے میں تعریفی اثر دور کرنا لازم آتا ہے اور وہ اثر خلوف ہے۔ دسے جس کی تعریف حدیث میں ہے کہ روزہ دار کے منہ کی خلوف یعنی رائحۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مشک سے زیادہ خوشبودار ہے۔ (کافی الصحیح) خضابہ دم الشہید۔ تو یہ خلوف خون شہید کے مشابہ ہو گئی۔ دسے حتیٰ کہ وہ خون حنفیہ کے نزدیک بھی غسل سے زائل نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ رنگ تو خون کا رنگ ہو گا اور خوشبو اس کی مشک کے ہو گی۔ کافی الصحیح۔ قلنا هو اثر العبادۃ والالیق بہ الاخفاء بخلاف دم الشہید لانه اثر الظلم۔ ہم کہتے ہیں کہ خلوف تو عبادت کا اثر ہے اور اس اثر کے واسطے چھپانا زیادہ لائق ہے بر خلاف خون شہید کے کہ وہ ظلم کا اثر ہے۔ دسے جو کافروں نے انکار توحید الہی کر کے مومنوں کو ظلماً قتل کیا جو ان کے واسطے بہتری چاہتے تھے بلکہ حق الجواب وہ جو شیخ ابن الہمام نے لکھا کہ مسواک سے دانتوں کی زردی و میل زائل ہوتا ہے اور خلوف نہیں کیونکہ وہ تو معدہ خالی ہونے سے بھاپ نکلتی ہے وہ برابر باقی رہے گی یہاں تک کہ کچھ کھائے پیے۔ چنانچہ طبرانی نے عبد الرحمن بن غنم سے روایت کی کہ میں نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے حالت صوم میں مسواک کو پوچھا تو فرمایا کہ ہاں۔ میں نے عرض کیا کہ دن میں کس وقت مسواک کروں۔ فرمایا کہ جس وقت تیرا جی چاہے۔ میں نے کہا کہ لوگ تو بعد زوال کے مکروہ جانتے اور کہتے ہیں کہ صائم کے منہ کی خلوف عند اللہ تعالیٰ مشک سے زیادہ خوشبودار ہے۔ فرمایا کہ سبحان اللہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو مسواک کرنے کا حکم دیا حالانکہ آپ خوب جانتے تھے کہ صائم کے منہ کے واسطے خلوف ضرور ہے اگرچہ مسواک کرے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے نہ تھے کہ لوگوں کو حکم فرماتے کہ عمدراً اپنے منہ بدلوا کر میں اس میں تو کچھ بہتری نہیں بلکہ بدتری ہے سوائے اس کے جو کسی بلاد میں مبتلا ہو کر چارہ نہ پاوے۔ اس سے معلوم ہوا کہ طاعات میں جو چیز خواہ مخواہ ایسی قسم سے پیش آتی ہے وہ عند اللہ تعالیٰ خوب و بہتر ہے جسے اللہ تعالیٰ کی راہ میں غبار قدموں پر جہاں وہ آتش دوزخ پر حرام ہے یہ اسی معنی میں کہ مجاہد کو چارہ نہ تھا کہ اس کے قدم غبار آلودہ ہوں مثلاً سواری نہ تھی اور یہ تکلف کچھ نہیں کہ کوئی اپنے قدم غبار آلودہ کر لے اور اسی قسم سے یہ کہ جس کا مکان مسجد سے دور واقع ہو انو مسجد میں قدموں کے شمار سے ثواب ہے اور اس میں تکلف کرنا کہ دور نکل جاوے پھر وہاں سے چل کر مسجد میں آوے یہ کچھ نہیں ہے مگر آنکہ کسی ضرورت سے دور ہو پھر آوے۔ ملخص الفتح۔ اور یہ تحقیق لطیف

ہے۔ فاحفظ م۔ دلائل فریق بین الساطب الاخضر و بین المبلول بالماء لما روي۔ اور واضح ہو کہ کچھ فرق نہیں سواک کی تری اصلی سبزی سے ہو یا پانی کے بھگو نے سے ہو بدلیل عموم حدیث کے جو روایت کی گئی جسے پس جو ابویوسف سے مروی ہو کہ پانی سے ترکی ہوئی سواک مکروہ ہے یہ روایت ضعیف ہے۔

فروع

عامہ مشائخ کے نزدیک بعد رمضان کے چھ روزے شوال رکھنے میں کچھ مضائقہ نہیں۔ یہی اصح ہے (محیط السرخسی) کیونکہ ان کی فضیلت میں حدیث وارد ہے جس سے معلوم ہوا کہ تمام سال کے روزے رکھنے کا ثواب ہے۔ پھر اختلاف کہ یوم عید کے بعد متصل بہتر ہیں یا متفرق اور فحقی نہیں کہ حدیث میں رمضان کے اتباع میں چھ مذکور ہیں تو بظاہر ملانا افضل ہے لیکن عوام میں دو وجہ سے فطر ہے ایک یہ کہ وہ لوگ فریضہ رمضان پر زیادتی کا گمان پیدا کریں جیسے یہود و نصاریٰ نے اپنا فریضہ بڑھا لیا تھا۔ دوم یہ کہ اس کو لازم سمجھیں جیسے بعض جاہل کہتے ہیں کہ ہماری عید تو ابھی نہیں آئی یعنی ہم کو ابھی شش عید رکھنے ہیں لہذا ابو ضیفہ و ابویوسف نے اس مستحب کو مکروہ رکھا کیونکہ جو مستحب مقضی بہ بدعت ہو اس کا ترک بہتر ہے اور متفرق رکھنا ہر ہفتہ میں دو روزہ کر کے مستحب کافی الظہیر یہ م۔ م۔ یوم الفطر و یوم اضحیٰ و اس کے بعد تین دن ایام تشریق میں روزہ رکھنا ہمارے نزدیک مکروہ تحریمی ہے حتیٰ کہ رکھے تو صائم ہو جائے گا۔ (قاضی خاں)۔ پس اگر عورت سے کہا کہ ان دنوں تو روزہ دار ہوئی تو تجھے طلاق ہے اس نے عید کے روز رکھا تو اس پر بعد غروب طلاق ہو جائے گی م۔ اگر رکھ کر توڑ دیا تو اس پر قضاء لازم نہیں ہے۔ الکفر۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ النہر۔ صوم الوصال مکروہ ہے اگرچہ دو روز ہو اس طرح کہ رات میں بھی افطار نہ کرے۔ (امراج ن)۔ بلکہ پلہ کھینچنے والے ایک دانہ و دو بوند پانی سے اسی واسطے افطار کر لیتے ہیں اور اظہر یہ کہ اس کے باوجود بھی نوع کراہت ہے اور جس حالت میں کہ کئی روز میں ایسی نوبت ہو چکی کہ کھڑے ہو کر نماز یا قرأت وغیرہ نہیں ہو سکتی تو قطعاً تحریمی مکروہ ہے بخلاف اس کے جب کہ رفتہ رفتہ کمی کی عادت کرے حتیٰ کہ ایسا اثر ظاہر نہ ہو تو یہ مستحسن و محمود ہے م۔ صوم الدہر مکروہ ہے اس طرح کہ تمام سال میں کسی روز افطار نہ کرے اور اگر عیدین و تشریق میں افطار کیا تو مضائقہ نہیں۔ یہی مختار ہے اور افضل یہ کہ ایک روز افطار کرے اور ایک دن روزہ رکھے (المخلاصہ)۔ یہی صوم داؤد ہے جس کی فضیلت حدیث صحیح میں وارد ہے کیونکہ اس میں نفس پر مشقت اور اس کو مالوف چیز دیکھ کر چھڑانے میں پاکیزہ کرنا بہت خوبصورت ہے م۔ مستحب ہے سہ ماہ کی تاریخ تیرہ، چودہ و پندرہ تین روزہ رکھنا۔ (القاضی خاں)۔ اور صوم عاشورہ جب کہ اس کے اول یا آخر ایک روزہ ملاوے۔ اور صوم عرفہ یعنی نویں ذی الحجہ سوائے حاجیوں کے تاکہ حج سے کمزور نہ ہوں۔ (الطہج)۔ عامہ مشائخ کے نزدیک چہار روز جمعہ کا روزہ مانند دو شنبہ و پنجشنبہ کے بغیر کراہت روا ہے۔ (البحر)۔ لیکن جمعہ کی نماز کے ساتھ ضعف نہ ہو ورنہ مکروہ ہے اور حدیث مماثلت اسی معنی پر محمول ہے م۔ اور مستحبات میں سے ذی الحجہ کے اول نوروز ہے۔ اور تمام محرم و رجب و تمام شعبان۔ (الطہج) مکروہات میں سے اکیلا یوم عاشورہ محیط السرخسی یوم نوروز یا سلیم و التوار جب کہ ان ایام کی تعظیم کے لیے عہد آہو۔ (الظہیر یہ)۔ مکروہ ہے چپ روزہ رکھنا یعنی کچھ کلام نہیں کرنا۔ (القاضی خاں)۔ مکروہ تحریمی ہے م۔ عورت کا نفل روزہ رکھنا بغیر اجانت شوہر کے

مکروہ ہے۔ حتیٰ کہ شوہر کو اختیار ہے کہ افطار کرا دے اگر رکھا ہو مگر جب کہ شوہر بیمار یا صائم یا احرام میں ہو تو اجازت درکار نہیں ہے (الجوہرہ)۔ اور بیٹی و ماں و بہن کو کچھ اجازت کی حاجت نہیں (السراج) نوکر سے اگر نفل روزہ میں خدمت میں کسی ہو تو آقا سے اجازت لے ورنہ نہیں۔

فصل

یہ فصل ان عذروں کے بیان میں جن سے افطار مباح ہوتا ہے

واضح ہو کہ جن عذروں سے افطار سباح ہوتا ہے سات ہیں۔ اول مرض۔ دوم سفر۔ سوم و چہارم حمل و دودھ پلانا بشرطیکہ اپنی جان یا بچہ کا خوف ضرر ہو۔ پنجم بڑھاپا جس سے روزہ پر قدرت نہ ہو۔ ششم سخت پیاس و ہفتم سخت بھوک جب کہ پیاس و بھوک سے ہلاکت یا نقصان عقل کا خوف ہو۔ مفن۔ و من کان صایضاً فی رمضان فخلت ان صام انما واد مرضاً افطر وقضی۔ اور جو شخص کہ رمضان میں مریض ہو پس خوف کرے کہ اگر روزہ رکھا تو مرض بڑھ جائے گا تو وہ افطار کرے اور قضا کرے۔ فے رمضان میں مریض ہونا اس طرح کہ اول سے بیماری شروع ہوئی اور رمضان تک رہی یا رمضان میں کسی وقت بیمار ہو گیا۔ م۔ پھر خالی مرض سے اجازت نہیں بلکہ اس کے ساتھ خوف ہو کیونکہ افطار کا مدار تو مشقت پر ہے جیسا کہ علماء کا قول ہے بخلاف الظاہر یہ جو خالی مرض کو بنظر آیت عذر ٹھہراتے ہیں۔ پھر مرض سات اقسام ہیں اول خفیف جس کے ساتھ روزہ میں مشقت نہیں و منعقد ہے جیسے زکام موجود۔ دوم خفیف۔ مشقت نہیں اور نہ منعقد ہے جیسے زکام کا خوف۔ سوم شاق مگر روزہ سے نہیں بڑھے گا۔ چہارم شاق جو روزہ سے بڑھے گا۔ پنجم شاق کہ روزے سے دوسرا مرض ہو جائے گا۔ ششم شاق کہ روزے سے طول پکڑے گا۔ ہفتم سخت کہ بالفعل موجود نہیں مگر روزے سے اس کے پیدا ہونے کا خوف ہے مثلاً کمزور جس کو دن کا خوف ہو۔ پس اول و دوم روزہ رکھیں۔ اور سوم کو اختیار ہے۔ اور چہارم و پنجم و ششم افطار کریں اور اگر رکھ لیا تو ادا ہو گیا ہفتم کو بھی افطار جائز ہے اگرچہ یہ ضابطہ کی کتاب المغنی سے لی گئی۔ محیط و بدائع میں ہے کہ زیادتی مرض کا خوف کافی ہے جیسا کہ جامع صغیر میں اشارہ ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ من کان منکم مریضاً وعلی سفر فعدۃ من ایام آخر۔ یعنی جو شخص تم میں سے مریض ہو یا سفر پر ہو تو افطار کر کے اس کے شمار بھر دوسرے ایام سے رکھے۔ لہذا مصنف نے کہا کہ قضا کرے یعنی دوسرے ایام میں جب مریض یا مسافر نہ ہو۔ مع۔

وقال الشافعی لا یفطر وهو یعتبر خوف الملائک او فوات العضو کما یعتبر فی التیمم۔ اور شافعی نے کہا کہ مریض جس کو خوف زیادتی مرض ہو وہ افطار نہ کرے اور شافعی خوف ہلاکت کا یا کوئی عضو زائل ہونے کا اعتبار کرتے ہیں جیسا کہ تیمم میں اعتبار کرتے ہیں۔ ونحن نقول ان زیادة المرض وامتدادہ قد تقضى الی الملائک فیجب الاحتراز منه۔ اور ہم کہتے ہیں کہ مرض کی زیادتی اور اس کا طول ہونا بھی کبھی ہلاکت تک پہنچاتا ہے تو اس سے احتراز واجب ہے۔ فے جیسے ابتدائی خوف ہلاکت سے بچاؤ لازم ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اصحاب شافعی کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ قول شافعی مثل ہاے

قول کے ہے کہ ہر مریض کے فطر مباح ہے لیکن یہ معلوم کہ مریض جو روزے سے جرح و مشقت اٹھاوے پس اس میں تو اتفاق ہے اب رہا جرح و مشقت کا مدار تو اس میں اجتہاد جاری ہوا کہ جرح و مشقت آیا خوف زیادتی و طول ہے یا عضو خراب ہونے سے۔ پھر خوف بھی آیا مریض کی رائے پر ہے یا نہیں۔ پھر مریض کی رائے خالی و ہم نہ ہو بلکہ اس کو یہ گمان غالب ہونا کسی علامت یا تجربہ یا ایسے طبیب مسلمان کے کہنے سے جس کا فسق ظاہر نہ ہو اور بعض نے کہا بلکہ عدالت ظاہر ہونا شرط ہے مرض کا ضعف باقی ہے جس میں خوف ہوا کہ روزہ سے پھر آوے گا تو قاضی امام نے کہا کہ کچھ نہیں ہے۔ خلاصہ میں سے کہ جوڑی یا بخار کی باری کے روز اس نے بخار آنے سے پہلے دوا وغیرہ کھالی تو مضائقہ نہیں۔ مف۔ باندی اگر کھانے پکانے وغیرہ سے ضعیف پڑ گئی اور اس کو خوف ہوا تو افطار و قضا کرے۔ التمر تاشی۔ کارگیر کو گرمی میں بادشاہی لوگ کام کے لیے پکڑے گئے اور حرارت کی شدت ہوئی کہ اس نے انظار کیا تو کفارہ نہیں ہے اسی طرح دوسرے خیس کام ہیں۔ (النصاب۔ مفع)۔ اگر روزہ میں خوف ہو کہ میٹھے نماز پڑھ سکے گا تو امام محمد نے کہا کہ روزہ رکھے اور میٹھے پڑھے اگر اپنی نفس میں کسی کام میں ایسا تھا کہ پیاس نے مغلوب کیا پس افطار کر ڈالا تو کفارہ دے اور کہا گیا کہ کفارہ لازم نہیں اور یہی امام بقالی کا قول ہے اور یہی موطاء میں امام مالک کا قول ہے۔ میں کہتا ہوں کہ پیسندہ کارگیر کی نظیر نہیں کیونکہ وہ اکراہ ہے اور یہ نہیں۔ اور اگر غازی کو بالیقین معلوم ہو کہ وہ فلاں وقت مقابلہ کرے گا پس بخوف ضعف اس کو ابھی سے افطار جائز ہے خواہ مسافر ہو یا مقیم ہو۔ کذا قالوا بمفع۔ پھر واضح ہو کہ سفر ہمارے نزدیک مشقت کے ساتھ ہے اگرچہ مسافر کو مشقت معلوم نہ ہو بخلاف مرض کے کہ وہ مشقت پر ہے۔ کذا قیل۔ اور غفی نہیں کہ آیت میں مریض و مسافر یکساں ہیں پس فرق مشکل ہے لیکن یوں کہا جاوے کہ مریض تو اس کو کہتے ہیں کہ جس کے افعال حالت صحت سے متغیر ہوں اور یہ معنی ہر ایک مقصد کی راہ سے مختلف ہیں حتیٰ کہ مثلاً قرأت خوش الحانی کی راہ سے زکام والا بیمار ہے اور چلنے یا روزہ رکھنے کی راہ سے نہیں لہذا ہم نے کہا کہ صوم میں مریض وہ ہے جو صوم ادا نہ کر سکے اور چونکہ مشقت کو شرح نے مرفوع کر دیا لہذا ہم نے کہا کہ جس مریض کو مشقت لاحق ہو اس کو روزہ مباح ہے۔ رہا سفر تو سواری اس میں تخفیف نہ محض چنانچہ حضرت سلی اللہ علیہ وسلم سے متواتر سواری میں اجازت ملی تو پھر اور کوئی چیز فرق کی نہیں نکلتی لہذا اس میں کوئی قید نہیں ہے لیکن اظہر یہ ہے کہ سفر کی ادنیٰ مشقت جب روزے میں ہو تو افطار مباح ہونا چاہیے فافہم۔ م۔ وان کان مسافراً لا یستقر بالصوم فصومه افضل وان افطر جاز۔ اور اگر ایسا مسافر ہو کہ روزہ سے ضرر نہ اٹھاتا ہو تو اس کو روزہ رکھنا افضل ہے۔ اور اگر افطار کرے تو جائز ہے۔ فہی قول مالک وشافعی کا ہے۔ مفع۔ لان السفر لا یعسی عن المشقة فجعل لنفسه حذراً۔ کیونکہ سفر تو مشقت سے خالی نہیں ہوتا پس خود سفر عذر کیا گیا۔ فہی اور اس میں مشقت کی شرط بڑھانے کی ضرورت نہ ہوئی۔ بخلاف المرض فانہ قد یخف بالصوم۔ بخلاف فرض کے کہ وہ کبھی روزے سے ہلکا پڑ جاتا ہے۔ فہی جیسے بدہشی میں روزہ مفید ہے تو بجائے مشقت کے راحت ہوئی۔ فشرط کونہ مقضیا الی الہاج۔ تب شرط لگائی گئی کہ مریض ایسا ہو جس میں روزہ سے جرح و مشقت لاحق ہو۔ فہی یعنی مرض میں اس شرط

سے افطار جائز ہے۔ وقال الشافعی۔ اور شافعی نے کہا۔ فے نہیں بلکہ امام احمد نے کہا کہ۔ نفع۔ الفطر افضل۔ مسافر کو افطار کرنا افضل ہے۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس من البر الصیام فی السفر۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ سفر میں روزہ رکھنا نیکو کاری سے نہیں ہے۔ فے اور تم لازم پکڑو اس رخصت کو جو اللہ تعالیٰ نے تم کو دی ہے۔ (رواہ مسلم والمجتہد فی البخاری)۔ اور عبد الرزاق کی روایت میں لیس من ام ہام صیام فی ام سفر۔ یہ عرب کی بعض لغت پر ہے۔ مفع۔ ولنا ان رمضان افضل الوقتین اور ہماری دلیل یہ کہ رمضان دو وقتوں میں سے افضل ہے۔ فے یعنی مسافر یا تو اس وقت رمضان میں ادا کرے یا بعد سفر کے کسی وقت دیگر میں پھر ان دونوں وقتوں میں سے رمضان افضل وقت ہے کیونکہ دوسرا وقت مسافر کے لیے رمضان کا خلیفہ ہے اور خلیفہ اپنی اصل سے برابر نہیں ہو سکتا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ذات مبارک کے لیے باوجود سفر کے روزہ رکھنا اختیار کیا پھر جب لوگوں کی پریشانی کی شکایت پہنچی تو مکرر ان کو منع کیا اور خود افطار کیا اس سے معلوم ہوا کہ بغیر مشقت لاحق ہونے کے رکھنا عزیمت ہے اور افطار کرنا رخصت ہے۔ فخر الاسلام۔ ع۔ اور رخصت سے عزیمت اولیٰ مکان الاداء فیہ اولیٰ۔ تو رمضان میں ادا کرنا بہتر ہو گا۔ فے جیسے چڑے کے موزے پہن کر سب کرنا رخصت ہے لیکن پاؤں دھونا عزیمت و اولیٰ ہے م۔ و ما رواہ محمود علی حالة الجہد۔ اور جو حدیث روایت کی یعنی لیس من البر الصیام فی السفر۔ یہ اس وقت کہ مسافر کو جہد و مشقت لاحق ہو۔ فے پھر بھی وہ روزہ رکھے تو یہ مکروہ ہے جیسا کہ نجم الامہ بخاری نے تصریح کی۔ مع۔

امام مصنف نے وجہ استدلال میں صرف ایک قیاسی دلیل پر کفایت کی بمقابلہ نص کے اور تحقیق شیخ ابن الہمام یہ ہے کہ رمضان کا وقت مسافر کے حق میں افضل ہونا بحديث مذکور منع کیا جائے گا پس جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ان تصوموا خیرکم۔ یعنی تمہارا روزہ رکھنا بہتر ہے۔ یہ عام ہے کہ ہر طاقت والے کو شامل ہے اور جو حدیث روایت کی وہ اس کے واسطے جو مشقت اٹھا کر رکھے کہ خود پریشاں ہو اور لوگوں کو روزہ سے نفرت ہو جاوے تو یہ حدیث اپنے سبب سے مخصوص ہے اور سبب یہ تھا کہ جو صحیحین میں آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اڑھام دیکھا یعنی سفر میں اور ایک مرد پر سایہ کیا گیا تھا تو پوچھا کہ یہ کیا واقعہ ہے عرض کیا گیا کہ روزہ دار ہے تب فرمایا کہ لیس من البر الصیام فی السفر۔ یوں ہی رمضان کی فتح مکہ کے سفر میں خود روزہ دار تھے جب کراخ الغمیم پر پہنچے تو معلوم ہوا کہ لوگوں نے بھی روزہ رکھ لیا ہے پس ایک پیالہ پانی منگوا کر پی لیا پھر کہا گیا کہ بعض لوگ روزے سے ہیں فرمایا کہ یہی تو نافرمان لوگ ہیں اور ایک روایت میں صریح ہے کہ آپ سے کہا گیا کہ لوگوں پر روزہ دشوار ہو گیا ہے (رواہ مسلم)۔ مغازی واقندی میں ہے کہ آپ نے اول ان کو روزے سے منع کر دیا تھا پھر لوگوں نے رکھ لیا جب ہی فرمایا کہ یہی تو نافرمان لوگ ہیں۔ پھر ان احادیث کو جہد و مشقت پر اس واسطے محمول کرنا پڑا کہ صحیح مسلم میں اسلمی کو فرمایا کہ افطار کرنا مسافر کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے رخصت ہے جس نے اس کو لیا اچھا کیا اور جس نے روزہ رکھنا چاہا تو اس پر گناہ نہیں ہے۔ (رواہ مسلم)۔ اور انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کرتے تو ہم میں صائم ہوتے اور مفطر ہوتے

(کافی الصغیر)۔ اور ابوالدرداء کی حدیث سخت گرمی کے جہاد میں ہے کہ اور ہم میں سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کوئی روزہ سے نہ تھا۔ (الصغیر)۔ پس ان میں صریح روزہ رکھنا مسافر کو جواز ہے تو معلوم ہوا کہ احادیث المنع اسی مسافر کے حق میں جس کو روزہ دشوار ہو جیسے لیس من الیوم المیام فی السفر۔ اور جیسے حدیث عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ رمضان کا روزہ سفر میں رکھنے والا ایسا ہے جیسے حضر میں روزہ نہ رکھنے والا۔ رواہ ابن ماجہ والبخاری۔ لیکن زہری رحمہ اللہ تابعی معروف ہیں انھوں نے کہا کہ سفر میں افطار کرنا و روزہ رکھنا دونوں میں سے آخری امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ تھا کہ سفر میں افطار فرمایا۔ مترجم کہتا ہے کہ دونوں قسم کی احادیث میں سفر میں طاقت ور کو روزہ رکھنا بہت صحیح الاسناد ہیں اور دونوں میں توفیق ممکن جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے کہا۔ اور زہری رحمہ اللہ کا قول کچھ نسخ پر لینا ضرور نہیں بلکہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں خود روزہ اختیار کرتے تو لوگوں کو بھی طاعات کی حرص میں جرات ہو جاتی مگر مشقت اٹھاتے لہذا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی سفر میں روزہ رکھنا ترک کر دیا۔ اس سے لازم نہیں کہ روزہ افضل ہوتا مشوخی ہو فافہم مفت م۔ پھر جب مسافر و مریض نے رمضان میں روزہ بوجہ عذر کے نہ رکھا تو نقص قرآنی سے اس پر دوسرے وقت میں شمار پورا کرنا واجب ہے یعنی جب مسافر سفر سے مقیم ہو اور مریض شفا پاوے پھر یہ مقام بحث ہے کہ اگر ان دونوں کو دوسرا وقت نہیں ملا اس طرح کہ مرگئے تو کیا حکم ہے اور اگر ان دونوں کو وقت ملا تو آیا فوراً قضا شروع کرنا واجب ہے یا ان کو وسعت ہے کہ آہستہ آہستہ قضا کریں اور جواب اس کا کتاب میں فرمایا۔ واذامات المریض والمسافر وصاحلی حالہما لم یلزمہما القضاء اور جب کہ مریض و مسافر مر گئے حالانکہ دونوں اپنے حال پر مریض و مسافر تھے تو ان کے ذمہ قضاء لازم نہیں ہے۔ دے اگر کہا جاوے کہ یہ تو خود ظاہر ہے کیونکہ میت پر قضاء لازم ہونا بیکار ہے۔ جواب بیکار نہیں بلکہ فائدہ یہ ہے کہ اگر ان پر قضا لازم ہو تو ہر روزہ کا فدیہ دینے کی وصیت کرے تو حاصل یہ ہوا کہ ان پر فدیہ واجب نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فعدة من ایام آخر یعنی دوسرے ایام میں سے ان کی عدت یعنی شمار ادا کریں۔ توجب حالت سفر و مرض میں مرے تو ان پر قضاء نہیں لائنہما لم یلزمہما فعدة من ایام آخر۔ کیونکہ ان دونوں نے ایام دیگر سے عدت یعنی شمار بقدر قضا کے نہیں پایا۔ ووضح المریض و اقام المسافر ثمراتاً۔ اور اگر مریض تندرست ہو گیا اور مسافر قیم ہو چکا پھر دونوں مرے تو لزمہما القضاء۔ ان دونوں کے ذمہ قضاء لازم ہوگی۔ دے پھر اگر مثلاً سفر یا مرض سے ۲۰ روزے قضا ہوئے مجھے اور بعد تندرستی یا اقامت کے وہ ۲۰ روز یا زیادہ زندہ رہا تو پھر قضا لازم ہے جب کہ روزے نہ رکھے ہوں اور اگر دس ہی روز بعد کسی سانحہ سے مر گیا تو پھر قضا واجب بلکہ بقدر الصحة والاقامة۔ بقدر صحت و اقامت کے۔ لوجود اللہ انک بمہذا المقدار۔ کیونکہ اور اک عدت اسی قدر حاصل ہوا۔ دے اور واجب ہونے کا سبب ہی ایام مجھے۔ اگر دسم ہو کہ سبب جب اول روز سے موجود ہوا تو کل کا سبب ہوا اور یہ کچھ نہیں کہ سبب صرف تھوڑے کا ہو اور باقی کا نہ ہو۔ جواب یہ کہ سبب روزہ واجب ہونے کا تو حکم الہی ہے اور اصل سبب اداء رمضان

ہے اور اس کے مثل قضاء کا سبب ہر ایک دن جس میں قضا ہو تو جتنے دن ملے ہر ایک اپنے روزے کا سبب ہے اور باقی دن اس نے نہیں پائے۔ اگر وہم ہو کہ وہ دونوں تو مریچکے اب ان پر قضاء لازم ہونے سے کیا فائدہ۔ جواب۔ دنا شدتہ وجوب الوصیۃ بلا طعام۔ اس کا فائدہ یہ کہ طعام فدیہ دینے کی وصیت ان پر واجب ہے۔ فیسے یعنی جب ان دونوں نے وقت پایا اور روزے قضا نہیں رکھے تو مرتے وقت ان پر واجب ہے کہ فدیہ کی وصیت کریں۔ پھر اگر وصیت کی تو ترکہ کے تہائی مال سے ادا کرنی لازم ہوگی خواہ فدیہ پورا پڑے یا نہیں اور کل ترکہ سے واجب نہیں۔ اور اگر وصیت نہ کی تو کچھ لازم نہیں۔ لیکن اگر وارثوں نے اپنی خوشی سے اس کا فدیہ ادا کر دیا اور دے سب اس احسان کرنے کے لائق بھی ہیں تو جائز ہے۔ اور براہ مروت و حق فتوت ان کو یہی کرنا چاہیے۔ م۔ پھر ظاہر المذہب میں یہ حکم کہ دونوں پر بقدر صحت و اقامت فدیہ کی وصیت لازم ہے۔ بالاتفاق ابو صنیفہ و صاحبینی کا قول ہے و ذکر الطحاوی خلافاً فیہ بین ابی حنیفہ والی یوسف دبین محمد۔ اور طحاوی نے اس حکم میں درمیان ابو صنیفہ و ابو یوسف کے امام محمد کے اختلاف کا ذکر کیا۔ فیسے اس طرح کہ امام ابو صنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک کل ایام کی قضا واجب ہوگی۔ اور امام محمد کے نزدیک بقدر صحت و اقامت کے واجب ہوگی۔ ولیس بصحیح۔ اور یہ طحاوی کی نقل کچھ صحیح نہیں ہے۔ فیسے امام ابوبکر الجصاص الرازی نے کہا کہ مجھے اماموں سے کچھ اختلاف کی روایت نہیں پہونچی بلکہ مشہور یہ کہ میں ان سب کا قول ہے۔ تحفہ میں کہا کہ طحاوی کی نقل غلط ہے ایضاح میں کہا کہ صحیح یہ کہ اماموں میں بلا خلاف اس مسئلہ میں مریض و مسافر پر بقدر صحت و اقامت کے قضاء لازم ہے۔ مع۔ واما الخلاف فی النذر۔ اور اختلاف تو البتہ نذر کے مسئلہ میں ہے۔ فیسے چنانچہ مریض نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر ایک ماہ کے روزے ہیں۔ پھر اچھا ہو کر مثلاً ۱۵ روز کے بعد کسی سانحہ سے مر گیا تو ابو صنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اس پر پورا مہینہ لازم ہے اور امام محمد کے نزدیک بقدر ایام صحت لازم ہے۔ اگر کہا جاوے کہ شیخین کے نزدیک قضا ئے رمضان و نذر میں کیا فرق ہے۔ جواب دیا کہ۔ والفرق لہما ان النذر سبب۔ شیخین کے لیے فرق یہ ہے کہ نذر سبب ہے۔ فیسے یعنی ان روزوں کے وجوب کا سبب نذر ہے اور ادا کرنے کا اصل وقت یہی جس وقت نذر کی لیکن بیماری کی وجہ سے روک ہوئی تو اصل وقت چھوڑ کر اس کا ضیفہ یعنی دوسرا وقت تندرستی کا قائم ہوا حتیٰ کہ بیماری میں مر جاوے تو اس پر کچھ وجوب نہیں۔ پھر جب بیماری کی روک دور ہوئی تو سبب کا اثر ظاہر ہوا اور اثر یہ کہ پورے ماہ کے روزے ادا کرے فیظہر الوجوب فی حق الخلف۔ تو ضیفہ کے حق میں وجوب ظاہر ہوگا۔ فیسے گویا اس نے اسی حالت تندرستی میں ایک ماہ روزوں کے نذر کی اور تندرست اگر نذر کر کے ادا سے پہلے مر جاوے تو اس پر قضا ئے کل بالاتفاق لازم ہے اسی طرح مریض پر بھی لازم ہے کیونکہ وجوب کا سبب یہ ایام نہیں بلکہ نذر ہے۔ م۔ و فی هذا المسئلة۔ اور اس مسئلہ قضا ئے رمضان میں۔ السبب ادراک العداۃ ادا کا سبب عدت کا پانا ہے۔ فیتقدس بقدم ما ادرك۔ تو جس قدر عدت کا زمانہ پاوے اسی

قدر وجوب رہے گا۔ فاسے اور باقی کا زمانہ یعنی سبب نہیں پایا تو وجوب ہی نہ ہوگا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک بندہ کا اپنے اوپر نذر سے واجب کرنا کچھ اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے بڑھ کر نہیں تو قضاے رمضان کے وجوب پر نذر کا وجوب رہے گا۔ خاتمہ۔ انزاریؒ نے غایۃ البیان میں طعن کیا کہ امام طحاوی علامہ بے مثل ہے اور گویا اس کے روبرو اماموں کا زمانہ تھا تو وہ ان کے اقوال سے تحقیقاً واقف ہے۔ پھر اس کی مدت کے بعد ایک قوم پیدا ہوئی جو طحاوی کا قول غلط بتلاتی ہے اگر اس قوم نے اقوال ائمہ کو نہ جانا تو ان کی جہالت ہے۔ طحاوی کا کیا قصور ہے۔ عینیؒ نے جواب میں کہا کہ یہ انزاریؒ کا تعصب ہے اور جو کوئی پیچھے پیدا ہوا اس کو طحاویؒ کے فضل و کمال کا اقرار ہے حتیٰ کہ سوائے علمائے حنفیہ کے غیروں نے مدح کی چنانچہ ابو عمرو ابن عبدالبرؒ جو معروف ائمہ حدیث سے ہے لکھتا ہے کہ طحاویؒ خود کو فی المذہب تھا لیکن تمام علمائے مذاہب سے آگاہ تھا۔ ابن الجوزیؒ نے منتظم میں لکھا کہ امام طحاویؒ ثقہ ثبت فہیم فقیہ عاقل تھا اور سب نے اس کے فعل و صدق و زہد و پرہیزگاری پر اتفاق کیا ہے۔ شیخ ابن کثیر نے ہدایہ و نہایہ میں کہا کہ امام طحاویؒ احد الثقات الاثبات والحفاظ الجہانہ۔ یہ بہت بڑی مدح ہے اور شک نہیں کہ امام طحاویؒ ایک بزرگ امام ثقہ ثبت حجتہ مانند امام بخاری و مسلم کے ہے بلکہ وقائع فقہ و استنباط میں وہ اکثروں سے بڑھا ہوا امام جید ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ انزاریؒ کو اس سے فائدہ نہیں بلکہ طحاویؒ کے کلام میں تحقیق کرنا اور یہ اس نے کچھ نہیں کیا۔ تو خالی تعصب سے کیا فائدہ ہے۔ مع میں کہتا ہوں کہ یہ تحقیق شیخ محقق ابن الہمام نے کی چنانچہ اول یہ افادہ فرمایا کہ نذر میں جب مریض نے کہا کہ مجھ پر اللہ تعالیٰ کے واسطے ایک ماہ کے روزے ہیں۔ تو ضرور ہے کہ اس وقت اس پر کچھ واجب نہ ہو اور یہ نذر اس وقت کچھ سبب نہ ہو ورنہ اگر مرض میں مر جاوے تو فدیہ کی وصیت واجب ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے تو نذر مذکور گویا معنی میں سعلق بشرط ہے یعنی اگر میں تندرست ہو گیا تو اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر ایک ماہ کے روزے ہیں۔ یہ اس واسطے کہ عاقل بالغ کا کلام تا امکان صحیح ہو پھر جب تندرست ہوا تو اسی وقت سبب منعقد ہو گیا پس گویا اس نے حالت صحت میں نذر کی تو کل واجب ہے۔ دوسرا افادہ یہ فرمایا کہ قضاے رمضان میں عدت کو سبب قرار دینا اس سے یہ مراد ہے کہ عدت سبب وجوب الاداء ہے جیسا کہ بسوط میں کہا اور چونکہ اصول میں مقرر ہوا کہ جو اداء کا سبب ہو وہی قضا کا سبب ہے۔ بعد شرح الکنز میں زلیعی نے کہا کہ عدت پانا سبب وجوب القضا ہے اور اس سے لازم آیا کہ جب ہی عدت پائی اسی وقت سے اداء شروع کرنا واجب اور تاخیر مرام ہے۔ اگر کہو کہ کیوں لازم آیا بلکہ باوجود واجب ہونے کے تاخیر روا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ پھر رمضان ہی اس قضا کا سبب ہو نہ عدت کیونکہ رمضان تو اسی بہت سے سبب نہیں رکھا جانا کہ تاخیر مرام ہونا لازم آتا ہے اور جب تم تاخیر کو جائز کہتے ہو تو رمضان ہی سبب رہے کیونکہ وہ اصل ہے اور اس پر لازم آیا کہ کل کی وصیت واجب ہو جب کہ عدت نہ پاوے جیسا کہ طحاویؒ کی روایت ہے۔ ملخص الفتح۔ لیکن عنایہ شرح الہدایہ میں ہے کہ اداء کا سبب وہی

قضاء کا سبب ہے اس کے یہ معنی کہ جس سبب سے ادا واجب ہوئی وہی وجوب قضاء کا سبب ہے۔ اور قضاء عین ادا نہیں بلکہ عین واجب کے مثل دینا۔ عین واجب تو رمضان کے دن کا روزہ رکھنا اور قضاء دوسرے ایام میں اس کے مثل صوم ہے پھر مثل دینی کا سبب اور اک عدت ہے۔ پس اس کا تعلق نفس وجوب سے نہیں ہے بلکہ مثل واجب دینے سے ہے۔ پھر کل ایام عدت تو کل قضاء کا سبب ہیں اور بعض ایام بعض کا سبب ہیں۔ فاحفظہم۔

وقضاء رمضان ان شاء فرقة وان شاء تابعه۔ اور قضاے رمضان کو اگر چاہے تو متفرق رکھے اور اگر چاہے تو پے درپے رکھے۔ فہے یہی ایک جماعت عظیم صحابہ و تابعین سے مروی ہے۔ مع۔ لا طلاق النص۔ بوجہ اطلاق النص کے۔ فہے یعنی قولہ تعالیٰ فحدۃ من ایام آخر۔ اس سے ثبوت ہوا کہ دوسرے ایام سے شمار پورا کر دیں خواہ پے درپے رکھ کر ہو یا متفرق ہو۔ لکن المستحب المتابعة سارعت الی اسقاط الواجب۔ لیکن پے درپے رکھنا مستحب ہے تاکہ واجب کو ادا کرنے میں مسامت ہو۔ اور یہ مسامت باحادیث باحادیث و اشارہ آیات مستحب مرغوب ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ مسافر و مریض وغیرہ معذور کو جب موقع ملا فوراً قضاء شروع کرنا واجب ہے یا اس میں تاخیر کی گنجائش ہے تو اس کا جواب آتا ہے اور خود اس سے بھی نکلا کہ اگر فوراً واجب ہو تو پھر پے درپے لازم ہو فہم وان اخره حتی دخل رمضان آخر اور اگر قضاء کرنے میں تاخیر کی یہاں تک کہ دوسرا رمضان آ گیا تو۔ صام الثانی۔ دوسرے رمضان کا روزہ ادا کرے۔ لانہ فی وقته۔ کیونکہ وہ اپنے وقت میں ہے۔ فہے اور اس کا صوم اس پر متعین تو کسی اور کی گنجائش نہیں رہی۔ وقضی الاول بعدہ اور اول کو بعد اس رمضان دوم کے قضاء کرے۔ فہے یعنی اس کے ذمہ سے نہ ساقط ہوا اور نہ قضاء کا وقت گیا۔ لانہ وقت القضاء کیونکہ یہ زمانہ بھی قضاء کا ہے۔ ولا فدیۃ علیہ۔ اور اس پر کچھ فدیہ لازم نہیں۔ فہے جیسا کہ امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے کہ اگر بغیر عذر ایسی تاخیر کی تو قضاء بھی کرے اور فدیہ بھی دے۔ اور ہمارے نزدیک فدیہ نہیں ہے۔

لان وجوب القضاء علی التراخی۔ کیونکہ قضاء کا واجب ہونا تو درنگی سے ساتھ ہے۔ فہے فی الفور نہیں ہے۔ حتی کان له ان يتطوع۔ حتی کہ جس پر قضاء ہے اس کو نفل روزہ رکھنے کی اجازت ہے۔ فہے پس عامہ مشائخ کے نزدیک قضاء کا وجوب تبرخی ہے اور آخر عمر پر البتہ تلگی سے ہو جاتا ہے (البدائع)۔ یعنی پھر اس وقت فدیہ کی وصیت واجب ہو جاتی ہے۔ م۔ اور کرخی نے ہمارے ائمہ سے روایت کی کہ قضاء کا وجوب فی الفور ہے لیکن صحیح قول اول ہے۔ والحامل والمرضع اذا خافتا علی انفسهما او ولدیهما افطرتا وقضتا۔ اور حاملہ عورت اور دودھ پلا والی عورت جب کہ دونوں کو اپنی جانوں کا یا اپنے فرزندوں کا خوف ہو تو دونوں روزہ افطار کریں اور قضاء کریں۔ دفعا للحرج۔ دفع حرج کے واسطے۔ فہے یعنی یہ حکم بدیل دفع حرج ثابت ہے۔ م۔

اور اسی پر اہل العلم کا اجماع ہے۔ اور ذخیرہ میں ہے کہ یہاں مریض سے مراد دائی دودھ پلانے والی ہے کیونکہ ماں پر دودھ پلانا واجب نہیں۔ کاکی نے اپنے شیخ سے نقل کیا یعنی جب کہ بچہ کا باپ مالدار ہو اور بچہ ماں کے سوائے دوسری عورت کا دودھ لیتا ہو تو ماں پر روزہ واجب ہے نہ دودھ پلانا۔ مع۔ شیخ محقق ابن الہام نے اس کو رد کر دیا کہ ماں پر دیانت میں دودھ پلانا واجب ہے۔ لہذا مصنف نے کہا۔ اولاً یعمما۔ اپنے فرزندوں کا خوف ہو۔ کیونکہ حقیقت میں بچہ اپنی ماں کا ہے پس خلاصہ یہ ہوا کہ دینی حکم روزہ کے انظار کا حاملہ کو ہے جب کہ اس کو روزہ سے اپنی جان کا یا پیٹ کے بچہ کا خوف ہو اور مریضہ عورت کو ہے یعنی جو عورت اپنے بچہ کو دودھ پلاتی ہے جب کہ اس کو اپنی جان کا یا بچہ دودھ پینے والے کا خوف ہو۔ پھر رہا یہ مسئلہ کہ دودھ پلانے پر جو دائی ہو کیا اس کو انظار کی اجازت ہے جب کہ خوف ضرر ہو۔ پس کلام ذخیرہ مقید ہے کہ ہاں۔ م۔ پھر جب کہ وقت رمضان واسطے صوم کے متعین ہے تو انظار سے کفارہ ہونا چاہیے۔ جواب دیا کہ ولا کفارة علیہما۔ اور دونوں پر کچھ کفارہ لازم نہیں ہے۔ لانه انظار بعد من۔ کیونکہ یہ انظار کرنا ضرر سے ہے کفارہ تو تعمداً انظار ہے۔ ولا فدیۃ علیہما خلافاً للشافعی فیما اذا خافت علی الولد۔ اور دونوں پر فدیہ نہیں بخلاف قول شافعی کے جو فدیہ کہتے ہیں ایسی صورت میں جب کہ حاملہ یا مریضہ نے بچہ پر خوف سے انظار کیا ہو۔ دھو لعتبرہ بالشیخ الغانی۔ اور شافعی اس کو بوڑھے پھوس پر قیاس کرتے ہیں۔ فدیہ بدین معنی کہ نفس عاجز بغیر مرض کے وجہ سے فانی پر فدیہ ہے یوں ہی بچہ عاجز کی وجہ سے انظار ہے تو فدیہ واجب ہے۔ ولنا ان الفدیۃ بخلاف القیاس فی الشیخ الغانی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بوڑھے پھوس کے حق میں فدیہ دینا برخلاف قیاس ہے۔ فدیہ کیونکہ روزہ تو نفس کو بھوکا و خواہش سے روکا ہوا رکھنا ہے۔ اور فدیہ کسی مسکین کو خوب سیر آسودہ کر دینا پس قیاس کو اس میں کچھ دخل نہیں۔ والفظ بسبب الولد لیس فی معناه۔ اور بچہ کے سبب سے انظار کرنا بوڑھے پھوس کے معنی میں نہیں ہے۔ لانه عاجز بعد الوجوب والولد لا وجوب علیہ اصلاً۔ کیونکہ بوڑھا پھوس تو واجب ہونے کے بعد عاجز ہے اور بچہ پر سرے سے وجوب ہی نہیں ہوا۔ فدیہ تو دونوں میں فرق ظاہر ہے۔ والشیخ الغانی الذی لا یقدر علی الصیام۔ اور وہ بوڑھا پھوس جو روزہ رکھنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ فدیہ اور جامع البرہانی میں کہا کہ شیخ فانی وہ کہ ادا کرنے سے عاجز اور اس کی قوت کوٹنے کی اسبہ نہیں اور اس کا انجام موت نظر آتا ہے۔ ع۔ یفطر تو وہ انظار کرے۔ فدیہ یعنی روزہ نہ رکھے۔ ویطعم کل یوماً مسکیناً کا یطعم فی الکفارات۔ اور ہر روز کے واسطے ایک مسکین کو طعام دے جیسے کفارات میں دیاجاتا

عہ واضح ہو کہ حاملہ و مریضہ پر بعد انظار کے قضاء واجب ہے یہ قول ایک جماعت صحابہ و تابعین و مذہب ابو حنیفہ و اصحاب و احمد و ثوری و اشعری کا ہے۔ امام مالک نے کہا کہ دونوں پر قضاء بھی واجب نہیں یہ بھی ایک جماعت ائمہ علماء کا قول ہے اور اسی کو امام طحاوی و ابن السکندر نے اختیار کیا کیونکہ وہ روزے سے عاجز تو طفل کے مشابہ ہے۔ یہی ایک قول شافعی کا ہے اور دوسرے قول میں فدیہ واجب ہے یہی ان کے مذہب میں صحیح ٹھہرا گیا ہے۔ مخض العینی۔ اسی طرح یہ ائمہ اثنی عشریہ میں مذکور ہے اور سطح ابن الہام نے اس کو شیخ فانی کے حق میں ذکر کیا اللہ ناہید میں صحیح ہے ۲۱۲۔

ہے۔ فے یعنی نصف صاع۔ اور امام طحاویؒ کا مختاریہ کہ اس پر فدیہ واجب نہیں اور یہی امام مالک کا مذہب ہے کیونکہ شیخ فانی تو موت تک عاجز ہے تو ایسے مریض کے مانند ہوا جو صحت سے پہلے مر گیا۔ (الفتح) اور یہ قول بنظر استدلال قوی ہے کیونکہ عاجز پر وجوب ہی نہیں مگر احتیاط کفارہ ہے بم۔ والا اصل فیہ قولہ تعالیٰ وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین۔ اور اصل اس بارہ میں قولہ تعالیٰ وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین ہے۔ فے واضح ہو کہ یطیقونہ اطاقہ سے ہے اور باب انفال اگر سب کے معنی میں ہے تو ترجمہ یہ ہوا کہ ان لوگوں پر جن کی طاقت سبب ہے فدیہ مسکین کا کھانا ہے وقیل معناه لا یطیقونہ اور کہا گیا کہ اس کے معنی لا یطیقونہ۔ فے یعنی یطیقونہ مثبت مذکور ہے اور معنی میں لا حذف ہے چنانچہ عطارؒ نے روایت کی کہ میں نے سنا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یہ آیت پڑھی اور فرمایا کہ یہ آیت منسوخ نہیں ہے بلکہ یہ پورے پھوس مرد و عورت کے لیے ہے جن کو طاقت نہیں کہ روزہ رکھیں تو ہر روز کے عوض ایک مسکین کو طعام دیں۔ (رواہ البخاری)۔ اور یہی حضرت علی و ابن عمر وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور کسی صحابی سے اس کے خلاف روایت نہیں تو یہ بمنزلہ اجماع کے ہوا۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ضرور اس تفسیر کو سنا ہوگا کیونکہ قرآن میں یطیقونہ مثبت ہے اور اس کی تفسیر لا یطیقونہ بنفی ضرور ہے کہ بغیر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پانے کے اپنی رائے سے نہ ہوگی۔ اور قرآن میں حذف لا بہت واقع ہوا ہے چنانچہ قولہ تعالیٰ تالله تفتوا تذکر یوسف یہاں بالاتفاق لا تفتوا معنی ہیں قولہ تعالیٰ یسین اللہ لکم ان تفعلوا یعنی ان لا تفعلوا۔ اور قولہ تعالیٰ رواسی ان تمید بکم یعنی ان لا تمید بکم۔ امام مالک وغیرہ نے کہا کہ یہ آیت بدون حذف لا اور بغیر معنی سبب کے ہے اور معنی یہ ہیں کہ جو لوگ روزہ رکھنے کی طاقت رکھتے ہیں ان پر فدیہ طعام مسکین ہے۔ کیونکہ ابتداء میں یہ اجازت تھی چنانچہ سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب یہ آیت اتری تو لوگوں میں سے جس نے چاہا اس نے روزہ نہیں رکھا اور فدیہ دے دیا۔ یہاں تک کہ اس کے بعد دالی آیت نازل ہو کر اس کو منسوخ کر دیا۔ (مخص الفتح)۔ عینی نے لکھا کہ آیت اگر شیخ فانی کے حق میں ہے جیسا کہ بعض سلف کا قول ہے تو منسوخ نہیں۔ اور اگر اس معاملہ میں ہے جو سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے تو منسوخ ہونا فقط ایسے شخص کے حق میں ہے جو روزہ رکھنے سے عاجز نہ ہو تو شیخ فانی اپنے حال پر رہا۔ مع۔ اور ظاہر ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت بخاری کے یہی معنی ہیں۔ اور حق یہ کہ اگر شیخ فانی کو روزہ کی قدرت نہیں تو صریح آیت میں جو شخص کسی چیز کی استطاعت نہ رکھتا ہو۔ فاللہ تعالیٰ اعلم بالصواب بم۔ اگر شیخ فانی سفر میں ہو پھر مقیم ہونے سے پہلے مر گیا تو چاہیے کہ اس پر فدیہ کی وصیت کرنا لازم نہ ہو۔ کیونکہ شیخ فانی کے حق میں تخفیف کی نظر ہے نہ سختی کی۔ مع ۲۔ ولو قدس علی الصوم۔ اور اگر شیخ فانی کو روزہ رکھنے کی قوت آگئی وہے حالانکہ وہ فدیہ دے چکا۔ یبطل حکم الفداء۔ تو فدیہ کا حکم باطل ہو گیا۔ لان شرط الخلیفۃ استمرار الجنہ۔ کیونکہ خلیفہ ہونے کی شرط دائمی عمر ہے۔ فے یعنی جب کہ اصل یعنی روزہ رکھنے سے برابر عاجز رہے تو بجائے اس کے فدیہ قائم ہو سکتا ہے اور جب اس کو قوت آگئی تو اصل کا وجود ہوا پس خلیفہ

نہیں ہو سکتا۔ نظیر اس کی عورت کی عدت میں حیض ہیں مگر جس عورت کو حیض سے پاس ہے تو وہ تین مہینہ سے عدت پوری کرے پھر اگر درمیان میں اس کو حیض آگیا تو مہینہ کا حکم مٹ گیا اب نئے سرے حیض کے شمار سے عدت پوری کرے۔ فقہ۔ پھر ظاہر یہ کہ عاجزی و انہی سے مہینہ ختم تک عاجزی برابر رہنا معتبر ہے چنانچہ اگر بعد ماہ رمضان کے قادر ہوا تو فدیہ پورا ہونا چاہیے اور میں نے صریح نہیں دیکھا۔ م۔ فدیہ اسی روزہ سے روا ہے جو بذات خود اصل ہو یعنی کسی چیز کا بدل نہ ہو پس اگر قضا کے رمضان ادا نہ کی ہیاں تک کہ شیخ فانی ہو گیا تو اس کو فدیہ دینا جائز ہے۔ اگر عمر بھر سوائے پانچ عید کے روزہ رکھنے کی نذر کی پھر بوجہ شغل معیشت کے عاجز ہوا تو افطار کر کے فدیہ دے دے جب کہ اس کو تیقن ہو گیا کہ قضا پر قادر نہ ہوگا اور اگر فدیہ دینے پر بوجہ مفلسی کے قادر نہ ہو تو اللہ تعالیٰ سے استغفار کر کے شروع کرے اور اگر نذر و انہی نہ ہو پھر گرمی کی شدت میں قادر نہ ہوا تو جائز دہاں میں رکھے اگر ایک روز معین کی نذر کی اور ادا نہ کی ہیاں تک کہ فانی ہو گیا تو اس کا فدیہ دے دے اگر کفارہ قسم و نذر میں بردہ آزاد کرنے کو نہ پایا اور وہ شیخ فانی ہے یا انجام کو ہو گیا تو اس وقت صوم کا فدیہ نہیں جائز کیونکہ یہ روزہ تو غیر کا بدل ہے۔ اگر کفارہ دینے کی وصیت کر کے مرا تو تہائی ترکہ سے جائز ہے۔

واضح ہو کہ فدیہ میں طعام اباحت جائز ہے یعنی سیر کرنے والی دو وقتہ خوراک بخلاف صدقہ الفطر کے کہ اس میں مقدار منصوص ہے اور فدیہ میں طعام منصوص ہے۔ مف۔ ومن مات وعليہ قضا رمضان فاوصی بہ اطعم عنہ ولیہ لکل یوم مسکینا نصف صاع من بر او صاعا من تمہ او شعیر۔ اور جو شخص مرے لگا اور اس پر قضا رمضان لازم ہے (یا نذر یعنی اصلی صوم)۔ پس اس نے فدیہ کی وصیت کی تو ولی اس کی طرف سے ہر روزہ کے واسطے ایک مسکین کو طعام دے دے آدھا صاع گہیوں یا ایک صاع خرمایا جو۔ فقہ اور کتب القدر میں گذرا کہ یہ مقدار لازم نہیں بلکہ دو وقت سیر خوراک کافی ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ گہیوں یا جو و فرما کی بھی خصوصیت نہ ہونا چاہیے بلکہ اوسط طعام جو اس کو میسر ہے دینا کافی ہوگا و علیٰ ہذا اگر قیمت دینا چاہے تو سیری کے حساب سے قیمت جائز ہے اور جو کتاب میں مذکور ہے اس حساب سے اولیٰ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ شیخ فانی کو فدیہ روا ہے اور تم نے یہ مرنے والے کا حکم بیان کیا تو کیا شیخ فانی مراد ہے جواب یہ کہ نہیں بلکہ عام ہے خواہ شیخ فانی ہو یا کوئی اور ہو۔ لانه عجن عن الاداء فی ۲۵ عمرہ فصار کالطیخ الفانی۔ کیونکہ آخر عمر یعنی بڑھے دم واجب کو ادا کرنے سے عاجز ہو چکا تو اس وقت مثل شیخ فانی کے ہو گیا۔ فقہ پس فدیہ جائز ہوا لہذا اگر اتفاق سے پہنچ گیا اور نہ مرا تو فدیہ کچھ نہیں اور اس پر قضا واجب ہے۔ ثم لا یبعد من الايضار عندنا۔ پھر فدیہ کی وصیت کرنا ضرور ہے ہمارے نزدیک۔ فقہ اور امام مالک کے نزدیک یعنی اس پر وصیت فدیہ واجب ہے حتیٰ کہ اگر اس نے خود وصیت نہ کی تو بنظر احکام دنیا و کاروں پر کچھ لازم نہیں ہے۔ (کمانی قاضیوں)۔ خلافاً للشافعی۔ اس میں امام شافعی کا خلاف ہے۔ فقہ ان کے نزدیک وارثوں پر فدیہ دینا لازم ہے اگرچہ اس نے وصیت نہ کی ہو یہی امام احمد کا قول ہے جیسے

ہمارے نزدیک بھی دیانت کی راہ سے وارثوں پر ایسا لازم ہے۔ م مع۔ وعلیٰ ہذا الزکوۃ۔ اور زکوۃ بھی اسی اختلاف پر ہے۔ فے چنانچہ جس پر زکوۃ واجبہ باقی ہے مرتے دم ہمارے و امام ملک کے نزدیک وصیت کرے وجوباً۔ اور شافعی و احمد کے نزدیک کچھ حاجت نہیں بلکہ وارثوں پر ادا کر دینا لازم ہے۔ ہو معتبرہ بدیون العباد۔ امام شافعی اس قرضہ الہی کو بندوں کے قرضہ پر قیاس کرتے ہیں۔ فے چنانچہ اگر میت پر کسی بندہ کا حق مالی ہو تو ترکہ سے ادا کرنا واجب ہے اگرچہ میت نے وصیت نہ کی ہو تو قرضہ الہی عزوجل زیادہ احق و اقدم ہے۔ اذ کل ذلک حق مالی بجہی فیہ النیابۃ۔ کیونکہ یہ سب حق مالی ہیں جن میں نیابت جاری ہوتی ہے۔ فے تو جیسے بدون قرضہ میت کی نیابت میں وارث ادا کرے۔ اسی طرح قرضہ آکھہ بھی میت کی نیابت میں وارث دے دے۔ اور امام احمد کے نزدیک تو مالی عبادت کی خصوصیت نہیں بلکہ بدنی عبادت بھی وارث ادا کر سکتا ہے اور جواب یہ کہ دونوں میں فرق ہے اس طرح کہ حقوق العباد میں تو وارث کا دینا ہی مقصود ہے کہ قرض خواہ کو پہنچ گیا اور حقوق الہی میں صرف ادا کافی نہیں بلکہ نیت خالصہ ضرور ہے حتیٰ کہ جس نے مال زکوۃ میں کبھی خلوص نیت نہ کی اور مال دیا تو وہ زکوۃ عبادت نہ ہوئی۔ م۔ ولنا انہ عبادۃ۔ اور ہمارے واسطے دلیل یہ ہے کہ فدیہ دینا ایک عبادت ہے۔ ولابد فیہ من الاختیار۔ اور اس عبادت کے ادا کرنے میں اختیار ضرور ہے۔ فے تاکہ نیت کے ساتھ اپنی قدرت و اختیار سے ہو نہ بطور مجبوری کے۔ وذلک فی الایضاء دون الوراثۃ۔ اور یہ بات وصیت کرنے کی صورت میں حاصل ہے نہ وارث کے ذریعہ سے۔ فے حتیٰ کہ کہا جاوے کہ وارث ہوئے سے مورث کا قائم مقام ہوا۔ لانا جبریتہ۔ کیونکہ وراثت تو جبری ہے۔ فے یعنی خود اختیاری نہیں ہے اسی وجہ سے اگر کوئی شخص مرتے وقت کہے کہ ان وارثوں کو اپنا وارث نہیں کرتا تو بعد موت کے یہ لوگ وارث ہیں۔ اور اگر کوئی وارث کہے کہ تم لوگ بانٹ لو کہ میں مال کا وارث نہیں ہوا یا وارث لوگ مل کر مال پر قبضہ کر کے ایک کو خارج کریں تو کچھ نہیں بلکہ یہ شخص ترکہ میں سے اپنے مفروض حصہ کا مالک ہے اور جنہوں نے نہ دیا وہ لوگ غاصب ہیں۔ بالجد اللہ تعالیٰ نے نص قرآن میں جن وارثوں کا جو حصہ مقدر فرمایا ہے وہ ترکہ میں سے ہر ایک کا حق ہو جاتا ہے اگرچہ میت نہ چاہے یا وارث کو نہ ملے۔ لہذا اس ویا کے بعض قصبات میں جو رسم جاری ہے کہ لڑکی کا حصہ ترکہ میں سے نہیں دیتے ہیں یہ لوگ غاصب و قیامت میں ضامن ہیں مگر آنکہ لڑکی معاف کر دے۔ م۔ فہم ہو تبرع ابتداء۔ پھر واضح ہو کہ یہ وصیت ابتداء میں تبرع ہے۔ فے یعنی غیر واجب ہے اور میت کا تبرع کرنا یعنی احسان کا فعل مالی کرنا صرف تہائی ترکہ سے متعلق ہوتا ہے۔ حتیٰ یعتبر من الغلث۔ حتیٰ کہ یہ تبرع صرف تہائی سے معتبر ہوگا فے بخلاف بندوں کے قرضہ کے کہ وہ کل ترکہ سے وصول کیے جائیں گے۔ اور امام مالک و احمد کے نزدیک وصیت فدیہ بھی کل مال سے متعلق ہوگی۔ اور یہ جو فرمایا کہ یہ وصیت ابتداء میں تبرع ہے تو ابتداء کی قید اس واسطے کر دی کہ آخر تو یہ مال ایک حق واجب کا بدل ہو جائے گا۔ حاصل یہ ہے کہ اگر مرتے وقت روزوں کی فدیہ کی وصیت کی تو تمام ترکہ میں سے صرف ایک تہائی سے متعلق ہوگی کیونکہ تبرع صرف تہائی سے جاری ہوتا ہے۔ پس اگر فرض کر دو کہ اس پر ساہا سال کی قضا رمضان کا پندرہ روز

روپیہ ہوتا ہے اور تہائی ترکہ اس کا اس قدر یا زیادہ ہے تو فدیہ ادا ہو جائے گا اور اگر تہائی اس سے کم ہے تو جس قدر تہائی ہے دی جائے گی۔ اور وارثوں پر زیادہ واجب نہیں مگر آنکھ وارث لگ اہسان کر کے اپنی خوشی سے اپنے مورث کو مواخذہ آخرت سے چھڑاویں بشرطیکہ سب وارث عاقل بالغ اور اہسان کرنے کے لائق ہوں۔ پھر جب انہوں نے فدیہ دیا تو یہ واجب روزوں کا بدلہ ہو گیا۔ پھر واضح ہو کہ فدیہ کا جواز فقط روزے میں منصوص ہوا ہے۔ م۔ والصلوۃ کا بصوم باستحسان المشائخ۔ اور نماز بھی مشائخ کے استحسان سے مانند روزہ کے ہے۔ ف۔ یعنی دلیل قیاس ظاہری تو اس کو مقتضی ہے کہ قضاائے نماز کا فدیہ نہ ہو کیونکہ آدمی کو حالت حیات میں کبھی نماز کا فدیہ ہال جائز نہ ہوا یوں ہی موت کے بعد بھی جواز نہیں لیکن مشائخ نے بدلیل استحسان نماز کو مانند روزہ کے جانا کہ کیونکہ دونوں عبادات بدنیہ ہیں اور حالت حیات میں نماز ہال نہ ہونا بعضے اسرار کے ساتھ ہے تو جب موت سے عاجز ہوا تو نماز کا فدیہ بھی ہونا چاہیے۔ اور توضیح بہت دراز ہے۔ پھر محدثین مقاتل ۲ پہلے کہتے کہ ایک یوم کی نمازیں بمنزلہ ایک یوم روزہ کے ہیں پھر رجوع کیا اور عامہ مشائخ سے متفق ہوئے کہ کل صلوۃ تعتبر بصوم یوم۔ ہر نماز ایک یوم روزہ کے برابر معتبر ہے۔ ہوا الصبح۔ یہی صحیح ہے ف۔ وجہ الاعتبار یہ کہ ہر نماز ایک فرض علیحدہ ہے جیسے ایک روزہ نہ آنکھ پانچوں نمازیں مل کر ایک فرض یومیہ ہے۔ م۔ مفع۔

مسئلہ: بعضی شہروں میں مالدار میت کے وارثین حسب مقدور اموال کو جنازہ کے ساتھ لے جاتے ہیں اور ملاؤں و حافظوں کو اس شرط سے دیتے ہیں کہ میت کے گناہ و قضاہ نمازیں و روزے تم پر ہیں بعوض اس مال کے۔ پس یہ ہر صورت میں باطل ہے خواہ شرط ہو یا نہ ہو اور مال واپس کرنے کا استحقاق ہے مگر آنکھ وہ مال بطور صدقہ دیا ہو۔ اور اگر ان لوگوں نے میت کی قضاہ و نمازوں و صیام رمضان و نذر کا فدیہ دیا ہوتا تو بہت مرغوب تھا۔ اگر یہ معلوم نہ ہو کہ میت پر قضاہ فرائض کس قدر ہیں تو اس کا حیلہ یہ ہے کہ میت کے سال عمر میں سے ایام نابالغی نکال کر باقی ایک سال کا سب متروک فرض کر کے اس کی مقدار کفارہ مثلاً دس روپیہ ہیں اور پچاس سال حیات بحالت بلوغ ہیں تو ایک سال کا فدیہ ایک فقیر کو دے دے پھر وہ فقیر بھی مال مقبوضہ وارث کو ہبہ کر دے مع قبضہ پھر وارث اس کو میت کے دوسرے سال کے کفارہ میں دے مع قبضہ پھر فقیر اس کو وارث کو ہبہ مقبوضہ کر دے اسی طرح پچاس پورے ہوں تو سب فدیہ پورا ہو جائے گا۔ اور اس کی اصل کتاب الحیل میں انشاء اللہ تعالیٰ آئے گی۔ علی حفظہ واللہ تعالیٰ ہو الموفق۔ م۔ ولا یصوم ہذا الولی ولا یصلی اور میت کی طرف سے اس کا ولی روزہ نہیں رکھے گا اور نہ نماز پڑھے گا۔ ف۔ یعنی اگر میت کی قضاہ روزوں و نمازوں کو میت کی طرف سے اس کا ولی و وارث پڑھ دے تو یہ جائز نہیں ہے بقولہ علیہ السلام لا یصوم احد من احد ولا یصلی احد من احد۔ بدلیل حدیث کہ کوئی کسی کے بدلے روزہ نہیں رکھے گا اور نہ کوئی کسی کے بدلے نماز پڑھ دے گا۔ ف۔ لیکن اس کے حدیث الرسول صلی اللہ علیہ وسلم ہونے میں کلام ہے۔ ہاں ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہما کا قول صحیح ہوا ہے اور

عینی نے نقل کیا کہ امام مالک و داؤد ظاہری و احمد کے نزدیک اگر کوئی دوسرے کی طرف سے قضا کر دے تو کافی ہوگا اور یہی شافعی کا یہی قدیم قول تھا۔ وجہ یہ ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک مرد حاضر ہوا اور عرض کیا کہ میری ماں مر گئی اور اس پر ایک ماہ کے روزے ہیں تو کیا میں اس کی طرف سے قضا کر دوں آپ نے فرمایا کہ اگر تیری ماں پر قرضہ ہوتا تو بھلا اس کو تو ادا کرتا۔ اس نے عرض کیا کہ ہاں ادا کرتا تو آپ نے فرمایا کہ پھر اللہ تعالیٰ کا قرضہ اس سے بڑھ کر ادا کے لائق ہے۔ (رواہ البخاری و مسلم)۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک عورت آئی اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ میری ماں مر گئی اور اس پر صوم نذر ہے الخ۔ آخر میں ہے کہ پس تو اپنی ماں کی طرف سے روزہ رکھ۔ (الصحيح)۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ایک عورت نے اگر عرض کیا کہ میری بہن مر گئی الخ۔ (الصحيح)۔ اور بعض نے حدیث میں اسی وجہ سے اضطراب خیال کیا لیکن کوئی وجہ نہیں اس واسطے کہ اس عورت میت کے واسطے اس کا بیٹا و بیٹی و بہن ہر ایک نے علیحدہ یا ایک ساتھ دریافت کیا اور راوی نے ہر ایک کو روایت کر دیا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مرا در حالیکہ اُس پر روزہ باقی ہے تو اس کی طرف سے اس کا ولی روزہ رکھے۔ (الصحيحین)۔ یہ روایات صریح ہیں کہ میت کی طرف سے ولی کو روزہ رکھنا جائز ہے۔ شیخ ابن الہمامؒ نے مباحثہ کیا کہ اول تو نماز کا قرضہ ہوتا نہیں ہے۔ دوم یہ کہ ابن عباسؒ نے فتویٰ دیا کہ کوئی دوسرے کی طرف سے روزہ نہ رکھے اور نہ کوئی دوسرے سے نماز پڑھے۔ (رواہ النسائی) اور عبدالرزاق نے بسند صحیح حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے یہی روایت کی اور آخر میں زیادہ ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر تجھے کچھ کرنا ہو تو اس کے واسطے صدقہ دے اور قربانی کر۔ پھر اصول میں مقرر ہو چکا کہ حدیث کا راوی جب حدیث کے مخالف فتویٰ دے تو اس کی روایت کچھ حجت نہیں رہتی وہ محتمل نسخ ہے اور اسی کے موید وہ کہ جو مالک نے موطا میں لکھا کہ مجھے بہ خبر پہونچی کہ جو صحابہ و تابعین مدینہ منورہ میں تھے میں نے کسی کو نہیں سنا کہ اس نے کسی کو حکم دیا ہو کہ دوسرے سے روزہ رکھے یا نماز پڑھے اس سے معلوم ہوا کہ آخری امر اسی پر ٹھہرا کہ کوئی دوسرے کی طرف سے نماز و روزہ نہیں کر سکتا۔ (ملخص الفتح)

مترجم کہتا ہے کہ بعین انصاف نظر کرنے میں یہ جواب مثانی نہیں اس واسطے کہ حدیث میں میت کی طرف سے ولی کا روزہ رکھنا مصرح ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کا فتویٰ محل یعنی ولی کو اور غیر ولی مانند نوکر و دوست کو اور میت و زندہ سب کو شامل ہے۔ ہاں فتویٰ ابن عمر رضی اللہ عنہ میت کے واسطے ظاہر ہے لیکن ولی و غیر ولی کی تصریح نہیں ہے تو ایسی صورت میں خلاف روایت فتویٰ لازم نہیں ہوا۔ اور نسخ ضرور نہیں اور امام مالک کے بلغ مذکور میں صرف یہ بیان ہے کہ مدینہ میں ایسا واقعہ سننے میں نہیں آیا تو اس سے یہ لازم نہیں کہ جائز نہ ہو۔ شاید کہ فدیہ دینا بہتر قرار دے کر اسی پر اکتفا کیا گیا تاکہ ولی کو اپنا وقت اپنی آخرت کے واسطے بچ رہے لیکن اس صورت میں مخفی نہیں کہ فدیہ بالاتفاق نجات ہے اور ولی کی نماز روزہ میں شک ضرور پیدا ہو گیا اگرچہ جائز ہونا ارجح رہا پھر جب

ہم نے دیکھا کہ دین میں احتیاط واجب ہے اور شک کو چھوڑ کر یقین کی طرف جانا صحیح حدیث میں حکم ہے تو وہ ارجح بھی نہ رہا پس ہمارا یہی مذہب ٹھہرا کہ فدیہ دے اور بدنی عبادت نہ کرے خصوصاً جب کہ حدیث مرفوعہ میں احتمال ہے کہ یہ معنی ہوں کہ سائل نے آکر دریافت کیا میری ماں پر روزے تھے یعنی اس نے فدیہ نہیں دیا پس کیا میں اس کی طرف سے ادا کروں۔ اگرچہ سائل عورت کے جواب میں صومعی عن ایک اور حدیث ام المومنین عائشہ میں۔ صام عنہ ولیہ۔ صریح خود فعل صوم میں ہیں۔ مگر تادل تو اسی کو کہتے ہیں کہ مرجوع معنی بوجہ کسی دلیل کے لینا۔ نا فہم واللہ تعالیٰ اعلم۔

ومن دخل فی صلوۃ التطوع اونی صوم التطوع ثم افسدہ۔ اور جو شخص کہ نماز نفل میں یا روزہ نقل میں داخل ہوا پھر اس کو فاسد کر دیا۔ فہے یعنی نماز نفل کا تحریم باندھ لیا اور روزہ نقل کو نیت سے طلوع فجر پر شروع کر دیا پھر اس کو فاسد کیا خواہ عمداً اس کو توڑا یا کوئی وجہ ایسی پیش آئی جس سے فساد ہو گیا مثلاً نفل میں کوئی رکن ترک ہو گیا حتیٰ کہ سلام و کلام کر دیا اور روزہ میں طلق سے پانی اتر گیا تو فاسد ہوا۔ قضا۔ تو حکم یہ کہ اس کو قضا کرے۔ فہے یعنی واجب ہو گیا کہ اس کو قضا کرے۔ بوجہ اس کے کہ اپنی ذات میں تو یہ فعل واقعی نفل ہے مگر طاعت کو باطل کرنا منع ہے تو پورا کرنا واجب ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر کسی عذر سے فساد ہو گیا ہو تو قضا لازم نہیں ہے۔ ورنہ لازم ہے۔ خلافاً للشافعی۔ برخلاف امام شافعی۔ فہے و امام احمد کے کہ مطلقاً قضا لازم نہیں کہتے ہیں۔ لہٰذا ینتبع مالک و حنفی۔ امام شافعی کے واسطے دلیل یہ ہے کہ یہ تو نفل روزہ یا نماز کے ساتھ نیکو کاری زائد ہے۔ فہے یعنی فرض و واجب نہیں بلکہ زائد نیک کام سے یہ شخص محضین یعنی نیکوکاروں میں داخل ہوتا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ما علی المحسنین من سبیل۔ یعنی محسنین پر گرفت کی کوئی راہ نہیں ہے۔ فلا یلزمہ ما لم یتبرع بہ۔ تو جس روزہ یا نماز کے ساتھ اس نے تبرع نہیں کیا وہ کرنا اس پر لازم نہ ہوگا۔ فہے ورنہ خلاف آیت کے اس پر گرفت لازم آدے گی اور نظیر اس کی یہ کہ کسی نے جیب میں دو درم ڈالے کہ ان کو صدقہ دے گا پھر اس نے صرف ایک صدقہ دیا تو دوسرے کا صدقہ کرنا اس پر لازم نہیں ہے کیونکہ اگر ایک بھی صدقہ نہ کرے تو کچھ لازم نہیں ع۔ م۔ و لانا ان المودی۔ اور ہماری دلیل یہ کہ جو روزہ و نماز کہ ادا ہو گئی۔ فہے اپنی ذات سے تبرع و نفل زائد ہے لیکن جب اس کو شروع کر کے ادا کرنے لگا تو اس میں ایک سفت بڑھی کہ۔ قریۃ و عمل۔ وہ ایک عبادت و عمل ہے۔ فہے اور مومنوں کو اللہ تعالیٰ نے نیک اعمال میں حکم فرمایا کہ لا تبطلوا اعمالکم۔ تم اپنے اعمال کو باطل مت کرو۔ باطل و فاسد یہاں دونوں برابر ہیں پس نفل ہونے کی راہ سے اگرچہ وہ لازم نہ ہو۔ فیجب صیانت بالمضی عن الابطال تو باطل کرنے سے بچنا بدرجہ تمام کرنے کے واجب ہے۔

فہے پس حاصل یہ ہوا کہ نفل اپنی ذات سے لازم نہیں مگر چاہے اس کو کبھی شروع نہ کرے لیکن جب اس کو بغیر مظلومہ کے شروع کیا تو عمل ہوا جس کا پورا کرنا واجب ہے۔ و اذا وجب المضی وجب القضاء بترکہ۔ اور جب اس کو پورا کرنا واجب تو اس کو اس سورا پھوٹے سے قضا واجب

ہے۔ فے اگر کہا جاوے کہ حدیث میں ہے کہ نفل روزہ رکھنے والا اپنا خود حاکم ہے چاہے روزہ رکھے اور چاہے انظار کرے۔ (رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی)۔ جواب یہ کہ انظار کے معنی توڑنا نہیں بلکہ روزہ نہ رکھنا جیسا کہ صحاح کی احادیث میں بکثرت یہ استعمال موجود ہے تو معنی یہ کہ جو شخص نفل روزے رکھتا ہے اس پر کوئی حکم الہی نہیں ہے بلکہ وہ خود مختار ہے چاہے رکھے اور چاہے نہ رکھے۔ لیکن صحیح مسلم میں حدیث عائشہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ہم نے کہا کہ یا رسول اللہ ہمارے پاس سوائے صیام کا ہدیہ آیا ہے تو فرمایا کہ اچھا میرے سامنے لاؤ اور میں نے تو صائم صبح کی تھی پھر آپ نے اس میں سے کھایا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پورا کرنا واجب نہیں تو پھر قضاء بھی واجب نہ ہو گی اور عمدہ جواب یہ ہے کہ پورا کرنا عذر میں واجب نہیں چنانچہ ظاہر الروایۃ میں ہے بلکہ منتفی میں بغیر عذر توڑ کر قضاء کرنا بھی جائز ہے اور ظاہر الروایۃ کے موافق ضیافت بھی بقول صحیح عذر ہے چنانچہ حدیث ابو جحیفہ رضی اللہ عنہ و بارہ ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کے صحیح بخاری میں ہے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوائے صیام تناول فرمایا اور لازم نہیں آتا کہ آپ نے قضاء نہیں کیا۔ حالانکہ قضاء کا حکم دوسری حدیث میں صریح ہے جس کو ابو داؤد و ترمذی و نسائی نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا کہ میں اور حصہ دونوں روزے سے تھیں کہ ہمارے سامنے طعام آیا جس کی خواہش ہم پر غالب ہوئی تو ہم نے اس میں سے کھالیا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو حصہ نے مبادرت کر کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ واقعہ ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ تم دونوں اس روزہ کی جگہ ایک روزہ قضا کر دو۔ ترمذی نے اس کو مرسل صحیح کہا۔ لیکن ابن حبان نے اپنی صحیح میں اس کو جریر بن حازم عن یحییٰ بن سعید عن عمرۃ عن عائشہ رضی اللہ عنہا سے موسول صحیح روایت کیا۔ اسی طرح طبرانی نے حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اور بزار نے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما سے باسانید صحیح مختلف طرق سے روایت کیا کہ اب اس کے ثبوت میں کچھ شک نہیں رہا۔ بسا کہ شیخ محقق ابن الہمام نے بتفصیل تمام بیان کیا ہے ابن حزم نے صحیح ابن حبان کی اسناد کو صحیح کہا اور اقرار کیا کہ اس سے قضا کرنے کا حکم صحیح ثابت ہے مؤطاریں متعدد طرق سے مرسل روایت ہے حتیٰ کہ ابن القطان نے کہا کہ یہ اسانید صحیح اور ارسال کچھ مضر نہیں ہے۔ پھر جب مرسل بدرجہ موصول ہے حالانکہ وہ موسول باسانید صحیح ثابت تو حدیث کی صحت میں کچھ شک نہیں رہا۔ اور دارقطنی نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ دعوت میں ایک شخص کنارے ہو بیٹھا اور کہا کہ میں صائم ہوں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیرے بھائی نے تکلف کر کے تیرے واسطے طعام تیار کیا اور تو کہتا ہے کہ میں صائم ہوں تو کھا اور اس کی جگہ ایک روزہ لیجیو۔ (وقدر راہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی)۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ دعوت عذر ہے بمبفع ضم عندنا لا یباح الا انظار فیہ بغیر عذر مافی احدی الیہ راایتین لما بیننا۔ پھر ہمارے نزدیک نفل میں بغیر عذر انظار کرنا جائز نہیں موافق دو روایتوں میں سے ایک روایت کے بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کیا۔ فے کہ عمل کو باطل کرنا ممنوع ہے۔ اور دو روایتوں اس واسطے ہوئیں کہ منتفی جسی ظاہر الروایۃ کی کتابوں میں سے ہے۔ جس میں بغیر عذر توڑنا سباح بھی ہے۔ و یباح بعدہ۔ اور

عذر سے توڑنا مباح ہے۔ فیہ بالاتفاق۔ والضحیٰ عذری بقوله علیہ السلام افطر واقض یومکانه اور ضیافت ایک عذر ہے بدلیل قول حدیث کہ افطار کر اور اس کے بجائے ایک روز قضا کرے اور شیخ محقق ابن الہمام نے کہا کہ منتفی کی روایت یعنی بغیر عذر افطار جائز ہونے پر دلائل متظاہر ہیں یعنی دلائل اسی کو صحیح ثابت کرتے ہیں۔ مرف۔ اور ظہیر یہ میں کہا کہ صحیح مذہب یہ کہ صاحب الدعوت اگر خالی حاضری پر خوش ہو تو افطار نہ کرے ورنہ افطار کر دے میں کہتا ہوں کہ یہی صحیح ہے کیونکہ حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں مرفوع ہے کہ دعوت قبول کر کے جارے پھر اگر صائم ہو تو کہہ دے اور دعا کرے یہ دو حدیثیں ترمذی میں صحیح ہیں۔ م۔ عینی نے لکھا یہ سب زوال سے پہلے ہے اور رہا بعد الزوال تو افطار نہ کرے مگر آگے اس میں والدین میں سے کسی کی نافرمانی ہو۔ اور مرض سب دلوں میں یعنی رمضان وغیرہ میں عذر ہے (الذخیرہ)

واذا بلغ الصبی۔ اور جب طفل بالغ ہوا۔ فی شلا رمضان کے دن میں اس کو احتلام ہوا۔ یوں ہی ہر معذور کہ بعد فجر کے کھانے پر اس کا عذر دور ہو گیا۔ ع۔ او اسلم الکافر۔ یا کافر اسلام لایا۔ فی رمضان یعنی دن میں رمضان کے۔ امسکا بقیۃ یومہا۔ تو باقی دن پھر اساک رکھیں۔ فی یعنی روزہ دار کی طرح کوئی چیز منافی نہ کریں۔ قضاء لحق الوقت بالتشبیہ۔ تاکہ صائمین سے مشابہت میں وقت عزیز کا حق پورا ہو۔ فی پھر صحیح یہ کہ یہ اساک واجب ہے چنانچہ عاشورہ میں حدیث صحیح میں آیا کہ جس نے کچھ کھالیا ہو وہ باقی دن اساک کرے کہ آج یوم عاشورہ ہے۔ یہ حکم مفید و جوب ہے۔ پھر مانند بلوغ طفل و اسلام کافر کے حائضہ جب کہ دن میں پاک ہوئی یا نفاس والی پاک ہوئی اگرچہ فجر سے متصل ہوں کیونکہ ان کے واسطے فجر سے پہلے پاک ہونا شرط ہے اور مجنون کو افاقہ یا مریض کو صحت یا مسافر کو اقامت بعد زوال کے ہوئی یا کچھ کھانے کے بعد قبل زوال کے ہوئی تو بقیہ روز اساک کریں اور قبل زوال کے کچھ کھانے کی قید اس واسطے کہ اگر کچھ کھالیا نہ ہو تو نیت کا وقت باقی ہے پس روزہ رکھنا واجب ہے اور اگر افطار کی نیت کی مگر کچھ افطار نہ کیا حتیٰ کہ نیت کے وقت تک آگیا تو اس پر روزہ کی نیت واجب ہے۔ اور اسی طرح جس نے رمضان میں عمداً افطار کر دیا ہو یا خطا سے مثلاً پانی طلق میں چلا گیا ہو یا اس دن شک تھا پس اس نے کھالیا پھر ظاہر ہوا کہ یہ دن رمضان کا ہے یا رات کے گمان سے سحری کھائی حالانکہ فجر ہو گئی تھی تو ایسی حالتوں میں باقی دن بھر روزہ کے مثل اساک واجب ہے۔ (الفتح) امام صفار نے فرمایا کہ صحیح یہ کہ اساک مستحب ہے۔ (انہایہ ع)

محققین متنازع نے مثل کریمی و ابوبکر الجصاص انرازی وغیرہم نے ائمہ سے روایت کی کہ نفل روزہ میں افطار کرنا بغیر عذر کے طلال نہیں۔ نک۔ یہی اصح ہے۔ (محیط السرخسی) ضیافت بمذہب صحیح اس وقت عذر ہے کہ صاحب دعوت کو نہ کھانے میں طلال ہو۔ (المحیط) اور یہ صاحب الدعوت کے لیے بھی عذر ہوگا۔ (الصدر)۔ اور یہ اس وقت کہ افطار قبل الزوال ہو۔ رہا بعد زوال کے کسی حالت میں افطار نہ کرے مگر جب کہ والدین میں سے کسی کی نافرمانی ہوتی ہو۔ (المحیط) اور صوم واجب میں دعوت ضیافت کچھ عذر نہیں (انہایہ) پھر باوجود اساک واجب ہونے کے فرمایا

ولو اخطأ فيه لا قضاء عليهما۔ اگر طفل بالغ ہونے والے یا اسلام لانے والے نے اگر باقی دن میں انقطاع کیا تو دونوں پر قضاء واجب نہیں۔ فے لان الصوم غیر واجب فیہ۔ کیونکہ روزہ اس دن میں واجب نہیں۔ فے اس لئے کہ طفل اگرچہ نفل کے لائق تھا لیکن اس پر فرض نہ تھا اور کافر کسی لائق نہ تھا تو اس دن کا روزہ ان پر واجب نہ تھا جس کی قضا ہو۔ ہاں باقی وقت میں اساک واجب ہے اور اساک کی کوئی قضا نہیں ہے۔ رہا اس دن کے بعد کیا حکم ہے تو فرمایا۔ وصاما بعدہ۔ اور بعد اُس روز کے جو ایام رمضان ہوں دونوں ان کا روزہ رکھیں۔ فے یعنی بطریق فرض کے۔ بتحقیق السبب بوجہ سبب متحقق ہونے کے فے یعنی ماہ رمضان۔ والاہلیۃ۔ اور اہلیت متحقق ہونے کے فے یعنی عاقل بالغ مسلمان جو حیض و نفاس و عذر سے پاک ہے۔ اگر کہا جاوے کہ جس دن کہ طفل بالغ ہوا یا کافر مسلمان ہوا اسی دن دونوں کو اہلیت حاصل ہوگئی اور ماہ رمضان بھی موجود ہے تو کیا اس دن کا روزہ قضاء کریں جیسے نماز میں اگر بالکل آخر وقت کہ شرائط کے بعد صرف تحریمہ باندھنے کے وقت بلوغ یا اسلام ہو تو یہ نماز قضاء کرنی واجب ہوتی ہے اور کیا اس رمضان کے گزرے دنوں کی بھی قضا کریں جیسے مجنون اگر درمیان میں کسی وقت اچھا ہو گیا تو وہ ابتداء رمضان سے اس وقت تک قضا کرے اور باقی دنوں کے روزے رکھے۔ جواب اس کا کتاب میں فرمایا۔ ولم یقضیاء یومہما ولا ماضی۔ اور یہ بالغ ہونے والا اور یہ اسلام لانے والا جس دن میں بالغ اور مسلمان ہوئے ہیں اُس دن کو قضا نہیں کریں اور نہ اب تک کے گزرے ایام قضا کریں۔ لعدم الخطاب۔ بوجہ خطاب نہ ہونے کے۔ فے یعنی اللہ تعالیٰ نے جو رمضان میں روزے رکھنے کا حکم دیا تو ایسے بندوں کو مخاطب فرمایا کہ ایمان والے عاقل بالغ ہوں پس انہیں کو خطاب فرمایا اور انہیں پر ادا کرنا فرض ہوا اور طفل غیر بالغ اور شخص کافر کو خطاب ہی نہیں تھا تو ان پر قضا بھی واجب نہیں۔ ہاں وقت بلوغ و اسلام کے خطاب منوجہ ہوا تو آئندہ تعمیل کریں۔ وهذا بخلاف الصلوۃ۔ اور یہ حکم صوم کا بر خلاف نماز کے ہے۔ لان السبب فیہا الجناء المتصل بالاداء۔ کیونکہ نماز میں سبب وہ جزو وقت کا ہوتا ہے جو ادائے متصل ہے۔ فے یعنی مثلاً ظہر کی نماز جس دم ادا کرنی شروع کی تو شروع سے پہلے ایک جزو سبب ہے اور جب وقت ختم ہونے لگا تو یہی متعین اور خطاب اس وقت تنگی کے ساتھ متوجہ ہے۔ فوجہت الاہلیۃ عندہ۔ پس اس وقت میں بالغ ہونے والے و اسلام لانے والے میں یقیناً موجود ہے۔ فے تو یہ نماز ان پر لازم ہوئی اور جب اداء کا وقت باقی نہیں تو قضا واجب ہوئی۔ رقی الصوم الجن مال اول۔ اور صوم میں سبب جزو اول ہوتا ہے۔ فے یعنی جزو اخیر نہیں بلکہ طلوع فجر سے متصل جزو اول اس دن کے روزہ واجب ہونے کا سبب ہے تو جو شخص اس وقت لائق خطاب ہو اس پر واجب ہوگا۔ اور کلام یہاں طفل و کافر میں ہے۔ والاہلیۃ متعد متہ عندہ۔ اور اس جزو اول کے وقت اہلیت ندارد ہے۔ فے کیونکہ ایک طفل نابالغ ہے اور دوسرا کافر جاہل قابل عبادت نہیں ہے۔ پھر یہ تمام دن گیا کیونکہ روزہ کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں اور نہ دن میں سے کوئی عہہ یعنی ام صفا نے کہا صحیح یہ کہ اساک واجب نہیں ہوتا بلکہ مستحب ہے ع نہایہ۔

وقت روزے سے زائد چٹا ہے بخلاف نماز کے۔ پھر جو حکم مذکور ہوا یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف انه اذا زال الکھڑا والصباء قبل الزوال فعليه القضاء لانه ادراك وقت النية۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ جب زوال سے پہلے کفر یا طفولیت زائل ہوئی ہو تو اس پر قضاء واجب ہے کیونکہ اس نے نیت کا وقت پایا۔ فہے کیونکہ زوال سے پہلے جو نیت کرے اس کا روزہ صحیح ہو جائے اور مسافر اگر اس وقت مقیم ہوا تو اس پر واجب ہے اسی طرح یہاں ہے اس میں اعتراض یہ کہ نیت اگرچہ قبل زوال ہو وہ روزے کو ابتداء سے کر دیتی ہے چنانچہ فرض میں ابتداء سے بصفہ واجب ہوا حالانکہ یہ دونوں اس لائق نہ تھے کہ ان پر وجوب ہو لہذا فرمایا کہ وجہ الظاہی ان الصوم لا یجوزی وجوباً۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ واجب ہونے میں صوم کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔ فہے پس نہیں ممکن کہ ابتداء سے قبل زوال تک غیر واجب حصہ ہو اور اس کے بعد سے غروب تک واجب ہو تو لا محالہ ابتداء سے واجب شروع ہوگا۔ واهلیۃ الوجوب متعہ مہ فی اولہ حالانکہ وجوب کی لیاقت ابتداء سے معدوم ہے۔ فہے کیونکہ ایک طفل ہے اور دوسرا حالت کفر میں ہے پس وجوب کے لائق نہ ہونے میں دونوں برابر ہیں۔ الا ان۔ مگر دونوں میں یہ فرق ہے کہ۔ للصبی ان نیوی التطوع فی ہذہ الصوۃ۔ طفل کو جائز ہے کہ نفل روزہ کی نیت کرے اس سورت میں۔ فہے یعنی جب کہ بالغ ہونا قبل زوال ہوا ہو۔ کیونکہ طفل میں ابتداء سے نفل کی صلاحیت تھی۔ دون الکافر علی ما قالوا۔ کافر کو یہ جائز نہیں جیسا کہ مشائخ نے کہا ہے۔ فہے یعنی اکثر مشائخ نے کہا ہے۔ اور محیط میں اس کو ظاہر الروایۃ قرار دیا۔ مع۔ لان الکافر لیس من اهل التطوع ایضاً والطفل اهل لہ۔ کیونکہ کافر کو نفل کی لیاقت بھی نہیں ہے اور طفل کو یہ لیاقت ہے۔

واذا نوی المسافر الدفطار۔ اور جب مسافر نے انطار کی نیت کی۔ فہے یعنی رمضان سے خارج ایام میں ایک مسافر نے رات سے نیت کی تھی کہ صبح روزہ نہیں رہوں گا۔ ثم قدم المصوق قبل الزوال۔ پھر وہ زوال سے پہلے شہر میں پہنچ گیا۔ فہے اور منہوز کچھ کھایا پیا نہیں سے فتویٰ الصوم پس اس نے روزے کی نیت کر لی فہے یعنی نفل روزے کی۔ اجزاء۔ تو روزہ نفل ادا ہو چکے فہے پھر اگر رات سے انطار کی نیت نہ کی تو بدرجہ اولیٰ روزہ جائز ہوگا۔ فہم۔ لان السفر لا ینافی اہلیۃ الوجوب۔ کیونکہ سفر کچھ منافی نہیں ہوتا ثبوت کی لیاقت کو۔ ولاصحۃ الشروع۔ اور نہ صحت شروع کو منافی ہے۔ فہے یعنی مسافر کو روزہ رکھنے کی لیاقت ثابت رہتی اور اس سے شروع کرنا صحیح ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر وہ اس صوم نفل کو فاسد کرے تو قضاء واجب ہوگی۔ ہاں سفر البتہ تاخیر فرض کی رخصت دیتا ہے پس اگر مسافر نے یہ رخصت نہ لی بلکہ ابھی روزہ رکھا تو جائز ہے حتیٰ کہ فرمایا۔ وان کان فی رمضان۔ اور اگر رمضان میں ایسا واقع ہوا۔ فہے کہ مسافر قبل زوال کے شہر میں آگیا اگرچہ اس نے رات سے انطار کی نیت کی ہو۔ فعليه ان یصوم۔ تو اس پر روزہ رکھنا واجب ہے۔ لزوال المخص فی وقت النية بوجہ زوال رخصت دہندہ کے نیت کے وقت۔ فہے یعنی انطار کی رخصت دے والا تو سفر تھا۔ و تواب زائل ہو گیا پھر اگر زوال سفر بعد زوال آفتاب کے ہوتا تو نیت کا وقت نہ تھا پس روزہ نہیں

ہوتا اگرچہ باقی وقت میں اسکا واجب ہوتا اور اس مسئلہ میں قبل زوال آفتاب ہے تو نیت کا وقت حاضر ہے تو واجب ہوا کہ نیت کر کے روزہ رکھے حالانکہ اقامت اس وقت موجود ہے نہ سفر۔ الاثری انہ لوکلن مقیمای اولی الیوم۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر ایک شخص ابتدائے روز میں مقیم تھا۔ فسے یعنی فجر میں حتی کہ اس پر روزہ رکھنا واجب ہوا اور اس نے روزہ رکھا۔ ثم سافر۔ پھر اس نے سفر اختیار کیا۔ لایباح الفطر۔ تو اس کو افطار کرنا مباح نہیں ہے۔ فسے اگرچہ سفر آدمی کو اجازت دیتا ہے کہ روزہ افطار کرے۔ پھر بھی اس مسئلہ میں افطار جائز نہ ہوا۔ تر جیحا بجانب الإقامة۔ بوجہ ترجیح جانب اقامت کے۔ فسے کیونکہ اول وقت مقیم تھا پس مقیم ہونے کا پلہ بھاری رکھ کر اجازت افطار نہیں ہے حالانکہ افطار کے وقت سفر موجود ہے نہ اقامت۔ فہذا اولی۔ تو یہ صورت اولی ہے۔ فسے یعنی جب کہ قبل زوال کے شہر میں آکر مقیم ہوا تو اس وقت اقامت کو ترجیح دینا بدرجہ اولی ہوگا کیونکہ اب تو سفر بھی موجود نہیں ہے۔ لہذا واجب ہوا کہ یہ مسافر روزہ رکھے اور افطار نہ کرے اگرچہ رات سے افطار کی نیت کی ہو۔ واضح ہو کہ یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ اس پر اعتراض ہوا کہ حدیث صحیح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سال فتح مکہ کو مدینہ سے رمضان میں برآمد ہوئے یہاں تک کہ جب آپ کراع الغنیم میں تھے درحالیکہ آپ روزہ سے تھے تو پیالہ پانی کا اونٹ پر بلند اٹھا کر نوش فرمایا۔ یعنی افطار کر لیا۔ (کافی الصغیر) اس سے معلوم ہوا کہ اول مقیم ہو پھر سفر کرے تو افطار مباح ہے۔ جواب یہ کہ کراع الغنیم مدینہ سے بہت دور ہے ایک روز کا راستہ نہیں تو معنی حدیث میں یہ ہیں کہ آپ مدینہ سے منزل بمنزل روانہ ہوئے اور خود روزہ رکھتے رہے یہاں تک کہ کراع الغنیم کی منزل میں افطار کر دیا اور اس کی وجہ صحیح حدیث میں یہ ثابت ہوئی کہ لوگوں نے بھی افطار نہ کیا اور تکلیف اٹھائی تو آپ نے افطار کر دیا تاکہ آئندہ کسی کو حرص نہ ہو پس حدیث میں مسافر نے روزہ رکھا اور آخر وقت افطار کر دیا۔ اور مسئلہ مذکورہ میں مقیم نے روزہ رکھ کر سفر کیا تو افطار نہ کرے۔ لیکن مخفی نہیں کہ یہاں دوسرا مسئلہ فقہاء کا یہ ہے کہ اگر مسافر نے رات سے روزہ کی نیت کی اور صبح نہ کی ہو حتی کہ صبح ہو گئی تو وہ صائم رہے گا اور اس کو افطار کرنا حلال نہیں ہے اس پر البتہ حدیث کراع بنغیم سے سخت اعتراض وارد ہوتا ہے اور شیخ ابن الہمام نے کوئی معقول جواب نہیں دیا۔ اور یہی ہو سکتا ہے کہ بعض لوگوں کے حق میں خوف ہلاکت سے آپ نے تشریع فرمائی اور ایسے خوف کی صورت میں افطار جائز ہے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دوسروں کے خوف سے افطار مخصوص ہوگا بوجہ آپ کے صاحب الشرع ہونے کے اور دوسرے کسی کو جائز نہ ہوگا کہ اپنے سوائے غیر کے خوف سے افطار کرے۔ (فاحفظ)۔

الحاصل جو مقیم کہ بعد الفجر سفر کرے یا جو مسافر کہ قبل الزوال مقیم ہو دونوں کو افطار کرنا حلال نہیں ہے الا انہ اذا افطر فی المسالتین لا تلزمہ الکفارة۔ مگر اتنی بات ہے کہ اگر اس نے دونوں صورتوں میں افطار کر دیا تو اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا۔ بقیام شبهة المبیح۔ کیونکہ مبیح یعنی سفر مباح کرنے والے کا شبہہ قائم ہے۔ فسے اور شبہہ سے کفارہ ساقط ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر مسافر نے نیت صوم سے صبح کی پھر اس دن افطار کر دیا تو بھی کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ اگر افطار کر کے سفر شروع کیا تو کفارہ ہونا چاہیے۔

کمانی محیط السخی . اگر روزہ میں اول عمدہ کھا لیا پھر خود سفر کیا یا سلطان نے اس کو مجبور کر دیا تو ظاہر الروایہ میں کفارہ لازم ہوگا . (کمانی الخلاصہ) . اگر مقیم نے روزہ میں سفر کیا پھر بھولی چیز لینے کو گھر لوٹا اور یہاں کچھ کھا کر روانہ ہوا تو قیاس یہ کہ کفارہ واجب ہو اور نقیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے النیاتیہ . اصل ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جب آدمی آخر دن میں ایسی حالت میں ہو جاوے کہ اگر یہ حالت ابتدائے روز میں ہوتی تو اس کو افطار کرنا مباح ہوتا پس اس نے آخر دن میں افطار کر ڈالا تو اس سے کفارہ ساقط ہوگا . (القاضی خاں ص ۵) .

ومن اغنی علیہ فی رمضان . اور جس شخص پر بلغی بیہوشی طاری ہوئی رمضان میں . فے یعنی بعد فجر کے . پھر وہ کئی روز تک بیہوش رہا . لم یقض الیوم الغنی حدث فیہ الاغناء . تو وہ اس روزہ کو قضاء نہ کرے جس میں اغناء شروع ہوا ہے . لوجود الصوم فیہ وهو الامساك المفرد بالنية . کیونکہ اس دن صوم پایا گیا یعنی مفطرات سے باز رہنا نیت کے ساتھ . فے اور نیت ہم نے مان لی . اذ الظاهر وجودها منه . کیونکہ ظاہر حال میں اس شخص سے نیت کا وجود ہوگا . فے کیونکہ وہ مسلمان ہے حتی کہ اگر ظاہر حال اس کے خلاف ہو مثلاً یہ شخص بیباک فاسق ہو جو علانیہ روزہ نہیں رکھتا ، یا مسافر ہو تو وہ اس روز کا روزہ بھی قضاء کرے . (السراج ف ع) . وقضی ما بعده . اور اس دن کے بعد وائے دنوں کو قضاء کرے . لانعدام النية . کیونکہ نیت معدوم ہے . فے یعنی بیہوشی میں نیت صحیح نہیں تو باقی ایام میں قطعاً نیت نہیں ہوئی . وان اغنی اول ليلة منه . اور اگر ماہ رمضان کی اول رات میں اس پر اغناء طاری ہوا . فے اور برابر مہینہ بھر رہا . قضاء کله غیر یوم تلو الليلة . تو سب رمضان کو قضا کرے سوائے اس رات وائے دن کے . فے یعنی پہلا روزہ ہو گیا . لما قلنا . بدیل اس کے جو ہم بیان کر چکے . فے کہ ظاہر حال کی دلیل سے نیت کر چکا ہوگا تو پہلا روزہ ہو گیا . اور اگر غروب سے پہلے اغناء ہوا پھر چاند نکلا تو اول سے لے کر اغناء تک قضاء کرے . کیونکہ نیت صحیح نہیں ہے بخلاف اس کے جب کہ بعد غروب نیت کی جیسا کہ متن کا مسئلہ ہے تو یہ نیت صحیح مگر ہمارے نزدیک اسی رات وائے دن کے لیے ہوگی . اور امام مالک کے نزدیک ایک نیت تمام مہینہ کے واسطے کافی ہے لہذا فرمایا . وقال مالك لا يقضى ما بعده لان صوم رمضان عندنا يتلوی بنیة واحدة بمنزلة الاعتکاف . اور امام مالک نے کہا کہ روز اغناء کے بعد وائے روزے بھی قضاء نہ کرے کیونکہ مالک نے نزدیک رمضان کے روزے ایک ہی نیت سے سب ادا ہوتے ہیں جیسے اعتکاف . فے کہ اس میں ہر روز کی نیت ضرور نہیں بلکہ ایک نیت کافی ہے . وعندنا لابد من النية لكل يوم لانها عبادات متفرقة لانه یختل بین کل یوم بین مالکین مان عندنا العبادۃ . اور ہمارے نزدیک ہر روز کے لیے نیت ہونا ضرور ہے کیونکہ روزے تو الگ الگ عبادات ہیں اس واسطے کہ ہر دو روزے کے درمیان رات ایسی چیز حائل ہو جاتی ہے جو اس صوم کا زمانہ نہیں ہے . فے کہ ہر روزہ کا زمانہ دوسرے سے متصل نہ رہا . بخلاف الاعتکاف . بر خلاف اعتکاف کے . فے کیونکہ اس میں رات و دن سب اعتکاف کا زمانہ ہے . حتی کہ اگر کسی

دولوں طرف امارت اجتہاد قوی ہیں۔ م۔ پھر واضح ہو کہ اغماہ و جنون میں فرق ہے چنانچہ فرمایا۔ ومن اغفل
 علیہ فی رمضان کلہ قضاء۔ اور جس شخص پر تمام رمضان اغماہ طاری رہا وہ کل قضاء کرے۔ فے کیونکہ عاقل
 کے مانند خطاب روزے رکھنے کا اس پر ہی متوجہ ہوا۔ لانہ نوع مرض یضعف القوی۔ کیونکہ اغماہ
 ایک قسم کا مرض ہے جو قوتوں کو ضعیف کر دیتا ہے۔ فے حتی کہ حواس اپنا کام کرنے سے عاجز ہوجاتے
 ہیں۔ ولایزیل الحجی۔ اور اغماہ کچھ عقل کو زائل نہیں کرتا۔ فے پس اغماہ نے اس کو عاقل مریض کر دیا
 فیصیر عنہ فی التأخیر لانی الاسقاط۔ تو اغماہ ایک عذر ایسا ہوگا جو روزہ کی تاخیر کرنے میں موثر ہوگا
 نہ روزہ ساقط کرنے میں۔ فے اور تمام مہینہ اغماہ جب ہی کہ حاضر ہونے سے پہلے اغماہ ہو گیا اور
 پورا مہینہ رہا بلکہ جب قوت آوے قضاء کرے۔ ومن جن فی رمضان کلہ اور جو شخص کہ تمام رمضان
 بھر مجنون رہا۔ فے اس طرح کہ اگر چاند سے پہلے جنون ہو اور تمام مہینہ گزر گیا۔ لہذا فیضہ۔ تو اس کو قضا
 نہیں کرے۔ خلافاً لما لک۔ اس مسئلہ میں امام مالک کا خلاف ہے۔ فے اور یہی امام احمد کا قول ہے
 ہو لیعتبرہ بالاغماہ۔ امام مالک جنون کو اغماہ پر قیاس کرتے ہیں فے تو کہتے ہیں کہ پورا قضاء کرے
 ولنا ان المسقط هو المحرج۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ساقط کرنے والا تو محرج ہے۔ فے پس جس صورت
 میں حرج متحقق ہو قضاء کرنا ساقط ہوگا۔ والاغماہ لا یستوجب الشہر عادة فلا حرج۔ اور اغماہ تمام مہینہ
 بھر نہیں گھیرتا بدیل عادت تو حرج نہیں۔ فے یعنی عادت سے دریافت ہوا کہ اغماہ کبھی مہینہ بھر نہیں
 ہوتا تو بہر حال تصور ہوا کہ پس حائفہ عورت کی طرح قضاء کرنا آسان ہوگا۔ والجنون لیستوعبہ ینحقق المحرج
 اور جنون تمام مہینہ گھیر لیتا ہے تو حرج متحقق ہوگا۔ فے اور صرح اللہ تعالیٰ نے دور کر دیا ہے تو معلوم
 ہوا کہ جب جنون تمام مہینہ گھیرے تو قضاء واجب نہیں۔ اگر رمضان کی اول رات میں یعنی بعد غروب کے
 مفیق ہو پھر مجنون ہو کر صبح کی حتی کہ مہینہ گزر گیا تو پہلا روزہ ہو گیا اور باقی بالاتفاق قضاء کرے اور
 اصول شمس الاثمہ اور جمع النوازل میں لکھا کہ فتویٰ یہ کہ قضا نہیں واجب ہے کیونکہ رات میں روزہ نہیں
 ہوتا۔ (کافی العینی)۔ اور ممکن ہے کہ اس مسئلہ میں کہا جاوے کہ جنون جب عقل زائل کرتا ہے تو مجنون
 لائق خطاب نہیں رہا لیکن اس صورت میں درمیان رمضان کے اتفاق کا اعتراض ہوگا چنانچہ ذکر فرمایا
 وان افاق الجنون فی بعضہ قضی مامضی۔ اور اگر جنون کو ماہ رمضان کے بعض وقت میں اتفاق ہو گیا تو وہ
 گذرے ایام کو قضاء کرے۔ فے اور آئندہ روزہ رکھے۔ خلافاً لافاد الشافعی۔ اس میں زفر
 و شافعی کا خلاف ہے۔ فے اور امام احمد کا بھی یعنی ان کے نزدیک گذشتہ ایام جنون کی قضاء واجب
 نہیں۔ ہما یقولان لم یجب علیہ الاداء لانعدام الاهلیۃ۔ زفر و شافعی کہتے ہیں کہ اس مجنون پر ادا کرنا
 واجب نہ تھا بوجہ لیاقت خطاب یعنی عقل نہ ہونے کے۔ فے تو جس روز کی ادا واجب نہ ہو
 اس کی قضا بھی واجب نہیں۔ والقضاء میں تبا علیہ۔ اور قضا تو ادا پر متفرع ہے۔ وصارک المستوعب
 اور یہ ایسا ہو گیا جیسے تمام مہینہ بھر جنون والا۔ ولنا ان السبب قد وجد وهو الشہر۔ اور ہماری دلیل
 یہ ہے کہ واجب ہونے کا سبب پایا گیا اور وہ ماہ رمضان ہے فے لقولہ تعالیٰ فمن شہد منکم
 الشہر فلیصمہ۔ پھر سبب کے ساتھ اہلیت بھی ضرور ہے یعنی سبب جو کچھ واجب کرے تو یہ شخص

اس کی قابلیت بھی رکھتا ہو۔ والاہدیۃ بالذمۃ۔ اور قابلیت بذمہ ہے جسے ذمہ دراصل معنی عہد ہے۔ یعنی اہلیت کا مدار صرف اتنی بات پر ہے کہ یہ شخص اس کی ذمہ داری وعہدہ داری کے قابل ہو۔ پھر نالی ذمہ داری کافی نہیں کیونکہ طفل یا محض مجنون کہ تمام مہینہ یا زیادہ جنون میں رہے خالی ذمہ دار ہو سکتا ہے مگر بے فائدہ تو ضرور ہوا کہ ذمہ داری مع فائدہ ہو یعنی سبب اس کے ذمہ واجب کرے۔ دینی الوجوب فائدہ۔ اور واجب کرنے میں فائدہ بھی ہو۔ وهو صیروس تہ مطلوباً علی درجہ لا یخرج فی ادائہ۔ اور فائدہ کا وجوب یہ کہ ایسے طریقہ پر روزہ رکھنا اس سے طلب کیا جاوے کہ وہ اس کے ادا کرنے میں عرج میں نہ پڑے۔ جسے تو جس مجنون کو درمیان میں افاقہ ہوا اس پر اسی طرح قضاء واجب ہے کہ کچھ عرج نہیں۔ بخلاف المستوعب لانه یخرج فی الاداء فلا فائدہ وتمامہ فی الخلافات۔ برخلاف اس کے جس کا جنون پورے مہینہ بھر رہا ہو کیونکہ وہ ادا کرنے میں عرج اٹھا کر گا تو کچھ فائدہ نہیں۔ اور پوری بحث خلافیات میں ہے۔ جسے یعنی اگرچہ سبب یعنی ماہ رمضان اس کے حق میں بھی موجود مگر واجب اس جہت سے نہیں کرتا کہ اگر واجب کرے تو عرج لازم ہوا اور عرج اللہ تعالیٰ نے دور کیا تو واجب کرے پھر دفع ہو جاوے اس سے کچھ فائدہ نہیں۔ یہ شارحین کا مخلص ہے لیکن مخفی نہیں کہ اغماہ و نوم میں اور جب کہ چاند رات میں جنون ہوا اور تمام مہینہ گزر گیا تو قضاء واجب ہے سالانہ عرج معتبر نہ ہوا۔ اور اس کا جواب نہیں ہوا کہ جنون مزیل عقل سے اور عقل شرط وجوب فائز فیہ۔ م۔ شہادۃ بین الاصلی۔ پھر فرق نہیں درمیان جنون اصلی کے جسے یعنی مجنون بالغ ہوا۔ والعاضی اور درمیان جنون عارضی کے۔ جسے یعنی جب کہ بعد بلوغ کے کسی وقت طاری ہو گیا۔ حاصل یہ کہ دونوں قسم جنون میں حکم قضا جاری ہے۔ قیل ہذا فی ظاہر الروایۃ۔ کہا گیا کہ فرق نہ ہونا ظاہر الروایہ کا حکم ہے۔ وعن محمد انہ فراق بینہما اور نوادر میں امام محمد سے آیا کہ امام محمد نے دونوں قسم جنون میں فرق رکھا۔ لانه اذا بلغ مجنوناً۔ اس وجہ سے کہ جب وہ مجنون بالغ ہوا۔ جسے یعنی اصلی جنون ہے۔ التحق بالصبی فالقدم الخطاب۔ تو یہ مجنون مثل بچوں کے ہو گیا تو خطاب اس کے حق میں معدوم ہوا۔ جسے جیسے طفل پر خطاب نہیں ہے۔ بخلاف ما اذا بلغ عاقلًا ثم جن۔ بخلاف اس کے جب وہ عقل کی صفت میں بالغ ہوا پھر مجنون ہو گیا۔ ہذا مختار بعض المتأخرین۔ یہی بعض متأخرین مشائخ کا مختار ہے۔ جسے جن میں امام جرجانی و امام زاہد الصغیر بھی ہیں۔ مبسوط میں ہے کہ امام محمد سے محفوظ روایت بھی کہ جنون ہر گزیرے ایام کی قضا نہیں اور یہی اصح قیاس بقول امام ابو حنیفہ ہے۔ عرج اگر رمضان کے درمیان کسی رات میں افاقہ ہوا تو جنون پر قضاء لازم نہیں۔ (المجتبیٰ)۔ اور اگر رمضان کے اخیر دن میں بعد زوال کے افاقہ ہوا تو بھی قضا لازم نہیں تو افاقہ سے مراد یہ کہ اس قدر ہو کہ جس میں روزہ شروع کرنا ممکن ہو لہذا رات میں یا مہینہ کے اخیر دن بعد زوال میں قضا نہیں ہوگی یہی صحیح ہے۔ (القاضی) مع النہایہ)۔ پھر مترجم کے نزدیک تقریر استدلال یہ ہے کہ جنون اگر اصلی ہو تو خطاب الہی شہاد ایمانی لادالہ الا اللہ محمد رسول اللہ اس پر بوجہ جنون کے متوجہ نہیں تو خطابات صلوٰۃ و صوم بدرجہ اولیٰ متوجہ نہیں ہیں پس وہ مثل طفل کے ہے اور جب بلوغ کے وقت عاقل تھا تو اس نے

توجید ایمانی کے ساتھ خطابات صوم و صلوٰۃ کا جاننا و التزام کرنا اپنے ذمہ لیا حتیٰ کہ جب رمضان آوے گا روزہ رکھوں گا پھر جب رمضان آیا اور وہ بالکل مجنون رہا تو حکم قولہ تعالیٰ فمن شہد منکم الشہ الخ۔ اس کے فہم ہی میں نہ آیا اور یہ مندر مقبول ہے اور بعد اس کے اگر عید کے روز عقل آ جاوے تو زمانہ خطاب نہیں ہے اور اگر درمیان میں عقل آئی تو غلبہ کی دلیل سے صوم کا وقت ہونا چاہیے کیونکہ رات میں اس حکم کی تعمیل صرف اسی قدر سے ہے کہ میں بسر و چشم ایمان لایا اور اس کلام کو حق جانا۔ ہاں دن میں اس کی تعمیل یہ ہے کہ میں نے اللہ تعالیٰ کے واسطے خالصاً موافق حکم کے روزہ رکھا۔ پھر حکم تمام ماہ کے واسطے عام ہے تو اس وقت میں اس کو تمام ماہ کا حکم مل گیا اور جب حکم نے حالت عقل میں تعمیل واجب کی تو کل تعمیل واجب کی لیکن کچھ ایام گزر چکے ہیں تو ان کا ایجاب بطریق قضا ہے یا وہ معذور ہے گویا ادا کر چکا اور دوم اظہر ہے اور اول احوط ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

جامع صغیر میں ہے کہ۔ وعن لم نیونی رمضان کلمہ لا صوماد لافطر افعلیہ قضا رہ۔ اور جس شخص نے تمام رمضان میں نیت نہ کی نہ روزے کی اور نہ فطر کی اس پر رمضان کا قضا کرنا واجب ہے۔ فے اگرچہ اس نے کھانے پینے و جماع سے امساک کیا ہو پھر اگر وہ شخص مریض ہے یا مسافر ہے تو بالاتفاق اس پر قضا واجب ہے اور اگر وہ تندرست مقیم ہے تو بھی ہمارے نزدیک قضا واجب ہے اور اہم زفر کے نزدیک نہیں۔ وقال زفر یتاری صوم رمضان بدون النیۃ فی حق الصبیح المقیم۔ اور زفر نے کہا کہ تندرست مقیم کے حق میں رمضان کا روزہ بدون نیت کے ادا ہو جانا ہے۔ لان الامساک مستحق علیہ فعلی امی وجہ یودیہ یقع عنہ۔ کیونکہ اکل و شرب و جماع سے روکا رہنا اس پر واجب ہے تو جس وجہ پر اس کو ادا کر دے واجب ادا ہو جائے گا۔ فیسہ جیسے مال میں زکوٰۃ ایک جزو مستحق فقر ہے تو جس طور سے دیدے ادا ہو جاتی ہے۔ کما اذا ذهب کل النصاب للفقیر۔ جیسے مثلاً مالدار نے کل نصاب فقیر کو ہبہ کر دیا فیسہ بعد ازانکہ سال گزرنے پر زکوٰۃ واجب ہو چکی ہے تو زکوٰۃ بھی ادا ہو جاتی ہے اگرچہ نیت زکوٰۃ نہیں بلکہ قصد ہبہ ہے۔ یہی حال صوم کے امساک کا ہے۔ ولنا ان المستحق الامساک۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مستحق تو بیشک امساک ہے فیسہ لیکن مطلقاً امساک وفاقہ و مریض کا پرہیز نہیں بلکہ امساک بجملة العبادة۔ بطریق عبادت و لاعبادۃ الا بالنیۃ۔ اور عبادت کا وجود نہیں مگر نیت کے ساتھ۔ فیسہ اور مفروض یہ کہ اس نے نیت نہیں کی تو لازم آیا کہ اس نے صوم عبادت نہیں ادا کیا پس قضا واجب ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پھر وضو بدون نیت نہ ہوگا۔ جواب یہ کہ ہاں عبادت نہ ہوگا لیکن مفتاح الصلوٰۃ ہو جائے گا۔ پھر ہبہ نصاب میں زکوٰۃ کیوں ادا ہوئی۔ جواب۔ دینی ہبہ انصاب و جد نیت القربۃ علی ما من فی النکوۃ۔ اور ہبہ نصاب کی صورت میں قربت کی نیت پائی گئی ہے چنانچہ کتاب الزکوٰۃ میں مدلل گزر چکا۔ فیسہ کیا نہیں دیکھتے کہ جس نے فقیر کو پیشگی زکوٰۃ دے دی پھر سال کے بیچ ہی میں کل نصاب معدوم ہو گیا حتیٰ کہ اس پر زکوٰۃ ہی واجب نہ

ہوئی مگر وہ فقیر سے دیا ہوا نہیں پھیر سکتا اس کو ثواب مل چکا۔

فرع | اگر رمضان میں عدا کھایا پس اگر روزے کی نیت تھی تو بالاتفاق کفارہ ہے اور اگر کچھ نیت نہ تھی نہ روزہ کی اور نہ عدم روزہ کی تو زفر کے نزدیک کفارہ ہے نہ ہمارے نزدیک۔ اور اگر ابتداء رمضان میں نیت کر چکا ہو تو امام مالک کے نزدیک کفارہ ہے اور اگر اس نے نیت کی ہو کہ روزہ نہ رکھوں گا تو اس کا حکم کتاب میں بیان فرمایا۔ ومن أصبح غیرنا وللصوم۔ اور جس شخص نے صبح کی درحالیہ وہ روزے کی نیت نہیں رکھتا ہے۔ فاسے جیسے کہ ابتداء رات میں نیت کر کے فسخ کی ہو۔ فاکل لا کفارة علیہ۔ پس اس نے کھایا تو اس پر کفارہ نہیں ہے فاسے یعنی کھانے پیتے وغیرہ جس سے انظار کرے کفارہ نہیں ہے۔ عند ابی حنیفہ۔ یہ ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ فاسے یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ ع۔ پس اس پر چاروں اماموں کا اجماع ہے اور شیخ جصاص الرازی نے کہا کہ یہی مشہور قول محمدؐ کا ہے۔ وقال زفر علیہ الکفارة لانه یقلو بغیر النیۃ عندہ۔ اور زفر نے کہا کہ اس پر کفارہ ہے کیونکہ زفر کے نزدیک رمضان بغیر نیت ادا ہو جاتا ہے۔ فاسے اور کرخی نے انکار کیا کہ یہ زفر کا مذہب نہیں بلکہ مثل قول مالک کے ایک نیت تمام رمضان کو کافی ہے۔ مع۔ پس خلاف اس صورت میں کہ اس دن اس نے خصوص کر کے نیت روزہ کی نہیں کی اور اسی طرح صبح کر لی تو زفر کے نزدیک ابتداء صوم کی نیت اس میں کافی ہوگی اور امام ابو یوسف و صاحبین کے نزدیک نیت ہر روزہ کی ضرور ہے۔ پس بدون نیت کے ابھی روزہ متوقف ہے پھر امام کے نزدیک اگر قبل زوال کے کھایا تو بھی کفارہ نہیں ہے وقال ابو یوسف و محمد اذا اکل قبل الزوال یجب الکفارة۔ اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ اگر اس نے قبل زوال کے کھایا تو کفارہ واجب ہوگا۔ فاسے لیکن اس وجہ سے نہیں کہ اس نے روزہ توڑ دیا بلکہ۔ لانه فوت امکان التحصیل۔ اس وجہ سے کہ اس نے روزہ حاصل کرنے کا امکان کھو دیا۔ فاسے کیونکہ قبل زوال تک نیت کا وقت باقی ہے۔ اور یہ کہونا بمنزلہ روزہ توڑنے کے ہے۔ فصار کفایہ الغاصب تو یہ مانند غاصب سے غضب کرنے والے کے ہوا۔ فاسے صورت یہ کہ زید نے بکر کی چیز غصب کی تو بکر پر اس کا پھرتا واجب ہے اور ہنوز اس نے نہیں پھیرا بھی کہ خالد نے اس کو بکر سے غصب کر کے تلف کیا تو خالد نے پھرنے کا امکان کھو دیا پس زید کو جیسے غاصب سے تاوان لینے کا اختیار ہے اسکا طرح خالد غاصب الغاصب سے بھی ہے لیکن نہ اس وجہ سے کہ خالد نے زید سے غصب کیا بلکہ اس وجہ سے کہ خالد نے پھرنے کا امکان کھو دیا اسی طرح قبل زوال کھانے سے روزہ پانے کا امکان گیا جیسے روزہ توڑنے سے جاتا ہے پس اس میں بھی کفارہ لازم آیا۔

شیخ ابن الہمامؒ نے کہا کہ جس امرائی کے جامع میں کفارہ کی حدیث وارد ہوئی ہے شاید ابو یوسف نے اس سے یہ سمجھا کہ حالت صوم میں انظار موجب ہے تو صوم شروع کرنے کے پہلے بھی واجب ہے۔ (الطبع) میں کہتا ہوں بلکہ یوں کہنا چاہیے ابو یوسف نے اس سے

کفارہ کا سبب یہ سمجھا کہ جو روزہ پورا ہو سکتا تھا اس کو اپنے اختیار سے مٹانے پر کفارہ لازم آیا اور یہ دو طرح ایک یہ کہ صوم شروع کر کے پورا نہ ہونے دیا۔ دوم یہ کہ شروع کرنے کا سامان سب موجود ہے پھر سٹا دیا کیونکہ نیت کرتا تو فجر سے روزہ قائم ہوتا تو قبل زوال گویا متوقف روزہ موجود ہے۔ جواب یہ کہ تحقیقی روزہ موجود تھا جس میں کفارہ وارد ہے اور یہ متوقف روزہ موجود سے قوی ہے اور جب قوی میں کفارہ آیا تو قیاس نہیں ہو سکتا کہ ضعیف میں بھی ہو۔ دلالت حنیفۃ ان الکفارة تعلقت بالافساد۔ اور البوصیفہ رو کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ کا تعلق تو روزہ مٹانے پر ہوا تھا۔ فہم جیسا کہ نص کفارہ شاہد صریح ہے اور مٹانا چاہتا ہے کہ پہلے روزہ موجود ہو۔ وهذا امتناع۔ اور یہ مفروض مسئلہ تو روزے رکھنے سے امتناع ہے۔ فہم اور رکھ کر مٹانا نہیں ہے۔ اذلا صوم الا بالنیۃ۔ کیونکہ روزہ نہیں ہوتا مگر نیت کے ساتھ۔ فہم اور مفروض یہ کہ ایک شخص نے روزہ کی نیت ہی نہیں کی ہے۔ الحاصل یہ روزہ نہ رکھنا بغیر عذر کے حرام و گناہ سخت ہے لیکن اس پر کفارہ نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر رات سے یہ نیت کی روزہ نہ رکھوں گا یا ابتداء میں روزہ کی نیت تھی پھر فجر سے پہلے فسخ کر دی تو اس میں بدرجہ اولیٰ کفارہ نہیں ہے ہی فتاری میں مصرح ہے۔ م۔

اذا حاضت المرأة اولفت۔ جب روزے میں عورت کو حیض آگیا یا پھر جنی۔ انطرت تو اس نے افطار کیا۔ فہم یعنی مفطر ہو گئی کہ روزہ نہیں رہا۔ وقضت۔ اور وہ روزہ قضاء کرے۔ فہم یعنی حیض و نفاس سے روزہ ساقط نہیں ہوتا بلکہ قضاء لازم ہے۔ بخلاف الصلوۃ۔ بر خلاف نماز کے۔ فہم کہ نمازوں کی قضاء بھی واجب نہیں۔ لانہا تخرج فی قضائہا قد مر فی الصلوۃ کیونکہ ایسی عورت نمازوں کے قضاء لازم ہونے میں صریح میں پڑے گی اور یہ مسئلہ کتاب الصلوۃ یعنی باب الحيض میں گذرا۔ فہم اور نفوس اس میں صریح ہیں تو قیاس کی ضرورت بھی نہیں رہی۔ اگر دویم ہو کہ جیسے رمضان سال بھر ایک دفعہ آتا ہے تو قضاء میں صریح نہیں اسی طرح نفاس بھی ایک ہی دفعہ ہو سکتا ہے وہ بھی غالباً نہیں ہوتا تو کچھ صریح نہیں۔ جواب ہاں لیکن اگر نفاس میں قضائے نماز واجب ہو تو حیض میں بھی ہو کیونکہ دونوں امثال ہیں پس دونوں ایک حکم میں رہے فاحفظہم۔ واذا قدم المسافر او طهرت الحائض۔ جب مسافر وطن میں آگیا یا حائض پاک ہوئی۔ فی بعض النهار۔ دن کے بعض میں تو۔ امساک بقیۃ یومہا۔ تو باقی دن میں امساک رکھیں۔ فہم واضح ہو کہ مسافر کے وطن میں آنے سے تو یہ مراد ہے کہ اول سے افطار کر کے روانہ ہو کر وطن میں قبل زوال یا بعد زوال آیا اور اگر افطار نہ ہوا ہو تو یہ حکم اس وقت کہ بعد زوال کے آیا کیونکہ قبل زوال میں روزہ واجب ہے اور رہی حائضہ تو وہ بعد فجر کے کسی وقت قبل یا بعد پاک ہو کیساں ہے پھر یہ دونوں اور ان کے مانند عذر والے باقی دن امساک کریں یعنی ان پر امساک واجب ہے۔ وقال الشافعی لا یجب الامساک۔ اور امام شافعی نے کہا کہ امساک واجب نہیں ہے۔ وعلیٰ ہذا الخلاف کل من صار اھلہ للوم ولم یکن كذلك فی اول الیوم۔ اور اسی اختلاف پر حکم ہے ہر ایسے شخص

کا جو صوم لازم ہونے کے لائق ہو گیا حالانکہ ابتدائے روز میں واجب ہونے کے لائق نہ تھا
 جسے کافر اسلام لایا اور مجنون کہ اچھا ہو گیا اور طفل کہ بالغ ہو گیا اور مریض کہ تندرست ہو
 گیا تو ہمارے نزدیک اسکا واجب بطریق مشابہت صائمین کے اور شافعی کے نزدیک واجب
 نہیں۔ ھو یقول التشبیہ خلف۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ صائم کی مشابہت تو صوم کا ضمیمہ ہے
 نہ بس جو حال صوم کا وہی ضمیمہ کا پس جس پر صوم واجب نہیں اس پر اسکا واجب نہیں اور جس
 پر واجب ہے اس پر اسکا بھی واجب ہے فلا یجب الا علی من یتحقق الاصل فی حقہ۔ پس ضمیمہ
 یعنی اسکا نہیں واجب ہو گا مگر ایسے شخص پر جس کے حق میں اصل یعنی صوم متحقق ہے۔ کالمفطر
 متعمداً او مخطیاً۔ جیسے وہ شخص کہ جس نے روزہ افطار کر دیا خواہ عمداً یا خطا سے۔ نہ عہداً تو
 فلا ہے اور خطا سے یہ مراد نہیں کہ مثلاً کھل کرنے میں پانی اتر گیا کیونکہ اس سے شافعی کے
 نزدیک روزہ نہیں جاتا۔ بلکہ یہ مراد ہے کہ مثلاً رات سمجھ کر سحری کھانے لگا حالانکہ فجر پھیل گئی تھی
 یا روزہ کھولا غروب سمجھ کر حالانکہ ابر سے آفتاب نکل آیا۔ تو متعمد و خالی پر صوم واجب تھا اور وہ
 مثلاً تو اسکا واجب رہا۔ بخلاف مسافر و حائضہ کے کہ ان پر صوم ہی واجب نہ تھا تو اسکا بھی
 واجب نہیں۔ اس کلام میں یہ بحث ہے کہ یہ جب ہی صحیح ہو گا کہ اسکا رکھنا فقط اسی جہت
 پر ہو کہ وہ صوم کا ضمیمہ ہے۔ اور اگر اسکا کی کوئی وجہ دوسری بھی ہو تو صحیح نہ ہو گا۔ ولنا انہ
 وجب قضاء لحق الوقت لا خلفاً۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسکا واجب ہونا وقت کا حق ادا کرنے
 کے واسطے ہے نہ ضمیمہ ہونے کی جہت سے۔ لانه وقت معظم کیونکہ رمضان کا دن ایک وقت
 معظم ہے۔ نہ جس کی تعظیم اسی لہو پر کہ مفطرات سے روکے بشرطیکہ اجازت دینے والا کوئی
 امر مانند سفر و مرض و حیض وغیرہ کے بالفعل موجود نہ ہو۔ بخلاف الحائض والنفساء والمریض
 والمسافر حیث لا یجب علیہم حال قیام ہذہ الاعذار۔ بخلاف ایسی عورت کے جس کو حیض موجود
 یا نفاس موجود ہو یا ایسے شخص کے جو مرض یا سفر میں ہو کیونکہ ان عذروں کے موجود ہونے کی حالت
 میں ان پر اسکا واجب نہیں ہے۔ لتحقق المانع من التشبیہ حسب تحققہ عن الصوم۔ کیونکہ صائمین
 کے ساتھ مشابہت سے ایک عذر مانع موجود ہے جیسے وہ روزہ رکھنے سے مانع موجود ہے۔ نہ اور
 مسئلہ میں کلام اس وقت کہ سفر ختم ہو چکا اور حیض سے پاک ہو گئی ہو۔
 واضح ہو کہ اصح روایت میں قول امام احمد مثل قول ہمارے اور قول مالک مثل شافعی کے
 ہے اور عینی نے مسئلہ بلوغ الصبی و اسلام الکافر کے تحت میں نہایہ سے نقل کیا کہ شیخ امام
 زاہد الصفاء نے کہا کہ صحیح یہ ہے کہ اسکا رکھنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔ (انتہی) اور شیخ
 ابن شجاع نے بھی ائمہ کا اتفاق نقل کیا کیونکہ جب وہ مفطر موجود ہے تو اس پر مفطرات سے
 اسکا کیوں واجب ہو گا۔ مع۔ اور مخفی نہیں کہ ظاہر حدیث عاشوراء میں بھی کہ جس نے کھالیا ہو
 وہ باقی دن بھر اسکا رکھے کہ یہ عاشورہ کا دن ہے۔ دیکھو بار جو مفطر ہونے کے اسکا
 کا حکم دیا لہذا تحقق ابن الہمام نے اسی طرف سیلان کیا لیکن انصاف یہ ہے کہ جب یہ اسکا

خلاف قیاس ہے تو عاشورہ سے رمضان کی طرف متعدی نہ ہوگا اور رمضان کے بارہ میں جو اساک
 وارو ہے وہ اسی کے حق میں جس پر اصلی صوم واجب تھا پس اقوی قول امام زاہد الصغیر رحمہ
 اللہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم بم.

قال اسی القدر فی۔ واذ التسمیہ دھویہ سی ان الفجاء لم یطلع فاذا هو قد طلع او افطر وھو سی ان
 الشمس قد غابت فاذاھی لم تغرب امسك بقیة یومہ۔ قدوری نے کہا کہ اگر سحری کھائی (جو روزہ
 کی نیت کر چکا ہے) درحالیکہ اس کی رائے یعنی گمان میں تھا کہ فجر طلوع نہیں ہوئی حالانکہ کھلا کہ
 وہ طلوع ہو چکی تھی یا صائم نے افطار کیا درحالیکہ وہ گمان رکھتا ہے کہ آفتاب غروب ہو چکا
 حالانکہ یہ ظاہر ہوا کہ ابھی وہ غروب نہیں ہوا تھا تو یہ شخص باقی دن بھر اساک رکھے۔ فے بلا
 خلاف۔ قضاء لحق الوقت بالقدر الممكن۔ بغرض حق الوقت ادا کرنے کے بقدر ممکن۔ فے یعنی یہ
 اساک واجب ہونا اس غرض سے کہ اس وقت معظم کا حق اگر روزے سے ادا نہ ہو سکا تو جس
 قدر ممکن ہے اسی قدر سے ادا کیا جائے اور وہ روزے کے ساتھ مشابہت ہے۔ اوتھیا
 للتمیة۔ یا بغرض تہمت دور کرنے کے۔ فے جب کہ اس نے کھایا حالانکہ اس میں کچھ حذر نہیں
 تو لوگ اس کو فاسق کی تہمت دیں گے اور تہمت دینا اگر پہ مذموم سے مگریب ظاہر حال ہی ہو
 تو اس شخص کو خود واجب ہے کہ ایسے مواقع سے بچا رکھے اسی واسطے حدیث میں وارو ہے کہ
 تہمت کے مواقع سے مومن بچاؤ کرے۔ ن ع ف م۔ جو شخص شراب خانہ میں جاتا ہو تو لوگ اس
 کو شراب خوار گمان کرنے میں معذور ہیں بلکہ یہ خود مآخوذ ہے۔ م۔ وعلیہ القصد۔ اور اس شخص
 پر قصد واجب ہے۔ فے اور حسن بصری وعطاء ومجاہد رحمہم اللہ تعالیٰ تابعین اور اسحق وداؤد
 اور سنی فقہاء کے نزدیک اس کا روزہ فاسد نہ ہوا تو قضاء بھی نہیں ہے اور چاروں ائمہ ر
 جمہور کے نزدیک روزہ فاسد ہے تو قضاء واجب۔ لاندہ حق مضمون بالمثل۔ کیونکہ یہ حق تو مثل
 کے ساتھ ضمانت لیا گیا ہے۔ فے یعنی جب ادا فوت ہو تو ساقط نہ ہوگا بلکہ شرعاً اس کے مثل
 کا ضامن ہے پس قضاء کرے۔ کما فی المریض والمسافر۔ چنانچہ مریض و مسافر کی صورت میں فے
 جب ادا نہ ہو سکے تو بقدر مرض و سفر کے دوسرے ایام میں قضاء واجب کی گئی۔ اور ساقط نہیں
 ہوا۔ ہاں ایسے گمان میں انظار سے گنہگار نہ ہوگا۔ دلاکھارۃ علیہ۔ اور اس شخص پر کچھ کفارہ نہیں
 ہے۔ لان الجنایۃ قاصوۃ۔ کیونکہ جرم قاصر ہے فے کامل نہیں کیونکہ کامل تو قضاء روزہ کو
 فاسد کرنا۔ اور یہاں ایسا نہیں۔ لعدم القصد۔ بوجہ قصد معدوم ہونے کے۔ فے بلکہ قصد
 روزہ پورا کرنے کا ہے۔ چونکہ اعمال کا مدار نیت پر ہے تو یہ جرم ہی نہیں مگر صورت ظاہری میں
 مشابہت ہے لہذا جرم قاصر کہا۔

ذہید قال عمر رضی اللہ عنہ ما تجانفنا لاثم قضاء یوم علینا یسیر۔ اور ایسی ہی صورت میں حضرت
 عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم نے کسی گناہ کی طرف میل نہیں کیا۔ ایک روز قضاء کرنا ہم پر آسان
 ہے۔ فے یعنی دشوار تو یہ تھا کہ نعوذ باللہ گناہ کے قصد سے ایسا کرتے۔ اور واقعہ یہ کہ ابن

ابی شیبہ نے کہا حد ثنا علی بن مسرہ عن الشیبانی عن خالد بن مجیم عن علی بن حنظلہ عن ابیہ قال شہدت عمر بن الخطاب الخ۔ یعنی حنظلہ نے کہا کہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور میں ماہ رمضان میں حاضر ہوا اور آپ کے روبرو شربت آیا پس بعض لوگوں نے پیادہ ٹالیکہ سب کے گمان میں تھا کہ آفتاب غروب ہو گیا پھر موزن اوپر چڑھا تو چلایا کہ واللہ اے امیر المومنین آفتاب چمکتا ہے غروب نہیں ہوا۔ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جس نے افطار کیا وہ بجلے اس کے ایک روزہ رکھے اور جس نے افطار نہیں کیا تو تمام کرے یہاں تک کہ آفتاب ڈوب جاوے۔ دوسری روایت میں زیادہ آیا کہ آپ نے موزن کو فرمایا کہ ہم نے تجھ کو داعی بھیجا ہے اور تجھے راعی نہیں بھیجا اور ہم نے تو اجتہاد کیا اور ایک روزہ قضا کرنا آسان ہے۔ دوسرے طریق سے زید بن وہب سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم نے کسی گناہ کا قصد نہیں کیا۔ قال محمد عن ابی حنیفہ عن حماد عن ابراہیم النخعی الخ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم نے گناہ سے تعرض نہیں کیا ہے یہ دن ہم پورا کریں گے پھر اس کی جگہ ایک روزہ قضا کریں گے بعضہ انزاری نے ابو عبیدہ کی کتاب غرائب سے نقل کیا اس میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا لا نقضیہ۔ انزاری نے اس کے یہ معنی لیے کہ ہم اس کو قضا نہیں کریں گے بطور استغناء یعنی ضرور قضا کریں گے۔ شاید یہ تحریف ہو اور صواب نص سے یعنی اذان مست وے یا مراد یہ کہ عوام کو اس بیان سے فتنہ میں مت ڈال ورنہ روایت ابن ابی شیبہ اصح وازج ہے۔ پھر بھی قیاس سحری میں طلوع فجر میں خطا کا ہے۔

والمراد بالفجر الفجر الثانی وقد بدناہ فی الصلوۃ۔ اور فجر سے مراد فجر دوم ہے اور ہم اس کو کتاب الصلوۃ میں بیان کر چکے۔ فے پس اگر سحری میں فجر اول طلوع ہو تو روزہ فاسد نہیں ہے۔ ثم التسبی مستحب۔ پھر سحری کھانا مستحب ہے۔ فے تسبی وہ کھانا جو رات کے اخیر حصے صبر میں ہو۔ ف۔ بقولہ علیہ السلام تسبی را فان فی السحور بركة۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سحری کھاؤ کہ طعام سحری میں برکت ہے۔ فے رواہ السنۃ الا ابا داؤد۔ اور حدیث میں ہے کہ استغانت تو دوپہر کے قبلولہ سے رات کے قیام نماز پر اور سحری کھانے سے دن کے روزہ رکھنے پر۔ ف۔ والمستحب تاخیرہ اور سحری کھانے میں تاخیر کرنا مستحب ہے۔ بقولہ علیہ السلام ثلث من اخلاق المرسلین تعجیل الافطار وتاخیر السحور والسوال۔ بدلیل حدیث کہ تین باتیں رسولوں کے اطلاق سے ہیں افطار میں جلدی کرنا اور سحری کھانے میں دیر کرنا اور مسواک کرنا۔ فے طبرانی کی روایت میں تیسری بات یہ کہ نماز میں داعی ہاتھ کو بائیں پر رکھنا۔ اور ہتر استدلال بحديث سہیل بن سعد ہے کہ میں سحری کھاتا پھر مجھے اس کی جلدی ہوتی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ میں فجر کی نماز پاؤں۔ (رواہ البخاری)۔ یعنی ایسی تاخیر ہوتی تھی۔ اور زید بن ثابت سے روایت ہے کہ ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سحری کھائی پھر ہم نماز کو کھڑے ہو گئے۔ میں نے پوچھا کہ سحری کھانے و نماز میں کتنا فرق تھا۔ زید رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ بقدر

پچاس آیت کے۔ (رواہ البخاری و مسلم)۔ یعنی جتنی دیر میں کوئی پچاس آیت ایسی طرح پڑھے پھر چونکہ سحری کھانا از قسم عادات ہے لہذا اس کو مستحب کہا حالانکہ وہ سنت ہے اور اس میں تاخیر کرنا بھی بدین معنی سنت ہے۔ م۔ الا انہ اذا شک فی الفجر۔ یعنی تسحر تو مستحب ہے مگر بات یہ کہ جب اس کو فجر میں شک ہو۔ ومعناہ تسادی الظنن۔ اور شک سے مراد یہ کہ دونوں طرف گمان یکساں ہو۔ فے کہ فجر طلوع ہوئی یا ابھی نہیں تو الافضل ان یدع الاکل۔ افضل یہ کہ کھانا ترک کر دے۔ فے یعنی کوئی مفطر استعمال نہ کرے۔ تحراز عن المحرم۔ محرم سے بچنے کی غرض سے۔ فے یعنی تاکہ اطمینان کے ساتھ حرام فعل سے بچ جاوے۔ ولا یجب علیہ ذلک۔ اور اس پر کھانا چھوڑنا واجب نہیں ہے۔ فے کیونکہ شک ہے کچھ فجر کا غالب گمان نہیں ہے حتیٰ کہ منع ہو۔ دیواکل فصوصہ تام لان الاصل هو اللیل۔ اور اگر باوجود شک کے اس نے کھالیا تو اس کا روزہ پورا ہے کیونکہ اصل تورات ہے۔ فے پس اسی اصل کا حکم رہے گا جب تک کہ اس کے مخالف یعنی فجر کا غالب گمان نہ پیدا ہو اور جب یہاں نہیں پیدا ہوا تو اصل کا حکم رہا۔ پھر اگر اس کے دل میں بعد کھانے کے گمان غالب سے یہ یقین ہو گیا کہ فجر ہوئے ہیں تو اس نے کھایا ہے تو اب اس پر قضاء لازم ہوگی۔ (الفتح)۔ وعن ابی خنیفۃ اذا کان فی موضع لا یستبین الفجر۔ اور نوادر میں ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ اگر وہ شخص ایسی جگہ ہو جہاں فجر نہیں کھلتی ہے۔ فے مثلاً پہاڑوں کے درمیان ہو۔ ادکان اللیلۃ مقمرۃ یارات چاندنی ہو۔ فے یعنی جس میں صبح صادق تک چاند برابر رہتا ہے۔ او متغیمۃ۔ یارات بدلی کی ہے۔ فے کہ ابر چھایا ہوا ہے۔ ادکان ببصرہ علۃ۔ یا اس کی نگاہ میں کوئی علت ہو۔ فے ضعف یا بیماری کی۔ وهو یشک۔ اور اس شخص کو فجر میں شک ہوا۔ فے یعنی طلوع ہونے نہ ہونے کا یکساں گمان ہوا تو لا یداکل۔ وہ شخص نہ کھاوے۔ دیواکل فقد اساء اور اگر اس نے کھایا تو برا کام کیا۔ بقولہ علیہ السلام دع ما یرمیک الی مالک ینبک۔ کیونکہ حضرت صلعم نے حکم دیا ہے کہ جو چیز تجھے شک میں ڈالے اس کو چھوڑ کر وہ اختیار کر جو تجھے شک میں نہیں ڈالتی ہے۔ فے یعنی مشکوک کو چھوڑ کر مطمین کو اختیار کر لے۔ رواہ ابن حبان والترمذی والنسائی والطبرانی۔ قال الترمذی حسن سیح۔ لیکن تحقیق ابن الہمام نے اس میں بحث کی کہ حدیث میں اگر حکم سے وجوب مراد ہے تو اس صورت میں کھانا چھوڑنا واجب ہوا اور کھاوے تو تحریماً مکروہ ہے اور اگر حکم سے استحباب مراد ہے تو چھوڑنا مستحب اور کھاوے تو کچھ نہیں پس بہر حال جو اسادت نکالی یہ نہیں نکلتی ہے۔ مف۔ لہذا مختار یہی کہ جب دونوں طرف گمان برابر ہو تو نہ کھانا اولیٰ ہے اور کھاوے تو جائز ہے۔ وان کان اکبر رائۃ انہ اکل والفجر طالع فعلیہ قضاوہ عملاً بغالب الرائے۔ اور اگر اس کے غالب گمان میں یہ آیا کہ اس نے سحری کھائی در حالیکہ صبح صادق طلوع ہو چکی تھی تو اس پر روزہ قضاء کرنا واجب ہے کیونکہ غالب گمان پر عمل کرنا واجب ہے۔ فے اور ہمارے فقہاء کے کلام سے ظاہر یہ کہ سحری و افطار کا مدار اجتہاد پر ہے تو قضاء واجب ہوئی۔ ومنیہ الاحتیاط۔ اور

احتیاط بھی اسی میں ہے۔ فے یعنی جسے غالب رائے پر عمل لازم ہے اسی طرح عبادات کے بارہ میں احتیاط کرنا بھی واجب ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہاں احتیاط بھی اسی میں کہ قضاء واجب ہو۔ پھر یہ نوادر کی روایت ہے۔ وعلیٰ ظاہر الروایۃ لا قضاء علیہ۔ اور ظاہر الروایت کے موافق اس پر قضاء واجب نہیں ہے۔ فے کیونکہ رات کا وجود تو اصل یعنی یقینی تھا اور فجر ہو جانے کا یقین ہے نہ یقین یعنی صرف گمان غالب ہوا تو اس سے رات کا حکم نہیں ملے گا۔ لہذا یقین لایزال الابدی۔ کیونکہ یقین نہیں مٹایا جاتا مگر اپنے مثل یقین سے۔ فے صحت کہ اگر اس کو فجر ہو جانے کا یقین ہو جائے تو پھر کھانا حرام ہے۔ ایضاً میں کہا کہ ظاہر کا حکم صحیح ہے۔ ف اسراج۔ اور یہ سب اس وقت ہے کہ اس کے شک یا گمان کے بعد کوئی بات ظاہر نہ ہوئی ہو یعنی بذریعہ گواہان عادل کے کچھ نہیں کھلا۔ ویدو ظہران الفجر طالع۔ اور اگر ظاہر ہو گیا کہ فجر طلوع تھی۔ فے حالانکہ وہ کھا چکا ہے تو قضاء واجب ہے لیکن لا کفارة علیہ۔ اس پر کفارہ واجب نہیں۔ لہذا نہ بنی الامر علی الاصل فلا تتحقق العمدیۃ۔ کیونکہ اس نے اپنے کام کو اصل بات پر مبنی کیا تو عمداً افطار کرنا متحقق نہ ہوا۔ فے تو کفارہ نہ ہو گا کہ وہ عمدی افطار پر ہے اور واضح ہو کہ اگر دو گواہوں نے شہادت دی کہ فجر نہیں ہوئی پس اس نے سحری کھائی پھر ظاہر ہوا کہ طلوع ہو چکی تھی تو بالاتفاق اس پر قضاء و کفارہ لازم ہے۔ کیونکہ فجر نہ ہونے کی گواہی تو ایک نفی پر گواہی ہے تو ثبوت کی گواہی قبول ہوگی اور نفی کی رد ہوگی۔ اور اگر طلوع ہونے کا فقط ایک گواہ ہو تو کفارہ نہیں ہو گا کیونکہ ایک کی گواہی کچھ حجت نہیں تو نفی کی گواہی قائم ہے گی۔ کما فی قاضیوں۔ اور اگر ایک جماعت نے یعنی کتر روئے اس سے کہا کہ فجر ہو چکی حالانکہ وہ سحری کھا رہا ہے پس اس نے کہ پھر میں روزہ دار نہیں ہوا۔ بعد اس کے اس نے عمداً کھایا۔ پھر ظاہر ہوا کہ پہلا کھانا رات میں تھا اور دوسرا کھانا بعد صبح صادق کے ہوا تو حکم نے فرمایا کہ اگر جماعت ہو اور اس نے ان کی تصدیق کی ہو تو کفارہ نہیں۔ اور اگر اکیلا ہو تو اس پر کفارہ واجب ہے خواہ اکیلا عادل ہو یا غیر عادل کیونکہ ایک کی گواہی قبول نہیں ہے۔ (الخطم) اپنی جو روئے کہا کہ دیکھ لے کہ فجر طلوع ہوئی یا نہیں۔ وہ دیکھ کر لوٹی اور کہا کہ ابھی نہیں پس مرد نے اس سے جماع کیا پھر ظاہر ہوا کہ فجر ہو چکی تھی تو صحیح قول پر کسی صورت میں کفارہ نہیں ہے اور عورت پر اگر عمداً ایسا کیا ہو تو کفارہ ہے (القاضیوں)۔ یہ کلام تو جانب فجر میں تھا۔ ویدو شک فی غروب الشمس لا یحل له الفطر۔ اور اگر اس نے غروب آفتاب میں شک کیا تو اس کو انظار حلال نہیں ہے۔ فے کیونکہ دونوں طرف گمان برابر ہے تو غروب ہونا راجح نہ ٹھہرا بلکہ دن ہونا راجح ٹھہرا۔ لہذا الاصل هو النهار۔ کیونکہ اصل تو نهار ہے۔ فے یعنی جو امر قطعی معلوم چلا آتا ہے وہ دن ہی پھر بدلنا یقین ہو گا اور وہ موجود نہیں۔ ویدو اکل فعلیہ قضاء۔ اور اگر اس نے انظار کر دیا تو اس پر قضاء واجب ہے۔ فے بارہویہ انظار حلال نہ تھا۔ عملاً بالاصل۔ اصل پر عمل کرنے کی دلیل سے۔ فے یعنی اصل تو دن

ہے پس اصل برقرار رکھ کر حکم دیا گیا کہ روزہ نہ ہوا تو قضاء واجب ہے لیکن یہ اس وقت کہ کسی دلیل سے کچھ ظاہر نہ ہوا ہو۔ اور اگر یہ ظاہر ہوا کہ اس نے بعد غروب روزہ کھولا ہے اگرچہ اس کو شک تھا تو قضاء نہیں ہے اور اگر ظاہر ہوا کہ قبل غروب کھولا ہے تو قضاء ہے اور کفارہ میں دو قول ہیں۔ م۔ م۔ یہ اس وقت کہ اس کا گمان غروب ہونے یا نہ ہونے میں برابر ہو۔

وان كان اكبر رائه انه اكل قبل الغروب فعليه القضاء رواية واحدة۔ اور اگر اس کے غالب گمان میں آیا کہ اس نے غروب سے پہلے کھا لیا ہے تو اس پر قضاء واجب ہے یہ بروایت واحدہ مروی ہے۔ ف۔ یعنی جن لوگوں نے روایات کہیں اسی ایک بات پر متفق ہیں کہ اس پر قضاء واجب ہے۔ اور یہ اس لیے کہ غالب رائے پر عمل واجب ہے۔ لان النهار هو الاصل۔ کیونکہ دن ہونا تو اصل ہے۔ ف۔ اور قاضیوں نے کہا کہ کفارہ بھی واجب ہے کیونکہ اس اصل کے ساتھ جب اس کا غالب گمان مل گیا تو بمنزلہ یقین کے ہو گیا۔ م۔ میں کہتا ہوں کہ غالب گمان کی صورت میں اگر دلیل سے ظاہر ہوا کہ دن باقی تھا تو قضا و کفارہ بلا خلاف ہونا چاہیے۔ م۔ ولو كان شاكا فيه۔ اور در صورتیکہ غروب میں اس کو شک تھا۔ ف۔ اور افطار کر لیا۔ وتبين انهما لم تغرب۔ اور دلیل سے ظاہر ہوا کہ آفتاب غروب نہیں ہوا تھا۔ یعنی ان تجب الكفارة نظرا الى ما هو الاصل وهو النهار۔ تو اصل کی طرف نظر کر کے اس پر کفارہ واجب ہونا چاہیے اور اصل دن ہے۔ ف۔ اسی کو فقیہ ابو جعفر نے اختیار کیا ہے۔ ف۔ اگر دو گواہوں نے گواہی دی کہ آفتاب غروب ہو چکا اور دو نے گواہی دی کہ نہیں غروب ہوا پس اس نے افطار کیا پھر کھلا کہ غروب نہیں ہوا تھا تو بالاتفاق اس پر قضا و کفارہ نہیں ہے۔ (القاضی خاں)

مترجم کہتا ہے کہ اسی قیاس پر اگر دو گواہوں نے رویت ہلال کی گواہی دی پس لوگوں نے روزہ شروع کیا یہاں تک کہ ۳۰ پورے ہوئے پھر مطلع صاف ہے اور چاند نہیں دیکھا تو جب کہ یہاں خود ان کی رویت ضرور ہو تو گواہوں کا غلطی کرنا ظاہر ہو گیا۔ پس دوسرے روز بھی روزہ رکھیں اور بعض نے کہا کہ افطار کریں اور یہ اس بنا پر ہے کہ شاید یہاں چاند طلوع نہ ہوا مگر دوسرے ملک میں ہوا ہو۔ اور مترجم کہتا ہے کہ بنظر دلیل قول اول احق ہے جیسا کہ مسئلہ رویت ہلال میں لکھا گیا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ جسے چاند کے طلوع میں اختلاف ہوتا ہے اسی طرح طلوع فجر و غروب میں اختلاف کھلا ہوا ظاہر ہے پس اگر ایک ملک کا طلوع دوسروں کے لیے محبت ہو تو مثلاً یہاں طلوع فجر م بجے پر ہے تو امریکہ میں دوسرے بجے پر ہے بلکہ دن درات کا تغیر ہے اور جب ہمارے یہاں قطعاً غروب ہوتا ہے اس وقت مغربی ملکوں میں دن روشن ہوتا ہے۔ پس واجب ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے کہ ہر ملک کے واسطے وہیں کا طلوع و غروب اور وہیں کی رویت ہلال معتبر ہے۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر کسی نے چاہا کہ

تحریر پر سحری کھاوے تو اس کو یہ اختیار ہے بشرطیکہ ایسی حالت میں ہو کہ نجر کا دیکھنا اپنی ذات سے یا دوسرے کے ذریعہ سے ممکن نہ ہو۔ شمس الاثرہ علوانی نے کہا کہ جو شخص اسے غالب گمان پر سحری کھانا پاتا ہے تو کچھ مضائقہ نہیں بشرطیکہ وہ شخص ایسا ہو کہ اس پر ایسی بات نکتی نہ ہو اور اگر اس پر نکتی ہوتی ہو تو اس کی راہ ہی کہ کھانا چھوڑ دے اور کہا کہ ہمارے اصحاب کا ظاہر مذہب ہی کہ سحری کر کے روزہ کھولنا بھی جائز ہے۔ اگر طبل کی آواز پر سحری کھانی پائی پس اگر یہ آواز بلند اور ہر طرف شہر میں پھیلی ہو تو مضائقہ نہیں ہے اور اگر وہ ایک آواز سنتا ہو تو دیکھے کہ اگر اس کی عدالت جانتا ہو تو اس پر اعتماد کرے اور اگر نہ جانتا ہو تو احتیاط رکھے۔ اگر مرغ کی بانگ پر سحری کھاوے تو بعض مشائخ نے انکار کیا کیونکہ وہ بھی بے وقت بولتا ہے اور بعض نے کہا کہ مضائقہ نہیں جب کہ اس کو بارہا تجربہ کر چکا اور ٹھیک وقت پر بولنا جان چکا ہو۔ المحیط۔ سحری میں اتنی تاخیر کرنا کہ طلوع فجر میں شک پڑ جاوے مکر وہ ہے۔ السراج۔ اور تعجیل افطار مستحب ہے تو نماز پر کھڑے ہونے سے پہلے افطار کرے اور پڑھے۔ اللہم لك صمت و بك امنت و عليك توكلت و علی رزقك افطرت و بصوم عند نوبت فاغفر لی ما قدمت و ما آخرت۔ یعنی الہی میں نے تیرے ہی لیے روزہ رکھا اور تیرے ہی ساتھ ایمان لایا اور تجھی پر توکل کیا اور تیرے ہی رزق پر افطار کیا اور کل کے روزہ کی نیت کر لی پس میرے اگلے دیکھنے گناہ بخش دے۔ کما فی المعراج۔

ومن اكل فی رمضان ناسیاً و ظن ان ذلک یفطره۔ جس شخص نے رمضان میں معمول کرکھایا اور یہ گمان کیا کہ ایسا کھانا اس کو بے روزہ کر دیتا ہے۔ فاکل بعد ذلک متمداً۔ پس اس کے بعد اس نے عمداً کھالیا۔ فعليه القضاء دون الكفارة۔ تو اس شخص پر قضاء واجب ہے کفارہ نہیں۔ نہ یہی صحیح ہے اگرچہ اس کو معلوم ہو کہ ابو ضیفہؓ کے نزدیک نیاں سے روزہ نہیں ٹوٹتا ہے (الخلاصہ)۔ لان الاشتباه استند الی القیاس فتحقق الشبهة۔ کیونکہ اشتباه مستند بقیاس ہوا تو شبہہ مستحق ہو گیا۔ نہ سے یعنی نسیان کے کھانے پینے سے صوم باقی رہنا بیل لفظی مخالف قیاس سے کیونکہ قیاس یہ کہ صوم باقی نہ رہے تو اس شخص کا گمان اس قیاس سے مستند ہوا تو شبہہ موجود ہو گیا پس کفارہ ساقط ہے۔ وان بلغ الحدیث و علم۔ اور اگر اس شخص کو حدیث پہنچی اور اس نے جان لی۔ فکذلک فی ظاہر الروایۃ۔ تو بھی ظاہر الروایۃ میں ہی نکتہ ہے۔ نہ سے کہ کفارہ ساقط ہے۔ حدیث سے مراد حدیث ابو ہریرہؓ مرفوعاً کہ جو کوئی کھو سے کھائے پئے تو اپنا روزہ تمام کرے کہ اس کو اللہ تعالیٰ نے کھلایا پلایا۔ (رواہ البخاری و مسلم) پس اس نے جانا کہ حدیث کے یہ معنی ہیں پھر بھی عمداً افطار کیا تو ظاہر الروایۃ میں کفارہ نہیں قاسبیناں کے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ وعن ابی حنیفۃ انہا تجب و کذا عنہما۔ اور نوادر میں

عمہ قولہ سحری یعنی کوشش سے دل کو حق بات پر جمایا پس اس کے دل میں آیا کہ ہنوز فجر طلوع نہیں ہوئی۔ اسی طرح افطار میں سحری کی تو شلا دل میں جما کہ غروب ہو گیا ہے۔ ۱۲۔

ابوصنف سے روایت کہ اس پر کفارہ واجب ہوگا اور یہی حکم صاحبین سے مروی ہے۔ لہذا لا اشتباہ کیونکہ کچھ اشتباہ نہیں۔ فسے اس لیے کہ حدیث میں تو ساف ہے کہ روزہ پورا کرے پھر کیوں اشتباہ ہو۔ فلا شبهة۔ تو شبہہ کا تحقق نہ ہوا۔ فسے پس کفارہ ساقط نہ ہوگا۔ وجہ الادل قیام الشبهة الحکیمة بالنظر الی القیاس فلا ینتفی بالعلم۔ ظاہر الروایۃ کی رہہ یہ کہ نبی اس پر نظر کر کے حکمی شبہہ قائم ہے تو وہ علم ہونے سے دور نہ ہوگا۔ فسے حتی کہ امام مالک نے قیاس پر عمل کیا ہے اور حدیث کے معنی موافق قیاس کے لگائے۔ کسوطی الاب جاریۃ ابنہ۔ جیسے باپ کا اپنے پسیر کی باندی سے وطی کرنا۔ فسے اور جب کوئی مرد غیر منکوحہ یا غیر مملوکہ کے ساتھ وطی کرے تو اس پر زنا کی حد ماری جاوے لیکن یہاں باپ پر حد نہ ہوگی اگرچہ وہ اس مسئلہ کو جانتا ہو کہ پسیر کی باندی مجھے طال نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ انت دمالک لا بیک۔ یعنی تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے۔ پس ظاہری اضافت سے شبہہ خود موجود ہے خواہ باپ کو اشتباہ ہو کہ نہ ہو۔ م۔ اگر کسی شخص کو قے امنڈی یا احتلام ہو گیا یا چارپایہ سے وطی کی یا مردہ عورت سے وطی کی یا مقعد میں یا فرج میں انگلی ڈالی یا لڑی کا سرا پکڑ کر نگلی گیا اس طرح کہ سب غائب نہ ہوئی یا عورت کی خوبصورتی میں نظر شہوت کی پھر گمان کیا کہ اس سے افطار ہوتا ہے پس عمداً کھالیا تو دیکھا جاوے کہ اگر وہ جاہل ہے تو اس پر قضاء کے کفارہ نہیں ہے اور اگر وہ علم جانتا ہو تو اس پر قضاء و کفارہ دونوں واجب ہیں۔ (المخلاسۃ الفخیرۃ البحر) ولواجتمع فظن ان ذلک یفطرہ ثم اکل متعمداً علیہ القضاء والکفارة۔ اور اگر پچھنے لگائے اور گمان کیا کہ یہ اس کو بے روزہ کر دیتا ہے پھر عمداً کھالیا تو اس پر قضاء و کفارہ واجب ہے لان الظن ما استند الی دلیل شرعی۔ کیونکہ اس کا یہ گمان کسی دلیل شرعی کی طرف مستند نہیں ہے۔ فسے جب کہ اس کو حدیث یا کسی فقیہ کا فتویٰ نہیں ملا ہے اور ظاہر قیاس میں پچھنے کا خون نکلنا کچھ صوم کے منافی نہیں کیونکہ صائم سے کچھ خارج ہونا مضر نہیں ورنہ جو شخص تھوکتے اور فطر کا گمان کر کے افطار کر ڈالے تو اس کو بھی معذور رکھا جاوے حالانکہ یہ کسی کا قول نہیں ہے۔ الا اذا افتاه فقیہ بالفساد۔ مگر اس وقت کفارہ نہیں کہ کسی فقیہ نے اس کو روزہ فاسد ہونے کا فتویٰ دے دیا ہو۔ فسے جیسے فقہائے حنبلیہ کے نزدیک پچھنے دینے والا اور دلوانے والا دونوں کا روزہ افطار ہو جاتا ہے۔ کاکئی نے لکھا یعنی کسی فقیہ حنبلی نے اس کو افطار کا فتویٰ دیا۔ امام محبوبی نے کہا کہ فقیہ میں شرط یہ کہ اس کے فتویٰ پر اعتماد کیا جاتا اور اس سے فتویٰ لیا جاتا ہو۔ یہی ہمارے تینوں اماموں سے مروی ہے۔ مع۔ لان الفتویٰ دلیل شرعی فی حقہ۔ کیونکہ اس کے حق میں فتویٰ ایک دلیل شرعی ہے۔ فسے اور مفتی نے اس کو ایسا حکم بتلایا جو مجتہدین کے اقوال میں سے ایک قول ہے۔ مع۔ دیو بلغہ الحدیث۔ اور اگر پچھنے والے کو حدیث پہنچی فسے کہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افطر الحاجم والمحجوم۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پچھنے لگانے والا اور پچھنے لینے والا دونوں کو افطار ہو گیا۔ کافی البواؤ

وانسانی والترندی وابن ماجہ وابن حبان وغیرہم وصحیح البخاری واصلہ والوصائم وغیرہم۔ پس معنی یہ کہ
صائم پچھنے لینے والے کو یہ حدیث پہنچی۔ فاعتمده۔ پس اس نے اس حدیث پر اعتماد کیا۔
فے اور اپنے آپ کو مفسر سمجھ کر عمداً کھا لیا۔ فکذلک عند محمدؐ تو بھی امام محمد کے نزدیک
یہی حکم ہے۔ فے کہ اس پر کفارہ واجب نہیں۔ لان قول الرسول علیہ السلام لا ینزل
عن قول المفتی۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان عالی کچھ مفتی کے قول سے اترا ہوا نہیں
ہے۔ فے حالانکہ مفتی کے قول پر اعتماد کرنے سے کفارہ نہ تھا تو حدیث شریف پر اعتماد
سے بدرجہ اولیٰ کفارہ نہ ہوگا۔ ومن ابی یوسف خلاف ذلك۔ اور ابو یوسف سے اس کے خلاف
مروی ہے۔ فے یعنی اس صورت میں کفارہ ہوگا۔ لان علی العامی الاقتداء بالفقہاء
کیونکہ عامی پر تو فقہاء کی پیروی واجب ہے۔ لعدم الابدان فی حقہ الی معرفۃ الاحادیث۔
کیوں کہ اس کے حق میں معرفت احادیث کی راہ پانا ندارد ہے۔ فے یعنی قول رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم نوا علی واشرف ہے لیکن عامی نے اس پر معرفت کے اعتماد میں ناکامی کی کیوں کہ
اس کو معرفت کی لیاقت نہیں ہے کیونکہ حدیث کبھی اول اور کبھی ناسخ نسخ وغیرہ ہوتی ہے۔
واضح ہو کہ قولہ الا اذا افتاء فقیہ۔ دلیل ہے کہ عامی کو کسی فقیہ سے فتویٰ لینا جائز ہے کیونکہ
یہ فتویٰ حنبلی عالم سے لیا گیا۔ (کما صرح بہ الحاکمی)۔ اور قولہ لان علی الہامی الاقتداء بالفقہاء۔ دلیل
ہے کہ عامی پر عالم سے فتویٰ لینا واجب ہے اور اس اخیر میں کچھ خلاف نہیں اور اول میں بعض کا
قول ہے کہ تقلید شخصی واجب ہے لیکن اس پر اقامت دلیل میں نظر ہے اور بحث انشاء اللہ
تعالیٰ آدے گی۔ م۔

وان عرف تاویلہ تجب الکفارة۔ اور اگر پچھنے لینے والے نے حدیث کی تاویل جان لی تو
کفارہ واجب ہوگا۔ فے اور تاویل یہ کہ ایک شخص پچھنے لگاتا اور دوسرا پچھنے دلاتا تھا اور
اور دونوں غیبت کرتے تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بوجہ غیبت کے فرمایا کہ یہ پچھنے دینے
والا اور یہ پچھنے دلوئے والا دونوں نے انظار کیا۔ راوی نے سمجھا کہ بوجہ پچھنے کے فرمایا ہے
پس اپنی سمجھ کے مطابق روایت کر دی۔ یہ تاویل بزارؒ نے ذکر کی ہے اور دوسری تاویل یہ کہ حدیث
منسوخ ہے۔ بالجملہ پچھنے سے ظاہر قیاس میں کوئی وجہ اسکا ندارد ہونے کی نہیں ہے ہاں
حدیث کی نص سے شبہ پیدا ہوتا تھا تو جب تاویل جان گیا تو وہ شبہ بھی جاتا رہا پس کفارہ
واجب ہوگا۔ اگر کہا جائے کہ علماء کا اختلاف بھی شبہ پیدا کرتا ہے اور امام اوزامی واصلہ کا
یہ قول ہے۔ جواب دیا کہ۔ قول الاوزامی لا یورث شبہاً لمخالفة القیاس۔ اوزامیؒ رحمہ اللہ
بن مردادہ باوزاع بطن مہدن ۱۲۷) کا قول کچھ شبہ پیدا نہیں کرے گا بوجہ مخالفت قیاس کے۔
فے کیونکہ پچھنے میں کوئی چیز کھائی و پیٹ میں داخل نہیں کی جاتی ہے پس شبہ جب ہوتا کہ موافق
قیاس میں اختلاف ہوتا۔ اگر کہا جائے کہ اول مصنفؒ نے کہا کہ فتویٰ فقیہ پر کفارہ بوجہ
شبہ کے ساقط ہوگا اور یہاں کہا کہ قول اوزامی سے شبہ نہ ہوگا حالانکہ فقیہ کا فتویٰ تو اوزامی

واحد کے قول پر ہوگا۔ جواب یہ کہ اول تو اس شخص کے حق میں جو محض عامی ہو اور دوم اس شخص کے حق میں جو تاویل جانے۔ (کنزانی العینی)۔

دیواکل بعد ما اغتاب متعمداً فعلیہ التقصیر والکفارة۔ اور اگر غیبت کرنے کے بعد اس نے عمداً کھالیا تو اس پر قضاہ و کفارہ ہے۔ عامہ علماء کے نزدیک۔ (القاضی خاں)۔ کیف ما کان چاہے جس طرح ہو۔ فے اگرچہ فقیہ سے فتویٰ ہے یا ظاہر حدیث پر اعتماد کرے۔ (البدائع)۔ لان المفطر یخالف القیاس۔ کیونکہ غیبت سے فطر ہونا مخالف قیاس ہے۔ والمحدث مادل بالاجماع۔ اور حدیث بالاجماع مادل ہے۔ فے تاویل یہ کہ غیبت کرنا روزہ کا ثواب کھودیتا ہے تو گویا وہ بے روزہ ہو گیا۔ اور اجماع کا دعویٰ اس بنا پر ہے کہ سلف و عہدِ اول میں اجماع تھا تو چھپے ظاہر یہ کا اختلاف کچھ مضر نہیں ہے۔ م۔ اور حق یہ کہ غیبت سے افطار ہونے میں احادیث وارد ہیں لیکن سب میں ضعف ہے۔ (کنزانی العینی) مترجم کہتا ہے کہ ظاہر میں غیبت سے کوئی اثر محسوس نہیں ہوتا لیکن فی المسنی حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غیبت کرنے والے کے منہ سے بدبو پاکر منہ پھیر لیا پس غیبت اگرچہ حکم میں مفطر نہیں لیکن صائم کو مثل مفطر کے بلکہ بذکر بنا دیتی ہے لعوذ باللہ منہا۔ م۔ اگر سر نہ لگایا یا بدن یا منہ پھول میں تل لگایا پھر افطار کے گمان سے عمداً کھایا تو اس پر کفارہ ہے مگر جب کہ وہ جاہل ہو کہ اس کو کسی مضی نے فطر کا فتویٰ دیا ہو تو کفارہ نہ ہوگا۔ (القاضی خاں) مسافر باساک قبل انزوال شہر میں آیا یا مینوں کو اس وقت افاتہ ہوا پھر روزے کی نیت کر لی پھر عمداً جماع کیا تو کفارہ نہیں۔ (السراج)۔ اگر صبح کی اس حال سے کہ روزہ کی نیت نہیں ہے پھر قبل زوال نیت کر لی پھر کھایا تو کفارہ نہیں ہے۔ (الکشف الکبیر)۔ تندرست نے افطار کر ڈالا پھر ایسا بیمار ہوا کہ اس مرض کے ساتھ روزہ نہیں رکھ سکتا تو ہمارے نزدیک اس سے کفارہ ساقط ہے۔ (القاضی خاں)۔ اور یہی اصح ہے۔ (الظہیری)۔ اور اصل یہ کہ اگر دن کے آخر میں ایسی حالت ہو گئی کہ یہ اول ہوتی تو روزہ افطار کرنا صباح ہوتا تو ہمارے نزدیک اس سے ساقط ہوگا۔ (قاضی خاں)۔ عورت نے عمداً افطار کیا پھر اسی روز حائضہ یا مرض بیچ میں گرفتار ہوئی تو اس پر کفارہ نہیں جیسے مرد نے افطار کیا پھر اس پر اعماء طاری ہوا۔ (محیط السرخسی) اور اگر روزہ توڑنے کے لیے اپنے آپ کو ایسا مجروح کیا کہ روزہ نہیں رکھ سکتا تو کفارہ بقول صحیح ساقط نہیں ہوگا۔ (الظہیری)۔ اگر کسی مرد ارگوشٹ کو کھایا پس اگر کیڑے پڑ گئے ہوں تو کفارہ نہیں ورنہ کفارہ واجب ہے۔ (القاضی خاں)۔ ایک شخص قصاص میں قتل کرنے کے لیے مقتل کو بڑھایا گیا پس اس نے پانی پی کر روزہ توڑا پھر اس سے قصاص عفو کیا گیا تو امام ظہیر الدین نے کہا کہ اس پر کفارہ ہے۔ اگر عمداً اپنی خوشی سے جماع کر کے روزہ توڑا پھر اسی روز سلطان نے اس کو سفر پر مجبور کیا تو ظاہر روایات میں کفارہ ساقط نہیں ہوگا۔ (الظہیری)۔ واذا جومعت النائمۃ او المجنونة دھی صائمۃ۔ اگر سوتی ہوئی عورت سے یا مجنونہ عورت سے جماع کیا گیا

حالانکہ یہ عورت روزے سے ہے۔ فسے اس طرح کہ رات میں تندرستی و ثبات عقل میں نیت کی پھر صبح کو مجنونہ ہوگئی۔ علیہا القضاء دون الکفارة۔ تو ایسی عورت پر قضاء واجب ہے کفارہ نہیں ہے۔ وقال زفر و الشافعی لا قضاء علیہما اعتبارا بالناسی۔ اور زفر و شافعی نے کہا کہ اس سوتی ہوئی یا مجنونہ پر قضاء بھی واجب نہیں بقیاس بھولنے والے کے۔ فسے دودفعہ یعنی روزہ بھول کر جماع کرنے میں قضاء نہیں یوں ہی اس عورت پر۔ والعذر ابلغ لعدم القصد۔ اور عذر تو بھول سے بڑھا ہوا ہے بوجہ قصد نہ ہونے کے۔ فسے کیونکہ سوتی ہوئی کا قصد نہیں اور مجنونہ خود عقل میں نہیں حالانکہ بھول کر جماع کرنے والا اپنے قصد سے جماع کرتا ہے صرف روزہ بھول جاتا ہے اور اس کا عذر قبول ہو کر قضاء نہیں تو ایسی عورت کا عذر جس میں قصد بھی نہیں ہے بدرجہ اولیٰ قبول ہو کر قضاء نہ ہوگی۔ اس میں اعتراض یہ کہ اصل اس میں دفع عرج سے اور اس میں دونوں یکساں نہیں تو قیاس ٹھیک نہ ہوا۔ ولما ان النسیان یغلب وجردہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ نسیان کا وجود تو اکثر ہوتا ہے۔ فسے پس قضاء واجب ہو تو عرج کثیر لازم آوے لہذا قضاء نہیں ہے۔ وهذا نادس۔ اور ایسا واقع ہونا شاذ نادر ہے۔ فسے کہ سوتی ہوئی سے جماع کر لیا جاوے یا مجنونہ سے۔ پس اگر شاذ نادر ہو گیا تو قضاء میں عرج نہیں۔ ولا تجب الکفارة لا لعدم الجنایة۔ اور کفارہ واجب نہ ہوا بوجہ حریم نہ ہونے کے۔ فسے کیونکہ دونوں میں سے کسی نے عمداً عقل و قصد سے نہیں کیا ہے۔ ہاں جس مرد نے ایسا کیا اس پر کفارہ بھی ہوگا جب کہ عمداً روزہ توڑا ہو۔ واضح ہو کہ فتح القدیر وغینہ میں ابوسلیمان الجوزجانی کی روایت امام محمد سے نقل کی کہ اصل میں مجنونہ نہیں بلکہ مجبورہ تھا یعنی عورت کو مجبور کر کے اس سے وطی کر لی۔ مترجم کہتا ہے کہ مصطلح لفظ اس کے واسطے مکرہ ہے نہ مجبورہ اور اس تکلف کی کوئی حاجت نہیں۔ چنانچہ امام مصنف نے اس طرف التفات نہیں کیا۔ واضح ہو کہ ماہ رمضان موجب ہر شخص کے واسطے ہے اور دن صوم کے لیے متعین مگر نیت کے ساتھ سوائے معذروں کے جن کو تاخیر یا اطعام کی اجازت ہے اگرچہ جہاں تک ممکن ہو صوم افضل ہے سوائے حیض و نفاس کے اور عذر یہ ہیں سفر خواہ کسی قصد سے ہو اور کسی طرح سواری یا پیادہ ہو۔ مرض، صل، وودھ پلانا خواہ ماں ہو یا دای ہو، حیض، نفاس بھوک و پیاس ایسی جس سے خوف تلف یا نقصان عقل ہو۔ بڑھا یا۔ ہر ایک کی تفصیل اوپر گذری۔ پھر اس زمانہ میں بعضی چہرے اسی سختی گرما میں مجبوری نوکری و معاش کے لون و گرمی میں کام کرنے پر مجبور ہوتے ہیں اور اگر کہا جاوے کہ کوئی مجبوری نہیں کیونکہ نوکری اپنی خوشی پر ہے تو جواب یہ کہ نہیں کیوں کہ سلطنت اسلامیہ نہیں جس میں روزے کی رعایت ہو یا بیت المال سے کفالت ہو پس دلائل شاہد ہیں کہ ان کو مثل ساز کے تاخیر جائز ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ دن میں بحالت خواب اگر کچھ طلق سے اُترا تو روزہ فاسد ہوا خواہ خود کھایا یا پیا یا کسی دوسرے نے ڈال دیا۔ (القاضی خاں وغیرہ)۔ بچنے لگانے میں ضعف کا خوف ہو تو مکروہ ہے یعنی جس

سے افطار کی نوبت ہو چکے اور یہی حال قصد کا ہے۔ (المحیط)۔ روزے میں بہت کلیاں کرنا اور منہ میں پانی لیے رہنا مکروہ ہے۔ (المحیط)۔ جیسے نہانا اور سر پر پانی ڈالنا۔ اور بھیکاکپڑا بیٹھنا اور پانی میں بیٹھنا اور ابویوسف نے کہا کہ مکروہ نہیں اور یہی اقلہ ہے۔ (محیط السرخسی) منہ میں تسک جھج کر کے نکل جانا مکروہ ہے۔ (الظہیری) مکروہ ہے کہ صائم تیل یا شہد خریدتے وقت تکے تاکہ کھرا کھونٹا معلوم ہو۔ (القاضی خاں)۔ یہ فرض میں ہے نفل میں مضائقہ نہیں۔ (التجنیس) روزے میں عمدہ کھایا و مشتر کیا تو قابل قتل ہے (کما یظہر من شرح الوہبانیہ)۔ چھ روزے سوال کے اگر عید کے بعد سے شروع کرے تو ان کو پے در پے رکھنا مستحب ہے (ابن الکمال) اور کچھ کراہت نہیں۔ (الحادی)۔ اور مترجم نے بھی بنظر دلیل ابتدائے باب میں اختیار کیا اور یہ جزیہ مصرح متوافق ہے۔ فلتد الحمد والمنة۔ م۔

فصل فیما یوجب علی نفسہ: یہ فصل ایسے روزے کے بیان میں جس کو مکلف اپنے اوپر خود واجب کرے۔ فے اور ذیل میں مترجم بعض مسائل ضروریہ غیر صوم لاحق کرے گا۔ واضح ہو کہ نذر دو طرح پر ہے۔ نذر منجز یعنی جو کسی شرط پر معلق نہ ہو مثلاً اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر دو رکعت نفل ہے تو یہ دو گنا نہ اس پر واجب ہوا۔ نذر معلق جو کسی شرط پر معلق ہو مثلاً اگر میں اچھا ہو گیا تو مجھ پر دو گنا نہ نماز ہے۔ پھر نذر یا معین ہے جیسے آئندہ جمعہ کا روزہ ہے یا غیر معین جیسے مجھ پر دو روزے ہیں۔ م۔ پھر واضح ہو کہ جو نذر یعنی غیر معلق ہو خواہ اعتکاف کی یا حج یا نماز یا روزہ وغیرہ کی وہ اگرچہ معین ہو لیکن کسی زمانہ یا جگہ یا روپیہ یا فقیر کے ساتھ تخصّص نہیں ہو جاتی حتیٰ کہ اگر نذر کی کہ مکہ کے فقراء کو یہ روپیہ بروز جمعہ تصدق کرے گا پھر مکہ کے سوائے کسی مقام پر اور دوسرے فقراء ہی اور غیر جمعہ میں اور سوائے اس روپیہ کے دوسرا مثل صدقہ کر دیا تو جائز ہے اور اسی طرح اگر وقت سے پہلے ادا کر دے مثلاً صوم رجب کی نذر کی تھی ان کو رجب آنے سے پہلے رکھ لیا تو نذر ادا ہو گئی۔ یوں ہی حج کے سال معین سے پہلے حج کر لیا اور فلاں روز دو گنا نہ کی نذر میں اس روز سے پہلے پڑھ دی تو جائز ہے کیونکہ سبب نذر ہے وہ پائی گئی تو تعین لغو ہو گئی۔ ت۔ اور یہ بحث اموال میں مصرح ہے۔ برخلاف نذر معلق کے کیونکہ جب تک شرط پائی نہ جادے نذر مفقود نہ ہوگی پھر بعد وجود شرط کے اس کا حال مثل نذر منجز کے ہوگا۔ م۔ پھر مصنف نے جب اس صوم کو حتم کیا جو اللہ تعالیٰ نے بندے پر واجب کئے ہیں تو پھر ایسے صوم کو شروع کیا جو بندے کی اپنے اوپر واجب کرنے سے اللہ تعالیٰ نے لازم کیے ہیں۔ نذر میں اصل یہ کہ وہ چند شرط سے صحیح ہوتی ہے۔ اول یہ کہ منذور کی جنس سے شرع میں بھی واجب ہو لہذا مریض کی عیادت کرنے کی نذر نہیں صحیح ہے دوم منذور خود مقصود ہو یعنی کسی طاقت کا وسیلہ نہ ہو لہذا وضو کی نذر یا سجدہ تلاوت کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے۔ سوم منذور ایسی چیز نہ ہو کہ جو اس پر خود واجب ہے خواہ فی الحال یا آئندہ

کسی حالت میں۔ لہذا نماز ظہر یا روزہ رمضان کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے۔ (المنہایہ)۔ چارم یہ کہ منذور اپنی ذات میں معصیت نہ ہو (البحر)۔ جیسے کسی بندہ کے واسطے روزہ رکھنے کی نذر کرنا خود حرام ہے تو سرگز جائز نہیں بر خلاف اس کے اگر عید الفطر یا عید الفضحی کے روزے کی نذر کی تو ذات میں معصیت نہیں مگر دوسری وجہ سے منع ہے پس نذر صحیح ہوگی جس کو دوسرے کسی دن ادا کرے۔ م۔ پنجم یہ کہ منذور ایسی چیز نہ ہو جس کا ہونا محال ہو مثلاً جو دن گذر گیا اس کے روزے کی نذر صحیح نہیں ہے۔ (البحر)۔ واضح ہو کہ نذر میں قصد و عدم قصد برابر ہے حتیٰ کہ جو نذر بغیر قصد زبان پر جاری ہوئی لازم ہے۔ کما سبائی۔ م۔ ہ۔ واذا قال لہ علی صوم یوم الفطر افطر وقضی۔ اور اگر کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر عید الفضحی کے دن روزہ ہے تو اس دن افطار کر دے اور قضاء رکھے۔ فہذا النذر صحیح عندنا خلافاً لفرقہ الشافعی۔ پس معلوم ہوا کہ یہ نذر ہمارے نزدیک صحیح ہے بخلاف زفر و شافعی کے۔ ف۔ اور یہی قول مالک و احمد کا اور روایت ابو ضیف سے ہے۔ ہا یقولان انہ نذر ہماھو معصیۃ لوس و النہی عن صوم یفہ الا یام۔ زفر و شافعی کہتے ہیں یعنی دلیل لاتے ہیں کہ یہ نذر ایسی چیز کے ساتھ ہے جو معصیت ہے کیونکہ ان ایام کے روزے سے ممانعت وارد ہوئی ہے۔ ف۔ یعنی یہ معروف ایام جن میں یوم النحر مع یوم الفطر و تین ایام تشریق ہیں۔ بحديث خذری عنہم نوفا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم النحر و یوم الفطر کے روزے سے منع فرمایا۔ (الصحیحین)۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ان دونوں دن میں صیام صحیح نہیں ہے۔ (الصحیحین، مف)۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے خطبہ میں ممانعت ایام تشریق ہے۔ (الصحیحین، ج)۔ جواب یہ کہ خالی ممانعت جس کے ساتھ کوئی صاف نہ ہو اس سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایسا مست کرو کہ اس میں سزا ہوئی۔ لیکن یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اگر کرو تو باطل ہے۔ چنانچہ اذان جمعہ کے وقت بیع ممنوع ہے لیکن اگر کسی نے بیع کی تو بیع ہوگی اگرچہ وہ سزا کا مستوجب ہوا کیا نہیں سمجھتے کہ اگر وہ بیع ہی نہ ہو تو کچھ گناہ اس نہ ہوگا اس لئے کہ بیع نہیں پاکی گئی جو منع ہے۔ م۔ ف۔ ولنا انہ نذر ہماھو معصیۃ لوس و النہی عن صوم یفہ الا یام۔ زفر و شافعی کہتے ہیں کہ یہ نذر ایک صوم شرع کی نذر کی ہے۔ والنہی لغیرہ۔ اور ممانعت بوجہ غیر کے ہے۔ ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ یہ صوم اپنی ذات سے برا نہ ہو اور غیر کی وجہ سے برا ہو۔ دھونرا۔ اجابۃ دعوة اللہ تعالیٰ۔ اور غیر یہ کہ اس میں دعوت الہی عزوجل قبول کرنے کو ترغیب کرنا لازم آتا ہے۔ ف۔ کیونکہ بدون اللہ تعالیٰ کی طرف بندوں کو قربانی کی دعوت ہے اسی وجہ سے قربانی سے کھانا مستحب اور اس سے پہلے کہ کھانا بہتر نہیں ہے۔ تو صحیح یہ کہ اصول میں مقرر ہو چکا کہ اگر کسی کو کھا بارے کہ تو آسمان مت چھو تو یہ حقیقت میں ہی نہیں کیونکہ آسمان چھوٹا اس کی قدرت سے باہر تھا پس بھی اسی فعل میں ہوگی جو بندوں کے افعال میں ہماری ہو پس اس سے منع کیا گیا پھر اگر وہ ایسی چیز ہو کہ اس میں ذاتی بدی ہو تو وہ ہر طرح مذموم ہے جسے زنا کاری و فساد کا جھوٹے بولنا اور اگر ایسی چیز ہو کہ ذاتی بدی نہیں

بلکہ کسی وجہ خارجی سے مذموم ہو جاوے تو اس کی بدی بوجہ غیر کے ہے اور عید اضحیٰ کے دن روزہ رکھنا اسی قسم سے ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ نفی و نہی میں فرق سے پس نہیں ہمارے نزدیک مشروع سے مخالفت ہے پھر اگر وہ ذاتی بد ہو تو ہر طرح قبیح ہے اور اگر ذاتی نہیں بلکہ غیر کی جہت سے بد ہو تو اپنی ذات میں مشروع و خوب ہے لیکن غیر کی جہت سے مذموم۔ پس یوم الاضحیٰ کا روزہ بوجہ ترک ضیافت الہی کے بڑا ہوا اور نہ اپنی ذات میں اچھا ہے۔ م۔ فیہ نذرہ تو اس کی نذر صحیح ہو جائے گی۔ لکنہ یفطر۔ لیکن نذر کرنے والا اس دن افطار کر دے فے یعنی افطار اس پر واجب ہے۔ احترازاً عن المعصیۃ المجاورۃ۔ تاکہ ایسی معصیت سے جو اس صوم سے مجاور اور متصل ہوئی ہے بچ جاوے۔ فے پھر یہ معصیت صرف اسی روز تک عید الفطر میں اور تین دن بعد عید اضحیٰ میں رہے گی۔ بعد اس کے نہیں رہے گی۔ ثم یقضى استقلاً لدا جب۔ پھر اس روزہ کو قضاء کرنے تاکہ اس کے ذمہ سے واجب اتر جاوے۔ فے جو بوجہ نذر کے واجب ہوا ہے۔ فے پس معلوم ہو گیا کہ جب اس نذر کا میں یوم اضحیٰ کے دن افطار کرنا واجب ہے پھر بھی ہم نے دلیل سے نکلا کہ نذر صحیح ہے تو اس کا فائدہ یہ ہے کہ قضاء اس کے ذمہ واجب ہوئی رہا یہ اعتراض کہ جو نذر معصیت کی ہو اس سے حدیث میں مخالفت ہے تو یہ نذر منعقد نہ ہوئی پھر قضا کہاں سے آئی۔ بدلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ کسی معصیت میں نذر نہیں ہے اور اس کا کفارہ وہ جو قسم کا کفارہ ہے۔ (کمافی السنن الثلاثہ)۔ شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ نذر نہیں ہے اس سے مراد یہ کہ وفائے نذر نہیں ہے مگر وہ نذر منعقد ہو گئی کیونکہ خود اس کا کفارہ آگے مذکور ہے پس اگر منعقد بھی نہ ہوتی تو کفارہ نہ ہوتا جیسے کسی معصیت کرنے پر قسم کھاتے تو قسم منعقد ہو کر کفارہ لازم آتا ہے حالانکہ حدیث میں ہے کہ تانا کاٹنے میں قسم نہیں ہے۔ مف۔ الحاصل یہ نذر بھی منعقد ہو گئی لہذا فرمایا۔ وان صام فیہ یخرج عن العہدۃ لانه اواہ کا التزمہ اور اگر اس نے یوم اضحیٰ میں روزہ رکھ لیا تو ذمہ واری سے نکل گیا یعنی باوجود مکروہ تحریمی ہونے کے نذر کا ذمہ ادا ہو گیا کیونکہ اس نے جس طرح اپنے اوپر لازم کر لیا تھا اس کو ادا کر دیا۔ فے اور گنہگار اس وجہ سے ہوا کہ اس کو اس وقت میں وفار نہیں چاہیے تھے۔ شیخ محقق نے کہا کہ نذر کا انقضاء دو باتوں کے واسطے ہو گا ایک یہ کہ اس کو قضاء کرے بشرطیکہ نذر کی چیز ایسی ہو کہ کوئی فرد اس کا معصیت سے خالی نکلتا ہو جیسے صوم مذکور کہ غیر ممنوع ایام میں سے کسی دن قضاء کر سکتا ہے۔ دوم یہ کہ قضا نہ ہو سکے تو کفارہ دے جب کہ کوئی فرد اس کا معصیت سے خالی نہ ہو مثلاً کسی نے شرا بخواری کی نذر کی لیکن کہا گیا کہ کفارہ جب کہ قسم کا قصد ہو اور حدیث اسی پر محمول ہے لیکن ظاہر حدیث مقتضی ہے کہ قسم کا قصد ہو یا نہ ہو مطلقاً اس پر کفارہ لازم ہو گا جب کہ یہ نفل سر فرد میں معصیت ہو اور قضاء نہ ہو سکے اور ہمارے مشائخ اسی پر گئے ہیں چنانچہ امام طحاویؒ نے کہا کہ اگر کسی نے معصیت کی نذر کی یعنی جو ہر طرح معصیت ہے مثلاً نذال کو قتل کرے گا تو یہ نذر قسم ہے اور اس پر کفارہ قسم لازم ہو گا جب کہ طائف ہو جاوے۔ انتہی۔ اور

رہا صوم و صلوٰۃ وغیرہ کی نذر میں ظاہر الروایت ابو حنیفہؒ سے یہ ہے کہ جب قضاء کرے تو پھر کفارہ نہیں اور شیخ امام سعدی نے اسی پر فتویٰ دیا ہے اور امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اپنی موت سے سات روز پہلے اس قول سے رجوع کیا اور کہا کہ اس پر کفارہ بھی واجب ہوگا۔ شیخ امام سرخسی نے کہا کہ یہ میرا مختار ہے اور یہی صدر الشہید نے فتاویٰ الصغریٰ میں اختیار کیا۔ اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ مف۔ و علیٰ ہذا اگر صوم یوم العید کو قضاء کیا تو کفارہ قسم بھی ادا کرے اور اگر اسی روز صوم پورا کیا تو نذر ہوگئی مگر گنہگار و مرتکب حرام ہوا۔ م۔ وان نوى عينا فعلیه كفارة يمين۔ اور اگر اس نذر کرنے والے نے قسم کا قصد کیا ہو تو اس پر کفارہ قسم لازم آوے گا۔ فے یعنی جب کہ حادث ہو ورنہ مثلاً اُسی روز صوم پورا کرنے میں ارتکاب حرام ہو کر قسم پوری ہوگئی پھر کفارہ نہیں۔ م۔ یعنی اذا اخطى۔ مراد کفارہ قسم لازم آنے سے یہ کہ جب اس دن روزہ افطار کرے۔ فے یعنی روزہ یوم الاضحیٰ ادا نہ کرے تو حادث ہو کر کفارہ لازم ہے۔ اس میں اشارہ ہے کہ اس پر دیانتہ یہی واجب ہے کہ اس دن فطر کر کے کفارہ دیدے۔ م۔ وهذه المسئلة على وجوه ستة۔ اور یہ مسئلہ چھ وجوہ پر ہے۔ فے یعنی صیغہ نذر میں قسم ہونا چھ صورتوں پر ہوتا ہے از اجملة تین فقط نذر اور ایک فقط قسم اور دو میں اختلاف ہے بدین تفصیل کہ۔ ۱۔ ان لم یوشیأ۔ ۱۔ اگر اس نے کچھ نیت نہ کی۔ فے نہ نذر اور نہ قسم بلکہ لفظ نذر زبان سے نکلا۔ ۲۔ ونوى النذر لا غیر۔ ۲۔ یا نذر کی نیت کی نہ غیر کی۔ فے یعنی نذر کی نیت کی اور سوائے اس کے قسم کی جانب ہونے یا نہ ہونے کسی سے ارادہ نہیں لگایا۔ ۳۔ ونوى النذر وان لا یكون یمینا۔ ۳۔ یا نیت کی کہ یہ نذر ہو اور یہ کہ یہ قسم نہ ہو۔ فے یعنی نذر کی نسبت ہونے کی اور قسم نہ ہونے کی نیت کر لی پس ان تینوں صورتوں میں۔ یکون نذرا۔ اس کا کلام نذر ہوگا۔ فے یعنی بالاتفاق ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک فقط نذر ہوگا اور قسم نہ ہوگا۔ ۴۔ لانہ نذر بصیغہ۔ کیونکہ یہ کلام تو اپنے لفظ میں نذر ہے۔ کیف وقد قرره بغریمة۔ اور کیونکہ نذر نہ ہو حالانکہ اس نے ایک نیت سے نذر کو ثبوت کر لیا۔ فے اور پہلی صورت میں اگرچہ کچھ نیت نہیں لیکن کلام جس معنی میں حقیقت ہے ہی ایک نیت ہے۔ حتیٰ کہ جو شخص بغیر قصد کے زبان سے نذر کا کلام بولے وہ اس پر لازم ہو جاتی ہے۔ وان نوى اليمين ونوى ان لا یكون نذرا یكون یمینا۔ ۴۔ اور اگر اس نے اس کلام سے قسم کی نیت کی اور یہ نیت کی کہ یہ کلام نذر نہ ہو تو یہ کلام قسم ہو جائے گا۔ فے اس میں بھی تینوں اماموں کا اتفاق ہے۔ ۵۔ لان اليمين محتمل کلامہ۔ کیونکہ قسم اس کے کلام کا محتمل ہے۔ فے یعنی کلام ازراہ حقیقت تو نذر ہے لیکن ازراہ مجاز کے قسم ہو سکتا ہے اس واسطے کہ مثلاً کہا کہ اللہ علی صوم الخ میں اللہ کبھی مجازاً بمعنی واللہ آتا ہے تو مجازاً اس کا قول محتمل قسم ہوا۔ وقد عینہ ونفی غیورہ۔ اور حال یہ کہ اس نے اسی محتمل کو معین کر لیا اور اس کے سوائے معنی کی نفی کر لی۔ فے کیونکہ نیت کر لی کہ قسم ہو اور نذر نہ ہو۔ تو نیت سے بھی مجاز متعین ہو گیا اور حقیقت جاتی رہی۔

واضح ہو کہ اگر اردو میں بولا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر یوم عید کا روزہ ہے تو اس میں مجازاً قسم کا استعمال اس طرح نہیں آتا پس یہ ضد ہی رہے گا اور قسم اس کی نیت پر لازم ہو گی بایں معنی کہ ہمارے نزدیک جو بات طال ہو اس کو اپنے اوپر حرام کر لینا بھی قسم سے پس اگر روز عید کو اس نے کھانا پینا وغیرہ بطور صوم کے اپنے اوپر حرام کرنے کی نیت کی تو یہ نیت اس پر لازم ہے اگرچہ کلام سے اس پر فقط نذر لازم آئی پس اردو میں یہ چوتھی صورت مثل آئندہ پانچویں و چھٹی کے ہوگی اس کو یاد رکھنا چاہیے لہذا یہ حکم جو کتاب میں سے عربی زبان میں کہنے پر ہے۔ وان نواہا یکون نذراً ویمینا عند ابی حنیفہ و محمد۔ ۵۔ اور اگر اس نے نذر و قسم دونوں کی نیت کی تو یہ کلام نذر و قسم دونوں ہوگا مگر یہ ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وعند ابی یوسف یکون نذراً۔ اور ابو یوسف کے نزدیک فقط نذر ہوگا۔ ف۔ اور قسم نہیں ہوگا۔ ولولوی الیمین۔ ۶۔ اور اگر اس نے قسم کی نیت کی۔ ف۔ یعنی بدون اس کے کہ نذر نہ ہو۔ فکذلک عندہا۔ تو بھی امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک وہ نذر و قسم دونوں ہوگا۔ ف۔ کیونکہ قسم کی تو نیت ہے اور اس کے کلام کی حقیقت ہے۔ م۔ وعندہ یکون یمینا۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک فقط قسم ہوگا۔ ف۔ اور نذر نہیں ہوگا۔ پس اگر ۵، ۶ دونوں صورتوں میں اس نے یوم عید کو افطار کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اس پر نذر کی قضاء اور قسم کا کفارہ واجب ہے اور ابو یوسف کے نزدیک صورت ۵ میں صرف قضائے نذر اور صورت ۶ میں صرف کفارہ قسم لازم ہے۔ لابی یوسف۔ دلیل امام ابو یوسف کی۔ ف۔ نذر و قسم دونوں میں سے فقط ایک ہی لازم ہونے کی یہ ہے کہ۔ ان النذر فیہ حقیقۃ والیمین مجاز۔ اس کلام میں نذر تو حقیقت ہے اور قسم مجاز ہے۔ حتی لا یتوقف الاول علی النیت ویتوقف الثانی۔ حتی کہ نذر ہونا تو اس کی نیت پر موقوف نہیں اور قسم ہونا اس کی نیت پر موقوف ہے۔ ف۔ جیسے الفاظ میں حقیقۃً لفظ طلاق کچھ نیت پر موقوف نہیں ہوتا اور مجازاً جو الفاظ بمعنی طلاق ہیں وہ نیت پر طلاق کا فائدہ دیتے ہیں پس جب کہ یہ حال ہے۔ فلا ینتظمہما۔ تو یہ کلام ان دونوں یعنی نذر و قسم دونوں کو شامل نہ ہوگا۔ ف۔ چنانچہ اصول میں مقرر ہو چکا کہ ایک کلام سے ایک استعمال میں حقیقی و مجازی دونوں معنی جمع نہیں ہوتے ہیں۔ اگر وہم ہو کہ چوتھی صورت میں فقط قسم رہا حالانکہ نذر بغیر نیت ثبوت ہوتی ہے تو تنبیہ کر دی کہ۔ ثما المجاز تبیین نبیتہ۔ پھر مجازی مراد یعنی قسم تو یہ اس کی نیت پر متعین ہو گئی۔ ف۔ جیسے صورت ۴، ۶ میں ہے۔ پھر اگر وہم ہو کہ اچھا مجاز تو نیت پر متعین ہوا اور حقیقت بغیر نیت کے ثبوت ہو کر جمع ہو جاوے تو متنبہ کیا کہ۔ وعند ینتظمہما تترجح الحقیقۃ۔ اور دونوں کی نیت کے وقت حقیقت کو ترجیح ہوگی۔ ف۔ کیونکہ جمع تو منع ہے پس کلام بے فائدہ نہ ہونے کے لیے ہم نے حقیقت کو ترجیح دے کر مجاز کو ساقط کیا جیسے صورت پنجم میں ہے اور صورت ۶ میں چونکہ مجاز کی نیت متعین کر دی تو حقیقت ساقط کر دی۔ ولہما انہ لا تنافی بین الجہتین۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ نذر و قسم دونوں

جہت میں کچھ منافات نہیں ہے۔ لانہما یقتضیان الوجوب۔ کیونکہ دونوں بتین متفق ہو کر اس کے ذمہ واجب ہونا چاہتی ہے۔ فے پس ہم نے دونوں واجب کر دیں۔ الا ان النذر یقتضیہ لعینہ والیہین لغیرہ۔ اتنی بات کا فرق ہے کہ کلام مذکور نذر کو اپنی ذات سے واجب کرتا ہے اور قسم کو بالغیر واجب کرتا ہے فے تو کلام میں ہم نے دو طرح کی دلالت پائی ایک ذاتی اور دوسری بالغیر فجمعنا بینہما عملاً بالذلیلین۔ تو ہم نے دونوں کو جمع کر دیا تاکہ دونوں دلیل پر عمل ہو جاوے۔ فے اور یہ ایک دلیل کو متروک کرنے سے بہتر ہے۔ کما جمعنا بین جہتی التبرع والمعاوضۃ فی الہیۃ بشرط العوض۔ جیسے ہم نے ایسے ہیہ میں جس میں عوض ملنا شرط ہو دونوں جہت احسان و معاوضہ کو جمع کر دیا۔ فے یعنی بالاتفاق جو ہیہ بشرط عوض ہو مثلاً زید نے بکر کو ایک مکان اس شرط پر ہیہ کیا کہ بکر اس کو ہزار روپیہ عوض دے تو ہم نے کہا کہ یہ ہیہ ہے جو کہ احسان ہو اگر تائے لیکن ہم نے کہا کہ انجام میں یہ معاوضہ مثل بیع کے ہے چنانچہ شفیع کو اس میں مثل بیع کے شفعہ کا حق حاصل ہے حالانکہ محض ہیہ ہوتا تو شفعہ حاصل نہ ہوتا۔

واضح ہو کہ شیخ محقق ابن الہمام نے اس مقام میں محققانہ کلام دو طریقہ سے شیخ فخر الاسلام و بدائع سے نقل کر کے دونوں کو ضعیف کیا اور دونوں کا مدار اس امر پر ہے کہ کلام سے قسم کا وجوب ہے خواہ بالتزام یا بزموم اور شک نہیں کہ دونوں پر شیخ کا اعتراض صحیح ہے چنانچہ فتح القدیر میں بحث طویل ملاحظہ کر لو۔ پھر مترجم کو تیسرا طریقہ ظاہر ہوتا ہے جس پر شیخ کا اعتراض وارو نہیں اور وہ یہ ہے کہ نفس کلام سے اس پر نذر واجب ہے اور قسم واجب ہونے میں کلام کو کچھ دخل نہیں بلکہ صرف اس شخص کی نیت سے قسم لازم آئی لیکن چونکہ یہ نیت اس کلام نذر کے وقت پیدا ہوتی ہے لہذا وہ اس کلام کی طرف بوجہ معیت کے منسوب ہوئی۔ یہ دلیل تو اس مقام پر حق ہے لیکن کتاب کی عبارت میں توجیہ کرنا چاہیے کہ نذر قسم دونوں کی نیت میں یہ کلام دونوں ہوگا۔ (یعنی نذر قسم دونوں ہوگا ۱۲)۔ اس کے معنی بطریق مجاز یہی ہیں کہ کلام سے فراغت پر دونوں مقاد موجود ہوئے اور یہ نہیں کہ نفس کلام سے ثبوت ہوئے۔ اور امام مصنف نے خود اس طرف اشارہ کیا کہ الا ان النذر یقتضیہ لعینہ والیہین لغیرہ۔ یعنی قسم اس کلام کا اثر نہیں بلکہ غیر کلام سے واجب ہوئی اور وہ نیت ہے جو اس کلام کے وقت اس شخص کے دل میں پیدا ہوئی۔ فاحظر فانک لا تجدہ فی السفر۔ م۔ پھر مسائل ایک سال معین یا غیر معین اور ایک ماہ معین یا غیر معین کے بیان ہوتے ہیں۔ و سوا قال للہ علی صوم ہذہ السنۃ۔ اور اگر کسی نذر کرنے والے کے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر اس سال کے روزے ہیں۔ فے تو یہ نذر ہر طرح صحیح ہے یہی مختار ہے۔ و۔ پس جب کہ اس سال معین کی نذر ہو۔ افطر یوم الفطر ویوم الفضا وایام التشریق۔ تو افطار کرے یوم الفطر اور یوم الاضحیٰ اور ایام تشریق کو۔ فے یعنی واجب ہے کہ اس سال میں سے جب یہ پانچ دن آویں ان میں روزہ نہ رکھے۔ بھف۔ وقضاھا۔ اور ان کو قضاء کرے۔ فے یعنی بعد اس سال کے یہ پانچ روزے قضا کرے۔ م۔ اور اگر اس نے ان ایام میں بھی روزے رکھے تو نذر ہو گئی لیکن وہ گنہگار

ہوا۔ ن ۵۔ لان النذر بالسنة المینة نذر بمعهذ الایام۔ کیونکہ معین سال کی نذر کرنا ان ایام کی بھی نذر ہے۔ فے کیونکہ سال میں یہ ایام ضرور داخل ہیں تو جب اس نے یہ سال معین کر کے اپنے اوپر واجب کیا تو یہ ایام بھی واجب کر لیے۔ اور چونکہ ان ایام میں صوم سے ممانعت ہے تو قضا کرے م۔ رہا رمضان تو اس کی قضا واجب نہیں اس واسطے کہ وہ اس سال معین میں اس کے نذر کرنے سے واجب نہیں ہوا بلکہ اللہ تعالیٰ کے فرض کرنے سے واجب ہے (الخلاصہ مفہم)۔ اور یہ اس وقت کہ ان ایام سے پہلے اس سال کی نذر کی ہو اور اگر ان ایام کے بعد اس سال کے صیام کی نذر کی تو بلا خلاف باقی ایام کے روزے رکھے مثلاً بعد عید الفطر کے نذر کی تو اس پر عید الفطر کی قضا نہیں اور بعد تشریق کے نذر کی تو پانچوں کی قضا نہیں۔ (کافی الخلاصہ ف ۵) فعلی ہذا بعد یوم عید الفطر کے ذی الحجہ عتم تک رکھے اور بعد تشریق کے صرف چند روز ختم ذی الحجہ تک۔ م۔ وکذا اذا لم یعین لکنہ شرط التتابع۔ اور یہی حکم ان پانچ یوم کے افطار و قضا کا اس وقت بھی ہے کہ جب نذر کنندہ نے سال کو معین نہ کیا ہو لیکن پے در پے ایک سال کا روزہ رکھنا شرط کیا ہو۔ فے بایں طور کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر ایک سال کے روزے پے در پے ہیں۔ لان المتابعة لا تعری عنها۔ کیونکہ پے در پے ۳۶۰ یوم کے روزے ان ایام سے خالی نہ ہوں گے فے پھر سال معین کی صورت میں پانچ دن کی قضا میں برابر پانچوں پے در پے رکھنا شرط نہیں تھا۔ لکن یقضیہا فی هذا الفضل موصولة تحقیقاً للتتابع بقدر الامکان۔ لیکن اس صورت میں (جب کہ غیر معین متتابع نذر کی)۔ ان پانچوں کو قضا بھی ملا ہوا کرے تاکہ پے در پے کی شرط جہاں تک ممکن ہے متحقق رکھی جاوے۔ وینیاتی فی هذا خلاف ذر و الشافعی۔ اور واضح ہو کہ اس نذر میں زفر و شافعی کا خلاف پیدا ہوگا۔ فے کہ ان دونوں اماموں کے نزدیک یہ پانچ دن داخل نذر نہ ہوں گے تو ان کی قضا بھی نہ ہوگی۔ للنهی عن الصوم فیہا۔ کیونکہ ان ایام سے روزے سے ممانعت وارد ہے۔ فے چنانچہ عید الفطر و اضحیٰ میں حدیث گزری و ایام تشریق میں بھی حدیث وارد ہے۔ وھو قوله علیہ السلام الا لا تصوموا فی ہذہ الامام فانہا ایام اکل و شرب و بعال۔ اور وہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ خبر دار ہو جاؤ کہ ان ایام میں روزہ مت رکھو کہ یہ ایام کھانے پینے و بعال کے ہیں۔ فے بعال بمعنی جماع ہے اور یہ لفظ دارقطنی و اسحق بن راہویہ کی روایت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اور طبرانی کی روایت ابن عباس رضی اللہ عنہ میں اور ابو یعلیٰ کی روایت زید بن خالد رضی اللہ عنہم میں واقع ہے مگر یہ روایات ضعیف ہیں لہذا منذری نے مختصر السنن میں کہا کہ یہ لفظ کسی صحیح روایت میں وارد نہیں بلکہ صحاح اسانید میں ایام اکل و شرب و ذکر الہی آیا ہے۔ مع۔

بہر حال ان ایام میں صوم سے ممانعت وارد ہے۔ م۔ وقد بینا الوجه فیہ۔ اور ہم نے اس میں وجہ بیان کر دی۔ فے کہ معصیت کی نذر ان کے نزدیک صحیح نہیں۔ والعذر عنہ۔ اور اس سے عذر بھی بیان کر دیا۔ فے کہ ممانعت بالغیر ہے تو مراد نذر و فائز کرنا ان ایام میں پس قضا لازم رہی بلکہ جب قضا بھی ممکن نہ ہو تو کفارہ لازم ہے۔ اور تحقیق گزر چکی۔ م۔ و یوم یشرط التتابع۔

اور اگر اس نے پے در پے کے شرط نہ کی۔ فسے بلکہ اللہ تعالیٰ کے واسطے ایک سال کے روزے اپنے اوپر نذر کیے۔ تو چاند کے شمار سے روزے رکھنا شروع کرے حتیٰ کہ بارہ مہینہ پورے ہو جائیں۔ اور اس صورت میں رمضان جو آدے کا وہ نذر میں محسوب نہ ہوگا بلکہ رمضان کے بجائے ایک ماہ نذر رکھے۔ (کمانی الخلاصہ)۔ لم یجزہ صوم هذه الايام۔ ان ایام پانچ میں روزہ رکھ لینا کافی نہ ہوگا۔ فسے یعنی نذر ادا نہ ہوگی بلکہ عیدین و تشریق کو چھوڑ کر غیر ممنوع پانچ دنوں میں روزے نذر کے ادا کرے۔ لان الاصل فیما یلزمہ الکمال۔ کیوں کہ جو اس نے اپنے اوپر لازم کیا اس میں کامل ہونا اصل ہے۔ فسے کیونکہ کسی ناقص دن کی نذر نہیں کی ہے۔ والمودی ناقص اور جو ان ایام میں ادا کیا وہ ناقص ہے۔ لمکان النہی۔ بوجہ ممانعت موجود ہونے کے۔ فسے حالانکہ اس نے تو اپنے اوپر اتنے روزے لازم کیے جو ملا کر بارہ ماہ ہو جائیں چاہے کبھی رکھے۔ بخلاف ما اذا عینھا۔ بر خلاف اس صورت کے جب کہ ان ایام کو متعین کر لیا ہو۔ فسے خواہ اس طرح کہ ان ایام سے پہلے اس سال کے روزے رکھنے کی نذر کی یا ایک سال کی علی الاتصال نذر کی کیونکہ ان دونوں صورتوں میں لازم آتا ہے کہ اس نے ان ایام میں روزے رکھنے کی نذر کی پس اگر ان ایام ہی میں روزہ رکھ لیا تو معصیت کا مرتکب ہوا مگر نذر ادا ہو گئی۔ لانه التزم یوصف النقصان۔ کیونکہ اس نے ناقص ہونے کی سفت کے ساتھ اپنے اوپر لازم کیا تھا۔ فسے ویسا ہی ادا کیا۔ فیکون الاداء بالوصف الملتزم۔ تو اس کا ادا کرنا اسی وصف کے ساتھ حاصل ہو گیا جو اس نے التزام کیا تھا۔ فسے تو نذر ادا ہو گئی۔ اگرچہ ممانعت کی فرمانبرداری نہ کرنے سے معصیت کا مرتکب ہوا۔

اگر اس ماہ یا ماہ حال یا ماہ رواں کے روزوں کی نذر کی تو اس مہینہ میں جو کچھ ایام باقی ہیں وہی لازم ہیں پس اگر درمیان میں ان پانچ ایام مذکورہ میں سے کوئی دن پڑے تو اس کو قضاء کرے ورنہ معصیت کے ساتھ نذر ادا ہو جائے گی۔ اور اگر کل قضا کیا تو چاہے متفرق رکھے۔ یہی حال اس ہفتہ یعنی سات روز کا ہے اور اگر ہفتہ سے روز سلیم مراد لیا تو اس کی نیت ہے۔ اگر ایک مہینہ پے در پے نذر کیا تو ایسے مہینہ میں جائز نہیں جس میں ممنوع دن آوے اور اگر کسی روز بیچ میں افطار کیا تو از سر نو رکھے اور چاند سے چاند تک کافی ہے اگرچہ ۲۹ دن ہوں اور کہا گیا بلکہ ۳۰ دن لازم ہیں اور درمیان ماہ سے بالاتفاق ۳۰ دن متواتر پورے کرنا لازم ہے اگر ایک ماہ مثل رمضان کے نذر کی پس اگر مثل سے مراد پے در پے ہے تو چاند سے چاند تک پے در پے کافی ہے اور اگر مراد تعداد یا کچھ نیت نہیں تو ۳۰ پورے کرے خواہ متفرق یا متوالی۔ اور یہی مختار ہے۔ اگر عورت نے سال معین کی نذر کی پھر درمیان میں حائضہ ہوئی تو ایام حیض قضاء کرے کیونکہ کبھی سال حیض سے خالی ہوتا ہے تو وجوب ہو گیا۔ اگر نذر کنندہ بوجہ سخت گرمی وغیرہ کے عاجز ہوا تو جاڑوں میں قضاء کرے۔ اگر ایک رجب کی نذر کی پھر یہ مہینہ کفارہ ظہار میں مع روزے کا ہا۔ اسے رکھا تو جائز اور نذر کے لیے اصح قول پر ایک رجب قضاء کرنا واجب ہے م۔ وعلیہ کفارۃ یمین ان اراد بہ یمینا۔ اور نذر کنندہ پر کفارہ قسم واجب ہے اگر اس نے کلام سے نذر

مراد لی ہو۔ نسی یعنی جب کہ حائض ہو۔ وقد سبقت وجوہہ۔ اور اس کی صورتیں سابق میں بیان ہو چکی ہیں۔ نسی یعنی چھ صورتیں۔ مراد یہاں یہ کہ جو کلام نذر کے واسطے عربی میں بولا جاتا ہے وہ مجازاً قسم کو محتمل ہے پس اگر نیت ہو تو قسم ہو جائے گا اور مترجم نے سابق تنبیہ کر دی کہ اردو میں یوں کہنا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر یہ واجب ہے۔ خالی نذر میں مستعمل ہے اور قسم اس کا مجاز نہیں تو نیت سے بھی قسم نہ ہوگا۔ فاحفظ۔ م۔

فروع | اگر نذر کرنے والے شخص نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر واجب ہے کہ اس دن میں روزہ رکھوں جس میں زید آوے پھر زید جس دن آیا ایسے وقت آیا کہ نذر کرنے والا کھا چکا یا عورت تھی کہ اس کو حیض آچکا یا بعد زوال آیا یا رات میں آیا تو بقول امام محمد اس پر کچھ واجب نہیں ہی مختار ہے۔ مف السراجیہ الخلاصہ۔ اور اگر زوال سے پہلے آیا اور ہنوز اس نے کچھ نہیں کھایا تو روزہ رکھ لے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر مثلاً زید کی آمد کے روز اور بکر کے اچھے ہو جانے کے روز میں ہمیشہ صوم کی نیت کی پھر اتفاق سے دونوں باتیں ایک ہی روز واقع ہو گئیں تو اس پر فقط اسی روز کا روزہ واجب ہے۔ محیط۔ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر واجب ہے کہ ایک دن روزہ رکھوں تو اس پر ایک روزہ واجب ہے اور چاہے جس دن ادا کرے اور بالاجماع اس میں تاخیر جائز ہے۔ اگر کہا کہ مجھ پر آدھے دن کا روزہ ہے تو صحیح نہیں یا ایک دن میں دو روز ہیں تو صرف ایک ہی روزہ واجب ہوگا۔ مف۔ تین چار دن جس قدر ایام نذر کیے وہ واجب ہونے چاہے جب رکھے خواہ متفرق یا پے درپے مگر آنکہ اس نے پے درپے شرط کیے ہوں تو اسی طرح لازم ہوں گے حتیٰ کہ درمیان میں اگر کوئی دن انقطاع کیا خواہ عید یا بوجہ حیض وغیرہ کے یا عیدین و تشریق پڑھنے سے تو از سر نو شمار کرے۔ السراج مف۔ متفرق نذر اگر پے درپے ادا کرے تو کافی ہے اور برعکس نہیں۔ قاضیوں وغیرہ۔ اگر نذر میں ایک روز کہنا چاہتا تھا مگر زبان سے ایک ہفتہ یا مہینہ یا سال نکل گیا تو جو نکلا وہی لازم ہوگا کیونکہ نذر میں قصد بے قصد برابر ہے السراج مف۔ نذر کو کسی شرط پر معلق کیا مثلاً اگر ایسا ہوا تو مجھ پر ایک ماہ کا روزہ ہے۔ شرط کی وجود سے پہلے ادا کرنا بالاتفاق جائز نہیں۔ اور اگر وقت کی طرف مضاف کیا مثلاً مجھ پر رجب کے روزے ہیں پھر رجب سے مقدم مثلاً ربیع الاول میں ادا کئے تو جائز ہے۔ یہی شیخین کا قول ہے الظہیریہ۔ ایک ماہ کے روزے نذر کئے پھر مہینہ پورا ہونے سے پہلے مر گیا تو کل واجب حتیٰ کہ جس قدر اس کے ذمہ ہوں ہر روزہ کی فدیہ کی وصیت کرے خواہ مہینہ معین ہو یا غیر معین ہو۔ اگر مریض نے اپنے اوپر واجب کئے مگر صحت سے پہلے مر گیا تو اس پر کچھ واجب نہیں اور اگر ایک روز بھی اچھا ہو کر گذرا تو کل مہینہ کے واجب حتیٰ کہ مرے تو وصیت فدیہ واجب ہے اور امام محمد کے نزدیک بقدر صحت واجب ہیں۔ (الخلاصہ ف)

مسئلہ | ایام عیدین و تشریق میں بغیر نذر کے صوم کا حکم۔ من اصبیح یوم النحر صائماً جس شخص نے یوم النحر یعنی عید الاضحیٰ کے روز صبح کی اس حال میں کہ وہ صائم ہے۔ ثم افطر

پھر افطار کر ڈالا۔ لاشی علیہ۔ تو اس پر کچھ واجب نہیں۔ فے یعنی قضا نہیں اور نہ گناہ ہے۔
 یہی ظاہر الروایت ہے۔ وعن ابی یوسف و محمد فی النوادر ان علیہ القضاء۔ اور نوادر میں ابو یوسف
 و محمد سے مروی ہوا کہ اس پر قضا واجب ہے۔ فے اور کچھ گناہ نہیں بلکہ افطار کر دینا بھی واجب
 ہے۔ کیونکہ تمام کرنا معصیت ہے اور یہ معصیت بعد ایام ممنومہ کے مرفوع توقضا واجب
 ہے۔ لان الشروع یلزم کالنذر۔ کیونکہ روزہ شروع کرنا اس کے ذمہ لازم کرنے والا مثل نذر کے
 ہو جاتا ہے۔ وصار کالشروع فی الصلوة فی الوقت المکروه۔ اور ممنوع وقت میں روزہ شروع کرنا
 ایسا ہو گیا جیسے مکروہ وقت میں نماز شروع کی۔ فے مثلاً طلوع یا غروب یا ٹھیک و وپر کو نفل
 شروع کر کے توڑ دی تو قضا واجب ہے۔ امام ابو ضیف کے نزدیک ایسی نماز کی صورت میں قضا
 واجب مگر ایسے روزہ کی صورت میں نہیں۔ والفرق لابی حنیفۃ وهو ظاہر الروایت ان بنفس
 الشروع فی الصوم یسمی صائماً۔ اور ابو ضیف کے واسطے اور یہی صاحبین سے ظاہر الروایت ہے وجہ
 فرق یہ کہ صوم میں تو شروع کرنے ہی صائم کہلاتا ہے۔ حتی یجئ بہ الخالف علی الصوم۔ حتی کہ شروع
 کرتے ہی وہ شخص حائث ہو جائے گا جس نے صوم پر قسم کھائی ہو۔ فے مثلاً قسم کھائی کہ
 میں روزہ نفل نہیں رکھوں گا تو شروع کرتے ہی جھوٹا پڑ گیا۔ یا کہا کہ اگر میں فلاں روز میں صائم
 ہوں تو میرا غلام آزاد ہے پھر اُس روز شروع کر کے توڑ دیا تو اس کا غلام آزاد ہو جائے گا
 اس واسطے کہ وہ شروع کرتے ہی صائم ہو گیا۔ پس معلوم ہوا کہ روزہ میں شروع کرتے ہی صائم
 ہو جاتا ہے۔ فیصیر مرتکباً للنہی۔ تو شروع کرنے سے نہیں کا مرتکب ہوا۔ فے اور جس فعل
 کا شروع کرنا معصیت میں داخل کرے تو کچھ بھی نیک نہیں۔ فتجب ابطالہ۔ تو ایسے عمل کو میٹ
 دینا واجب ہے۔ فلا تجب حیانتہ۔ پس اس کو میٹنے سے بچانا واجب نہ ہوا۔ ووجوب
 القضاء یبتنی علیہ۔ اور قضا واجب ہونا تو اسی پر مبنی تھا فے یعنی نیک کام کو شروع کر
 کے مٹانا منع ہے لہذا اگر مٹایا تو قضا واجب ہے اور یہاں جب اس کا مٹانا واجب ہے
 تو قضا لازم نہیں۔ یہ حال تو اس صوم میں ہے۔

ولا یصیر مرتکباً للنہی بنفس النذر وهو الموجب ولا بنفس الشروع فی الصلوة اور نفس نذر کی وجہ
 سے نہیں کا مرتکب نہیں ہوتا اور واجب کرنے والی تو نذر ہے اور نہ نماز میں شروع کرنے سے مرتکب
 نہیں ہو۔ فے یعنی اگر یوم النحر کی نذر کی تو نذر نے واجب کر دیا اور نحو نذر کچھ معصیت نہیں بلکہ
 نذر کو اگلی دن وفاء کرنا معصیت ہے تو وفاء نہ کرے مگر نذر کا واجب کیا ہو کسی دوسرے روز
 پورا کرے اور یوں ہی نماز جب اوقات مکروہ میں شروع کی تو ابھی شروع کرنے سے واجب ہو
 گئی لیکن ابھی تک نہیں کا مرتکب نہ ہو گا۔ حتی تیم رکعتہ۔ یہاں تک کہ ایک رکعت پوری
 کرے۔ فے پس نماز میں نفس شروع سے مرتکب معصیت نہیں بلکہ شروع کر کے ایک رکعت
 پوری کرنے پر مرتکب ہو گا۔ ولہذا لا یجئ بہ الخالف علی الصلوة۔ اور اسی جہت سے
 نماز شروع کرنے سے وہ شخص حائث نہ ہو گا جس نے نماز پر قسم کھائی تھی۔ فے مثلاً کہا

تھا کہ اگر اوقات مکروہہ میں سے کسی وقت میں نماز پڑھوں تو میرا غلام آزاد ہے یا واللہ کسی وقت مکروہہ میں نماز نہیں پڑھوں گا پھر اس نے ان اوقات میں نماز شروع کی اور پوری رکعت نہیں کی تو ابھی تک جھوٹا کہیں ہوا کیونکہ ابھی اس پر نماز کا نام نہیں ہے یہاں تک کہ ایک رکعت پوری کرے تب حادث ہوگا پس معلوم ہوا کہ نماز میں شروع کرنا نماز نہیں اور نہ وہ نمازی ہوگا پس نذر کرنا اور نماز شروع کرنا نیک کام رہا۔ فتجب صیانتہ المودی۔ تو مودی کو میٹ دینے سے بچانا واجب رہا۔ فیسے لیکن یہ بچانا اس طور پر ممکن نہیں کہ نذر کو اس وقت وفا کرے یا نماز کو اس وقت پورا کرے کیونکہ پورا کرنا معصیت ہو جائے گا۔ بلکہ بچانا اس کی قضاء کی ذمہ داری سے ممکن ہے۔ فیکون مضمونا بالقضاء۔ تو وہ اس کی قضاء کرنے کا ضامن ہوگا۔ فیسے پس خلاصہ یہ ہوا کہ عمل نیک کو شروع کر کے پورا کرنا واجب ہوتا ہے خواہ اس طرح کہ شروع کو آخر تک تمام کرے یا اس کو قضاء کرے۔ پس قضاء کرنا شروع کرنے پر جب ہی کہ شروع کرنا نیک ہو اور عوم یوم النحر شروع کرنا نیک نہیں ہے اور نماز وقت مکروہہ میں شروع کرنا نیک ہے مگر ایک رکعت تک پڑھنا نیک نہیں ہے۔ رہا صوم یوم النحر کی نذر کرنا موجب قضا ہے مگر شروع کرنے کی جہت سے نہیں بلکہ نذر کی جہت سے اور نذر خود نیک ہے۔ وعن ابی حنیفۃ انہ لا یجب القضاء فی فصل الصلوۃ ایضاً۔ اور البوضیفہ سے نوادر میں آیا کہ نماز اوقات مکروہہ میں شروع کرنے کی صورت میں بھی قضاء واجب نہیں ہے۔ والاظهر ہوا الاول۔ اور اول اظہر ہے۔ فیسے یعنی یہ کہ قضاء واجب ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ امام مصنف نے اظہر کہا اور صحیح نہیں کہ شاید اس وجہ سے کہ جوشیح محقق ابن الہمام نے لکھی کہ اگر نماز کو سجدہ کے بعد قطع کرے تو چاہیے کہ قضاء واجب نہ ہو کیونکہ اس وقت تو مرتکب نہی ہو چکا حالانکہ حکم قضاء مطلق ہے۔ مترجم کے نزدیک اس کا جواب نفیس یہ ہے کہ شروع میں یہ عمل نیک موجب قضاء ہو چکا تو پھر یہ ایجاب اس کی اس کی حرکت سے متغیر نہ ہوگا کہ وہ اس کو سجدہ تک لے گیا کیونکہ یہ حرکت خود معصیت ہے پس قضاء بنظر نفس شروع کے اس پر واجب رہی فاحفظہ۔ م۔

باب الاعتکاف

واضح ہو کہ اعتکاف کی تفسیر و تقسیم و اس کا رکن و شرائط و آداب و اس کی خوبیاں و جن امور سے وہ فاسد ہوتا ہے اور جو افعال اس میں ممنوع ہیں ان سب کا بیان اس باب میں ہونا چاہیے۔ محل بیان یہ کہ اعتکاف کی شرائط میں اسلام و عقل و پاک ہونا حیض و نفاس و جنابت سے و مسجد جماعت ہونا اور صوم و نیت۔ پھر تفصیل آتی ہے۔ اور آزاد ہونا و بالغ ہونا و مذکر ہونا شرط نہیں چنانچہ اعتکاف طفل کا اور مولیٰ و شوہر کی اجازت سے عورت و غلام کا صحیح ہے۔ (الہدایہ)۔ کیونکہ

شوہر و مولیٰ کو اختیار ہے کہ جو رو اور مملوک کو نذر کے اعتکاف واجب سے منع کریں۔ المحیط۔
اعتکاف کا ادب یہ کہ سوائے خیر کے کلام نہ کرے۔ السراج۔ وقصص انبیاء و اولیاء منجد کلام خیر
کے ہیں (الفتح)۔ اور ایسی باتیں جن میں گناہ نہ ہو کچھ مضائقہ نہیں (شرح الطحاوی)۔ چونکہ مسجد میں
دنیا کی مباح باتیں کرنا مکروہ تحریمی ہے تو ان میں گناہ ہے مگر جب کہ کسی حاجت سے ہوں۔ (انہرد) اور
خوبی اعتکاف ظاہر کہ بالکلیہ عبادت الہی میں منقطع و مشابہ ملائکہ ہو جاتا ہے اور کھانا بوجہ صوم کے
اللہ تعالیٰ کی ضیافت ہو جاتا ہے۔ انہایہ۔ قال الاعتکاف مستحب۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ اعتکاف
مستحب ہے۔ فے مترجم کہتا ہے کہ قدوری و مشائخ متقدمین ایسے امور کو جو شرع میں خوب ہیں مستحب
بولتے ہیں حتیٰ کہ واجب تک کو بھی جیسے مبسوط میں کہا کہ اعتکاف قربت مشروط ہے۔ پس ان کی
مراد اصطلاحی مستحب نہیں ہوتا جو سنت سے کمتر ہے مگر یہ معلوم نہ ہوا کہ مستحب سے اصطلاحی کیا
مراد ہے تو امام مصنف نے کہا کہ والصحیح انہ سنت مؤکدہ لدن النبی علیہ السلام و اطلب علیہ
فی العشر الاخر من رمضان۔ اور صحیح یہ کہ اعتکاف سنت مؤکدہ ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے رمضان کے اخیر عشرہ میں اعتکاف پر مواظبت فرمائی ہے۔ والمواظبۃ دلیل السنۃ۔ اور
مواظبت فرما سنت ہونے کی دلیل ہے۔ فے پھر چونکہ یہ فعل از قسم عادات انسانی نہیں بلکہ
عبادت ہے تو سنت مؤکدہ ٹھہرا۔ مواظبت سے وجوب اس واسطے نہ ہوا کہ ایک رمضان میں جب
حضرت عائشہ و ام سلمہ و زینب رضی اللہ عنہن ازواج مطہرات نے مسجد میں اپنے قبۃ اعتکاف
کے لیے گاڑے تو آپ نے سب اکھڑوائے۔ اور خود بھی اعتکاف ترک کیا حتیٰ کہ شوال کے اول
عشرہ میں اعتکاف کیا۔ (کافی الصحیحین وغیرہما)۔ اور اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر اعتکاف
شرع کر کے توڑ دے تو اس کی قضاء کرے جیسے صوم و صلوٰۃ میں ہے۔

بالجملہ معلوم ہوا کہ اعتکاف رمضان سنون مؤکدہ ہے۔ م۔ اور یہی محیط و بدائع و تحفہ میں کہا کہ
سنت مؤکدہ ہے۔ مع۔ اور مالکیہ نے کہا کہ اعتکاف امر جائز ہے۔ شاید اس وجہ سے کہ امام
مالک نے کہا کہ مجھے خبر نہیں پہونچی کہ ابوبکر و عمر و عثمان و ابن المسیب وغیرہ سلف میں کسی نے
سوائے عبدالرحمان بن ابی بکر کے اعتکاف کیا۔ جواب یہ کہ ان لوگوں پر جہاد و اقامت شرع کے
امور واجبہ ایسے لاحق تھے کہ انہوں نے اس سنت کو بطور کفایہ چھوڑ دیا کیونکہ ازواج مطہرات
رضی اللہ عنہن نے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اعتکاف کر لیا اور شیخ ابوبکر بن العربی مالکی نے
خود علمائے مالکیہ کا قول بوجہ صحاح احادیث کے رد کر دیا۔ (کافی العینی)۔ پھر واضح ہو کہ ظاہر
سنت مؤکدہ کا قول صرف اعتکاف رمضان میں ہے لہذا شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حق یہ کہ اعتکاف
تین قسم ہے اول اعتکاف واجب اور وہ اعتکاف نذر ہے۔ دوم سنت مؤکدہ اور وہ اعتکاف
عشرہ اخیرہ رمضان ہے۔ سوم اعتکاف مستحب اور وہ ان دونوں کے سوائے ہے۔ پھر حضرت صلی
اللہ علیہ وسلم نے عشرہ اوسط میں بھی اعتکاف کیا اور جب فارغ ہوئے تو جبریل علیہ السلام نے
آکر کہا کہ جو آپ دھونڈتے ہیں وہ آگے ہے یعنی لیلة القدر پس آپ نے عشرہ اخیرہ کا

اعتکاف کیا۔ یہیں سے اکثر علماء کے نزدیک لیلة القدر اخیر عشرہ میں ہے مع اختلاف کہ ۲۱ یا ۲۷ یا کوئی طاق رات ہے چنانچہ صحیح حدیث ہے کہ لیلة القدر کو عشرہ آخر میں ڈھونڈو اور اس کے سر طاق رات میں ڈھونڈو اور البوصیفہ سے روایت ہے کہ وہ رمضان میں ہوتی ہے مگر کبھی اول کبھی اوسط کبھی آخر میں اور صاحبین کے نزدیک رمضان میں مگر متعین ہے کہ دائر نہیں ہوتی پس اگر شرط کی کہ بعد لیلة القدر کے ایسا کروں گا تو بعد رمضان کے شرط ضرور پوری ہو جائے گی پھر اس رات کی علامات ہیں کہ اعتدال و سکون ہو اور صبح کو آفتاب بغیر شعاع کے نکلے گو یا طلشت سے اور کبھی باران رحمت نازل ہوتا ہے۔ پھر وانفج ہو کہ جب بندہ اس رات میں طاعت و دعا میں مشغول ہے تو اس کو لیلة القدر حاصل ہو گئی اور بعضے عوام یہ گمان کرتے ہیں کہ اس وقت روشنی و ہر چیز کو سجدہ میں دیکھے تب پاؤں کا وزن نہیں حالانکہ یہ گمان بالکل غلط ہے کیونکہ ان آثار کا دیکھنا ہر شخص کی قوت نہیں ہے جیسے ہر چیز درخت و زمین وغیرہ کا تسبیح کرنا ہر شخص کی استعداد میں محسوس نہیں بلکہ لیلة القدر پانے کی صرف یہی معنی کہ جو رات لیلة القدر ہے اس میں جو بندہ غافل سوتا نہ ہو بلکہ عبادت و طاعت میں مشغول ہو اس نے لیلة القدر پائی اور یہ فضل الہی عزوجل ہر لیاقت کے مومن کو شامل ہے والحمد للہ رب العالمین۔

بالجملہ معلوم ہوا کہ عشرہ اخیرہ رمضان کا اعتکاف مسنون ہے اور چونکہ معتکف نے رات و دن اپنے آپ کو سب امور سے منقطع کر کے طاعت میں کر دیا تو رات کا سو جانا بھی طاعت میں شمار ہے اور چونکہ اس میں ضرور لیلة القدر ہوگی تو لیلة القدر میں یہ بندہ طاعت ہی میں ملے گا اگرچہ سو گیا ہو یا فانیہ و حافظہ م۔ تفسیر اعتکاف یہ کہ۔ ھو اللیث فی المسجد مع الصوم و نیت الاعتکاف۔ یعنی اعتکاف ٹھہرنا مسجد میں روزے کے ساتھ اور نیت اعتکاف کے ساتھ ف سے پس ایک تو ٹھہرنا چاہیے دوم مسجد میں ہو۔ سوم صوم ہو۔ چہارم نیت ضرور ہے۔ اما اللیث فرکنہ لانہ ینبئ عنہ فکان وجودہ بہ۔ رہا لیث یعنی ٹھہرنا تو یہ اعتکاف کا رکن ذاتی ہے کیونکہ اعتکاف بحسب اللغة اس سے آگاہ کرتا ہے تو اعتکاف کا وجود اسی لیث کے ساتھ ہوگا۔ ف سے یعنی لذت میں اعتکاف از عکف و عکوف ہے اور ایسے مواقع کے لیے کہ آدمی اپنے نفس کو روک کر ٹھہراوے و باز رکھے جس سے لازم آتا ہے کہ کسی بات پر متوجہ و جھک جاوے و برابر اسی حالت پر رہے و قال تعالیٰ لیکفون علی اصنام لھم۔ یعنی یہ قوم بت پرست اپنے ایک بت پر عکوف کیے تھے۔ پس اعتکاف کی ذات یہی کہ آدمی اپنی نفس کو طاعت الہی میں روک کر ٹھہراوے ماسوائے امور سے باز رکھے۔ پھر شرح میں اس کا مقام مسجد سے لہذا عورت کے حق میں اس کے گھر میں نماز کی جگہ ہے حتیٰ کہ یہ مقام اس کے لیے ایسا ہے جیسے مرد کے حق میں مسجد الجماعہ سے حتیٰ کہ اگر عورت وہاں اعتکاف کرے تو بغیر ضرورت وہاں سے نہ نکلے۔ اور اگر عورت نے کوئی جگہ نماز کی نہ بنائی ہو تو جائز ہے کہ ایک جگہ بنا کر اس کو پاک کر کے اس میں اعتکاف کرے۔ الزاہدی۔ اور مسجد جماعت میں عورت کا اعتکاف کرنا تحریم مکرر ہے (محیط السرخسی)۔ اور چونکہ یہ بخیاں مفسدہ ہے لہذا جواز اصلی تھا مگر فتویٰ اس وقت یہی کہ نہیں جائز

سے م۔ والصوم من شرطہ عندنا خلاف للشافعی۔ اور صوم ہمارے نزدیک اعتکاف کا رکن نہیں بلکہ شرط ہے بخلاف قول شافعی کے۔ فہے کہ صوم شرط نہیں کہتے اور یہی امام احمد و داؤد کا مذہب اور بعض سلف کا قول ہے اور ہمارا مذہب جمہور سلف کا قول ہے۔ والذیۃ شروط فی سائر العبادات۔ اور نیت تمام عبادات میں شرط ہوتی ہے۔ فہے پس بغیر نیت کوئی عبادت نہیں ہوتی اور اعتکاف جب عبادت نہ ہوا تو محض رائیگاں ہوگا بخلاف وغور کے کہ اگر عبادت نہ ہوا تو مفتاح الصلوۃ ہو گیا۔ پھر نیت شرط ہونے میں کچھ خلاف نہیں صرف صوم میں خلاف ہے ھو یقول ان الصوم عبادۃ ھو اصل بنفسہ فلا یکون شرطاً لغيرہ۔ شافعی کہتے ہیں کہ صوم ایک عبادت ہے اور خود اصل ہے اور دوسری عبادت کے واسطے شرط نہ ہوگا۔ فہے یہ قیاس تو بیشک معقول ہے مگر ہم نے یہ قیاس متروک کر دیا بوجہ نص کے جو بیان فرمائی۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا اعتکاف الا بالصوم۔ اور ہمارے واسطے حجت یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں اعتکاف مگر صوم کے ساتھ۔ فہے رواہ الدارقطنی ثم البیہقی۔ اور اس کی اسناد میں سوید بن عبد العزیز راوی کہ ہشیم رحمہ اللہ تعالیٰ توثیق کی۔ ابو داؤد نے حضرت عائشہ رضی عنہا سے روایت کی کہ معتکف پر سنت یہ کہ مریض کی عیادت نہ کرے اور نہ جنازہ پر حاضر ہو اور نہ غزوت کو مساس کرے اور نہ اس کے بدن سے بدن ملاوے اور کسی حاجت کے واسطے نہ نکلے سوائے اس کے جس سے چارہ نہیں ہے اور اعتکاف نہیں مگر صوم کے ساتھ اور اعتکاف نہیں مگر مسجد جماعت میں۔ اسناد میں عبد الرحمن بن اسحق راوی میں بعض نے کلام کیا لیکن امام مسلم نے اس کی حدیث لی اور ابن معین نے توثیق کی اور دوسروں نے تعریف کی۔ پس ثقہ نے روایت کو مرفوع کیا تو مقبول ہے۔ پھر صحیحین میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسلام سے پہلے نذر کی تھی کہ ایک رات خانہ کعبہ کی مسجد الحرام میں اعتکاف کریں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اپنی نذر پوری کر۔ دوسری روایت میں بجائے ایک رات کے ایک دن آیا ہے۔ مراد یہ کہ رات مع دن یا دن مع رات ہے۔ پھر واضح ہو کہ ابو داؤد و نسائی نے اس حدیث کو عبد اللہ بن بدیل سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جاہلیت کے زمانہ میں کعبہ کے پاس ایک رات یا ایک دن اعتکاف کی نذر کی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اعتکاف کریں اور روزہ رکھیں۔ وارقطنی نے کہا کہ ابن بدیل ضعیف و منفرد ہے۔ لیکن امام ابن معین نے کہا کہ وہ صالح ہے اور ابن حبان نے اس کو ثقات میں لکھا پس اسناد صحیح ہے اور صحیحین کی روایت میں صرف زمانہ جاہلیت کی نذر و فدا کرنا مسوق ہے اور اس روایت میں اصل واقعہ کا جواب ہے اور کچھ اختلاف نہیں۔ اور مؤید اس کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا جو اوپر گزری اور خود ابن عمر رضی اللہ عنہ کا یہی مذہب ہے کہ معتکف پر روزہ لازم ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ایک روایت میں نہیں جیسا کہ بیہقی نے روایت کی اور دوسری روایت میں صوم لازم ہے بلکہ رواہ البیہقی و عبد الرزاقی۔ شاید ابن عباس کے نزدیک اعتکاف نذر یعنی واجب میں روزہ

واجب ہے اور باقی میں نہیں۔ اور عبدالرزاق نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول روایت کیا کہ جس نے اعتکاف کیا اس پر صوم لازم ہے اور یہی قول عروہ و زہری کا روایت کیا۔ اور مالک نے موطاء میں بلاغاً قاسم بن محمد و نافع سے ذکر کیا۔ مالک نے کہا کہ ہمارے یہاں تو اسی بات پر قرار ہے کہ بغیر صوم کے اعتکاف نہیں۔ بالجملہ یہ آثار تائیدات ہیں کہ روایت ابو داؤد کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا صحیح مرفوع ہے۔ مفہوم۔ والقیاس فی مقابلة النص المنقول غیر مقبول۔ اور صحیح مرفوع حدیث کے مقابلہ میں قیاس مذکور مقبول نہیں ہوتا۔ فہمے پس شافعی کا قیاس متروک ہوا اور اعتکاف میں صوم شرط ہونا مقبول ہوا۔ پھر ظاہر حدیث و آثار مفید ہیں کہ صوم شرط ہے خواہ اعتکاف واجب ہو یا دیگر ہو۔ اور فقہ کی روایات اس طرح ہیں کہ۔ ثم الصوم شرط لصحة الواجب منه۔ پھر روزہ شرط ہے واسطے صحیح ہونے اعتکاف واجب کے۔ روایت واحدہ۔ ایک روایت ہو کر۔ فہمے یعنی کوئی اختلافی روایت نہیں ہے بلکہ سب روایات اسی ایک بات پر متفق ہیں وصحة التطوع فيما روى الحسن بن ابی حنيفة لظاهر ما روينا۔ اور واسطے صحیح ہونے اعتکاف نفل کے (شرط صوم) اس روایت میں ہے جو حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی بدلیل ظاہر حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ فہمے کیونکہ بغیر صوم کے اعتکاف نہیں۔ مفید ہے کہ واجب یا نفل کوئی بغیر صوم نہ ہوگا۔ وحلی هذه الرواية لا يكون اقل من يوم۔ اور اس روایت حسن کے موافق اعتکاف نفل بھی ایک روز سے کمتر نہ ہوگا۔ فہمے جب کہ اس میں صوم شرط ہے کہ وہ دن سے کم نہیں ہوتا۔ لیکن ممکن ہے کہ جس نے روزہ رکھا ہو وہ روزے کے ساتھ کسی مسجد جماعت میں دن سے کم اعتکاف کرے۔ بالجملہ نفل اعتکاف میں دو روایتیں ہیں ایک تو روایت حسن از ابو حنیفہ کہ نفل میں بھی صوم شرط ہے اور دوسری روایت اس کے خلاف و ظاہر الروایت ہے چنانچہ لکھا کہ۔ وفي رواية الاصل وهو قول محمد اقله ساعة۔ اور مبسوط کی روایت میں اور وہی قول محمد بھی ہے یہ آیا کہ کمتر اعتکاف نفل ایک ساعت ہوتا ہے۔ فیکون من غیر صوم۔ تو یہ اعتکاف بغیر صوم ہوگا۔ لان مبنى النفل على المساهلة۔ کیونکہ بنائے نفل تو سہولت دینے پر ہے۔ الا ترى انه يقعد في صلاة النفل مع القدرة على القيام۔ کیا نہیں دیکھتے کہ مصلی نفل نماز میں بیٹھ جاتا ہے باوجودیکہ کھڑے ہونے پر قادر ہو۔ فہمے اور مجھے سنت سے دلیل ظاہر نہیں ہوتی سوائے اس کے کہ جو ازواج مطہرات کے خیمہ اکھڑوانے کی حدیث میں آیا کہ پھر آپ نے شوال کے عشرہ اول میں اعتکاف کیا۔ کیونکہ اس سے مفہوم ہوتا ہے کہ یوم العید کو اعتکاف کیا حالانکہ اُس دن روزہ نہیں ہے۔ (الفتح)۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مفہوم لیا تو ظاہر کیوں متروک کیا کہ اعتکاف کی قضاء لازم ہے حالانکہ روایت الاصل پر یہ جاری نہیں چنانچہ لکھا۔ م۔ ولو شرع فيه ثم قطع لایلزمه القضاء على رواية الاصل لانه غير مقدار فلم يكن القطع ابطلاً۔ اور یہ اگر اعتکاف میں شروع کیا پھر اس کو قطع کر دیا تو اصل کی روایت پر اس کو قضاء لازم نہیں کیونکہ اس کی کوئی مقدار مقدار نہیں ہے تو قطع کرنا اس کا میٹنا نہ ہوگا۔ فہمے بلکہ

تمام کر دینا ہوا۔ وعلی روایت الحسن یلزمہ لانہ مقدور بالیوم کالصوم۔ اور حسن بن زیاد کی روایت پر اس کے ذمہ قضاء لازم ہے کیونکہ اعتکاف مانند اس کے روزے کے ایک یوم کے ساتھ مقدر ہے۔ فے اور شیخ محقق نے ترجیح ظاہر الروایت کی طرف میل کیا اور یہی ارجح ہے۔ م ظاہر الروایت میں کمتر مقدار ایک ساعت سے حتی کہ مسجد میں داخل ہونے پر اعتکاف کی نیت کی یا ایک کہ باہر آوے تو صحیح ہے۔ (الزیلعی)۔ اگر نذر اعتکاف کسی رات یا دن میں کیا حالانکہ اس میں کھا چکا ہے تو صحیح نہیں (الظہیری)۔ و فی اللیل نظر قتال م۔ اگر اعتکاف نذر میں بغیر صوم نذر کی تو بھی صوم اس پر لازم ہوگا۔ (الظہیری)۔ اور کسی قسم کا روزہ ہونا شرط ہے کچھ نذر کی جہت سے ضرور نہیں حتی کہ رمضان میں نذر اعتکاف بصوم رمضان صحیح ہے (الذخیرہ) لیکن اگر یہ قضاء ہو گیا تو جب ادا کرے روزہ واجب ہے (المحیط) حتی کہ اگر دوسرا رمضان آ گیا تو اس کے روزے کے ساتھ وہ اعتکاف قضاء نہیں کر سکتا کیونکہ روزہ اس کے ذمہ قرضہ ہو چکا حتی کہ اگر کسی مہینہ خاص کا اعتکاف نذر کیا پھر رمضان میں اعتکاف کیا تو جائز نہیں۔ (الخلاصہ وغیرہ)۔ پھر اعتکاف نذر کے ساتھ صوم واجب ضرور ہے حتی کہ اگر نفل روزہ رکھا پھر دن میں آج کے اعتکاف کی نذر کی تو کافی نہیں کیونکہ یہ صوم نفل اب واجب نہیں ہو سکتا۔ المحیط۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اعتکاف نذر بالاتفاق ایک روز سے کم نہیں اور خلاف صرف نفل میں ہے۔ فانہم واللہ تعالیٰ اعلم م۔

ثم الاعتکاف لا یصح الا فی مسجد جماعۃ۔ پھر واضح ہو کہ اعتکاف صحیح نہیں ہوتا سوائے مسجد جماعت کے۔ بقول حذیفۃ رضی اللہ عنہ لا اعتکاف الا فی مسجد جماعۃ۔ بدلیل قول حذیفۃ رضی اللہ عنہ کہ اعتکاف نہیں مگر مسجد جماعت میں۔ فے رواہ الطبرانی۔ اور بیہقی نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے گھروں کی جائے نماز میں اعتکاف کرنا بدعت ہفوفہ روایت کیا اور عبدالرزاق وابن ابی شیبہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مثل قول حذیفۃ رضی اللہ عنہ روایت کیا اور سابق میں مرفوع حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا گذر چکی۔ ہف۔ اور حاصل یہ کہ اس میں قول صحابی بمنزلہ حدیث مرفوع کے ہے اس واسطے کہ قیاس کو یہاں دخل نہیں ہے۔ م۔ وعن ابی حنیفۃ انہ لا یصح الا فی مسجد یصل فیہ الصلوات الخمس۔ اور ابو حنیفہ سے روایت ہے (بروایت حسن بن زیاد) کہ اعتکاف نہیں صحیح ہوتا مگر ایسی مسجد میں جس میں پانچوں نمازیں پڑھی جاتی ہوں۔ فے کہا گیا کہ جامع مسجد میں مطلقاً جائز ہے اگرچہ اس میں پانچوں نمازیں نہ ہوتی ہوں تو مراد سوائے جامع مسجد کے ہے۔ ہف۔ میں کہتا ہوں کہ دلیل اس کو مساعد نہیں چنانچہ فرمایا۔ لانہ عبادۃ انتظار الصلوۃ فیخص بمکان بودی فیہ۔ کیونکہ اعتکاف تو نماز کے انتظار کی عبادت ہے پس ایسی جگہ سے مختص ہوگی جہاں نماز ادا کی جاتی ہو۔ فے اور حدیث صحیح میں ہے کہ جو شخص نماز کو ادا کرنے کے لیے منتظر بیٹھا ہو وہ نماز ہی میں ہے۔ ابن الجوزی نے حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ ہر مسجد جس کے واسطے امام دموذن ہو تو اس میں اعتکاف صحیح ہے۔ خلاصہ میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ ہف۔ اور امام طحاوی نے ہر مسجد میں صحیح کہا اور غایۃ الہیان میں اسی کی تصحیح کی۔ (کافی العینی)۔ الفضل اعتکاف

مسجد الحرام میں پھر مسجد رسول اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام میں پھر مسجد بیت المقدس میں پھر مسجد جامع پھر جس مسجد میں نمازیوں کی کثرت ہو۔ (انتہیین)۔ عورت نے اگر مسجد جماعت میں اعتکاف کیا تو مکروہ تحریمی کے ساتھ جواز ہے۔ (محیط السرخسی قاضی خاں)۔

اما المرأة تعتکف فی مسجد بیتھا۔ عورت اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے۔ فے یعنی گھر میں جو مقام پاک صاف کر کے نماز کے لیے بنایا جاتا ہے اور یہ مرد و عورت کے واسطے کلام ہے چنانچہ کتاب الصلوٰۃ میں گذرا۔ پس عورت اسی مسجد میں اعتکاف ادا کرے اگرچہ نذر ہو۔ لانه هو الموضع لصلاتها فتحقق انتظارها فیہ۔ کیونکہ عورت کی نماز کے لیے یہی جگہ مقرر ہے تو اسی میں اس کا انتظار نماز متحقق ہو جائے گا۔ فے اور اس جگہ کا حکم عورت کے حق میں وہی جو مرد کے لیے مسجد الجماعہ کا ہے حتیٰ کہ بغیر حاجت انسانی کے یہاں سے باہر نہ ہو۔ (مبسوط السرخسی)۔ اور مسجد البیت کے سوائے گھر میں نہیں جائز ہے (البدائع ع)۔ ولولم یکن لہا فی البیت مسجد۔ اور اگر عورت کے واسطے گھر میں کوئی مسجد نہ ہو تو مثلاً وہ اپنی نماز جہاں جگہ پاتی ہو پڑھتی ہو اور کوئی جگہ اس نے خاص نہ بنائی ہو۔ تب محل موضعاً فیہ۔ تو کوٹھری میں کوئی جگہ بنائے فتعتکف فیہ۔ پس اسی جگہ میں اعتکاف کرے۔ فے کیونکہ اسی وقت بنانے سے وہ گھر کی مسجد ہو گئی۔ واضح ہو کہ بیت عربی میں چار دیواری و چھت و دروازہ کا مکان جیسے ہمارے یہاں کوٹھری ہوتی ہے پس اشارہ ہے کہ گھر میں جہاں تک پردہ کی جگہ ہو عورت کے لیے بہتر ہے اور یہی حدیث سے ثابت ہے۔ م۔ پھر عورت اپنے شوہر سے اجازت لے اور بغیر اجازت اس کو اختیار ہے کہ عورت سے جماع کرے اور بعد اجازت کے نہیں۔ اور اگر باندی ہو تو بعد اجازت کے بھی کر سکتا ہے مگر گنہگار ہوگا۔ (قاضی خاں صف ۵۵) عورت نے اعتکاف کیا تو شوہر منع کر سکتا ہے اور یہی باندی و غلام کے مالک کو اختیار ہے۔ (ال محیط) پھر جب اجازت پاویں یا نکاح سے خارج یا آزاد ہوں تو قضاء واجب ہے (الفتح) منتفی میں ہے کہ اگر شوہر نے ایک مہینہ اعتکاف کی اجازت دی تو پھر شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو پے درپے برابر اعتکاف سے منع کرے اور متفرق اعتکاف کا حکم دے مگر جب کہ ماہ معین ہو تو نہیں۔ (محیط السرخسی)۔ رہا یہ کہ معتکف کو کن امور کی ممانعت اور کن کی اجازت اور کون مکروہ اور کون مٹانے والے ہیں تو فرمایا۔ ولا ینخرج من المسجد۔ اور معتکف باہر نہ ہو مسجد سے۔ فے یعنی جائے اعتکاف سے پس تمام مسجد جماعت میں اس کو روا ہے کہ جہاں چاہے اپنے سوئے بیٹھنے کی جگہ برے جیسے عورت کے لیے اس قدر جگہ میں جو اس نے پاک صاف کر لی ہے۔ ہاں اس سے خارج نہ ہو۔ الا لحاجة الانسان۔ مگر انسانی حاجت کے لیے فے مانند بیچنا نہ پیشاب کے خواد مرد ہو یا عورت ہو۔ اور ایسے ہی جب احتلام ہوا اور مسجد میں غسل بغیر تلویث ممکن نہ ہوا۔ (کما فی النہر)۔ ادا الجمعة۔ یا جمعہ کے لیے۔ فے یعنی مرد کیونکہ عورت کے واسطے یہ حذر نہیں ہے پس قضائے حاجت کے واسطے مسجد سے نکل کر گھر جاوے اگرچہ آہستگی و وقار سے رفتار ہو۔ (الناہیہ) اور جیسے ہی وضو سے فارغ ہو تو مسجد میں واپس آوے حتیٰ کہ اگر ایک ساعت بھی ٹھہرا تو ابو حنیفہؒ

کے نزدیک اعتکاف فاسد ہوا (المحیط)۔ اور اگر وہ اپنے دو گھروں میں سے دور کے گھر میں گیا تو بعض کے نزدیک اعتکاف فاسد ہوگا۔ ہاں اگر مسجد سے کسی دوست کا گھر قریب ہو تو اس کو چھوڑ کر اپنے گھر جانا جائز ہے۔ (السراج ۵)۔ ہر ایک کی دلیل۔ اما الحاجة۔ حاجت کے لیے نکلنے کا جواز۔ لحدیث عائشة رضی اللہ عنہا کان النبی علیہ السلام لا یخرج من معتکفه الا الحاجة الانسان۔ بدلیل حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی جائے اعتکاف سے برآمد نہ ہوتے مگر بغرض حاجت انسانی کے۔ جسے یعنی بیچانہ و پیشاب وغیرہ۔ اور صحاح الستہ میں یہ حدیث اس طرح ہے کہ ام المومنین نے فرمایا جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اعتکاف فرماتے میری طرف کو سر مبارک جھکا دیتے تو میں کنگھی کرتی اور آپ گھر میں داخل نہ ہوتے سوائے حاجت انسانی کے۔ فق۔ معنی یہ کہ مسجد آپ کے گھر سے متصل تھی تو مسجد میں ہونے کے باوجود سر مبارک جھکا دیتے تھے۔ اور سابق میں بھی حدیث ام المومنین بروایت ابو داؤد میں گذرا ہے۔ م۔ ف۔ پس ایک دلیل تو یہ حدیث ہے۔ اور دوم ولانہ معلوم وقوعہا ولا بد من الخروج فی تقضیتہا فیصبر المخرج لہا مستثنیٰ۔ اس واسطے کہ حاجات انسانی کا واقع ہونا پسے سے معلوم ہے اور ان حاجات کو پورا کرنے کے لیے نکلنے کے بغیر چارہ نہیں تو ان حاجات کے لیے نکلنا خود مستثنیٰ ہو گیا۔ جسے کیوں کہ مجبوری کے امور اختیارات میں داخل نہیں ہوتے ہیں حتیٰ کہ خواب میں جانا انسانی صحت کے لازم سے ہے لہذا وہ بھی طاعات کی اوقات میں داخل ہو جاتا ہے جیسے کھانا پینا۔

ولا یکت بعد فراغت من الطہور لان ما ثبت بالضرورة تیقنہا بقدر دھا۔ اور طہارت کرنے سے فراغت کے بعد نہ ٹھہرے کیونکہ جو بات بوجہ ضرورت کے ثبوت ہوتی ہے تو اس کا اندازہ بقدر ضرورت رہتا ہے۔ جسے اور طہارت میں وضو کرنا بھی داخل ہے جیسا کہ محیط میں وضو مصرح ہے اگرچہ وضو کرنے کے لیے مسجد میں پانی ہو اس واسطے کہ بغیر وضو کے مسجد میں داخل ہونا مکروہ ہے م۔ واما الجمعة فلانہا من اہم حوائجہ وہی معلوم وقومہا۔ اور رہا جمعہ یعنی جمعہ کے واسطے نکلنے کا جواز تو اس وجہ سے کہ یہ اس کی حاجات میں سب سے بڑھ کر قابل اہتمام ہے اور اس کا واقع ہونا بھی معلوم ہے۔ جسے تو یہ بھی مستثنیٰ ہے اور یہ جب ہی ہوگا کہ اس کی مسجد میں جمعہ نہ ہوتا ہو م۔ وقال الشافعی الخروج الیہا مفسد لانه یمنکہ الاعتکاف فی الجامع۔ اور شافعی نے کہا کہ جمعہ کی طرف نکلنا اعتکاف کو فاسد کرتا ہے کیونکہ اس شخص کو جامع مسجد میں اعتکاف کرنا ممکن ہے۔ جسے تو کوئی لا چاری کی ضرورت متحقق نہ ہوئی اور یہی مشہور قول مالک ہے چنانچہ ذخیرہ مالکیہ میں مذکور ہے لیکن ابوبکر بن العربی نے کہا کہ صحیح قول میں فساد نہیں ہے جیسا کہ ہمارا قول ہے۔ مع۔ ونحن نفول الاعتکاف فی کل مسجد مشروع۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اعتکاف ہر مسجد میں مشروع ہے۔ جسے اور شرعاً جائز ہے بدلیل حدیث ضریفہ بروایت ابن الجوزی۔ واذ اصبح الشروع فالضرورة مطلقۃ فی الخروج۔ اور جب شروع ہر مسجد میں صحیح ہوا تو ضرورت چھوڑتی ہے نکلنے میں۔ جسے یعنی نکلنے کی اجازت دیتی ہے پس ثبوت ہوا کہ چاہے جس مسجد میں اعتکاف کرے وہاں سے جمعہ کی ضرورت سے نکلنا جائز ہے۔ رہا

جمعہ کے لیے کس وقت نکلے تو فرمایا۔ و یخرج حین نزول الشمس۔ اور جس دم آفتاب کو زوال ہو نکلے۔ جسے یعنی جب کہ جمعہ کا وقت شروع ہو۔ لان الخطاب یتوجہ بعدہ۔ کیونکہ اوائے جمعہ کا خطاب بعد زوال کے متوجہ ہوتا ہے۔ جسے اور جب ہی یہ خطاب متوجہ ہوگا ضرورت لاحق ہوگی اور یہ اس وقت ہے کہ جامع مسجد کا فاصلہ ایسا ہو کہ اس وقت سے چل کر جمعہ پاوے۔ وان کان منزلاً بعیداً عنہ یخرج فی وقت یمکنہ ادراکھا۔ اگر اس کا مقام اعتکاف جمعہ مسجد سے دور ہو تو ایسے وقت نکلے کہ جمعہ پانا ممکن ہو۔ جسے یعنی مع خطبہ (کافی الکافی)۔ اس بارہ میں خود اس کا غالب گمان معتبر ہے۔ و۔ اور جمعہ کے تابع اس کی سنتیں بھی ہیں۔ تو جمعہ پانا مع سنت مقصود ہے پس ایسے وقت نکلے کہ جامع مسجد میں آوے۔ ویصلی قبلہا ربعا فی روایت سنا۔ اور جمعہ سے پہلے چار رکعت سنت پڑھے اور ایک روایت میں چھ رکعات ہیں۔ الاسابع سنة ورکعتان تحیة المسجد۔ چار رکعت تو سنت اور دو رکعات تحیة المسجد۔ ربعا ہا ربعة او سنا علی حسب الاختلاف فی سنة الجمعة اور پڑھے بعد جمعہ کے چار رکعات (بقول ابو صیف) یا چھ رکعات (بقول ابو یوسف) موافق اس اختلاف کے جو سنت جمعہ میں مذکور ہے۔ و سنتھا توابع لہا فالحققت بہا۔ اور جمعہ کی سنتیں اس کے تابع ہیں تو جمعہ کے ساتھ لاحق کی گئیں۔ جسے شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اگر داخل ہوتے ہی فرض یا سنت شروع کر دے تو تحیة المسجد سے کفایت ہے پھر دو رکعت کی ضرورت نہیں رہتی پس یہ روایت حسن ضعیف یا اس بنا پر کہ اپنی رائے کا تخمینہ اس اندازہ پر کرے صف۔ میں کہتا ہوں علیٰ ہذا اول یہ کلام ہوگا کہ سنت اپنی منزل میں سنون ہے لیکن چونکہ دونوں جگہ اس کے واسطے مسجد ہے لہذا جامع مسجد میں اس نماز کا ثواب زیادہ ہے اور اس صورت میں تحیة المسجد بھی تسم سنت کیوں معتبر نہ ہو اور معنی ضرورت تو ادا بروجہ کمال ہے نہ آنکہ واجب پر اقتصار ہو ورنہ سنت بھی روانہ ہوئی پس روایت مذکور میں کچھ بھی ضعف نہیں۔ میرے نزدیک اختلاف کی بنیاد یہ کہ تحیة المسجد مثل سنت کے ملحق بجمعہ ہے یا نہیں۔ فانہم۔ م۔ اگر اعتکاف والا اذان کے لیے منارہ پر نکلا جو خارج مسجد ہے تو بلا خلاف کچھ فساد نہیں ہے (ابداً الخ)۔ خواہ وہ مؤذن مقرر ہو یا نہ ہو دونوں برابر ہیں یہی صحیح ہے۔ (الخلاصہ قاضی خاں)۔ جیسے نماز عید کے واسطے نکلنا مفسد نہیں ہے۔ و۔ رہا یہ کہ جب اول وہ ضرورت کی اجازت سے جمعہ کو نکلا پھر بعد اوائے فرض و سنت کے بھی ٹھہرا تو کیا بقیاس قضا ئے حاجت کے فساد ہے یا نہیں۔ جواب نکھا کہ۔ و یواقام فی مسجد الجامع اکثر من ذلک۔ اور اگر معتکف نے جامع مسجد میں اس سے زیادہ توقف کیا۔ جسے جتنی دیر میں فرض واس کے توابع سنت ادا ہوں۔ لایفسد اعتکافہ لاندہ موضع اعتکاف۔ تو اس کا اعتکاف فاسد نہ ہوگا کیونکہ جامع مسجد بھی مقام اعتکاف ہے جسے بخلاف گھر کے۔ الا انہ لایستحب۔ مگر اتنی بات ہے کہ یہ بھی مستحب نہیں۔ لاندہ التزم ادا فی مسجد واحد۔ کیونکہ اس شخص نے ایک مسجد میں اوائے اعتکاف اپنے اوپر لازم کیا تھا جسے اور ایک ہی جگہ دراز زمانہ تک ایک عبادت پر قیام کرنا نفس پر دشوار ہے اور دو مسجدوں میں متفرق

کرنے میں ایک طرح کی خوشی آ جاتی ہے۔ فلا یتہانی مسجدین من خیر فروسۃ۔ تو اس اعتکاف کو دو مسجدوں میں بغیر ضرورت پورا نہ کرے۔ فے اس میں اشارہ ہے کہ اگر جامع مسجد میں تمام کر لیا یا ایک رات دن ٹھہرا تو اعتکاف ہو گیا لیکن مکروہ ہے (کمانی السراج)۔ اور اشارہ ہے کہ بعذر جائز ہے چنانچہ اگر اس عذر سے مسجد سے نکلا کہ وہ منہدم ہو گئی یا زبردستی نکالا گیا پھر اسی وقت دوسری مسجد میں چلا گیا تو استحساناً فاسد نہیں۔ (البدائع)۔ اسی وقت سے یہ مراد کہ مسجد اول سے نکل کر سوائے دوسری مسجد میں جانے کی کوئی توقف کہیں نہیں کیا۔ اگرچہ جانے میں دیر ہو جائے م۔ اسی طرح اگر اپنی جان یا مال کا خوف ہو ایسی دوسری مسجد میں نکل گیا۔ (التبیین)۔ اور اگر پختانہ پیشاب کو نکلا تھا وہاں قرض خواہ نے اس کو ایک ساعت روکا تو ابو ضیف کے نزدیک فاسد اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ امام سرخسی نے کہا کہ صاحبین کا قول مسلمانوں پر بہت آسان ہے۔ (الخلاصہ)

ولو خرج من المسجد ساعة بغیر عذر فسد اعتکافہ۔ اور اگر بغیر عذر کے مسجد سے ایک سات کو نکلا تو اس کا اعتکاف فاسد ہو گیا۔ فے اگرچہ نکلنا بھوے سے ہو۔ (خلاصہ قاضیخان) عند ابی حنیفہ لوجود المنانی۔ یہ امام ابو ضیف کے نزدیک ہے اس دلیل سے کہ اعتکاف کا منافی پایا گیا۔ فے چنانچہ درمیان میں ایک ساعت اعتکاف نہیں ہوا۔ وهو القیاس۔ اور قیاس یہی ہے فے یہی اقیس ہے۔ (المبسوط والتحفة)۔ اور یہی مالک و شافعی واحد کا قول ہے۔ ع ساعت سے مراد گھنٹہ نہیں بلکہ کچھ وقت اگرچہ قلیل ہو۔ وقال لا یفسد حتی یکون اکثر من نصف یوم اور صاحبین نے کہا کہ اس سے فاسد نہیں ہو گا یہاں تک کہ آدھے دن سے زیادہ ہو جاوے۔ وهو الاستحسان۔ اور استحسان یہی ہے۔ فے اس میں اشارہ ہے کہ یہی مرجح ہے۔ مف۔ لان فی القلیل ضرورۃ۔ کیونکہ قلیل میں ضرورت لاحق ہے۔ فے جیسے پختانہ پیشاب و جمع کے واسطے جانے میں رفتار میں آہستگی مضر نہیں ہوتی۔ اور قلیل نصف یوم یا کم ہے اور اس سے زائد کثیر ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ مجھے شک نہیں کہ جو کوئی آدھے دن لغو پھرتا اور کہتا کہ میں معتکف ہوں تو یہی جواب ملنا کہ تیری حالت اہل اعتکاف سے بہت بعید ہے۔ مف۔ اور جو چیزیں کہ روا نہیں ہیں از انجملہ ایک عیادت مریض ہے۔ (البحر) دوم نماز جنازہ اگرچہ اس پر متعین ہو۔ سوم کسی ڈوبتے یا جلتے کو بچانا۔ چہارم جہاد کے واسطے علی العموم پکار ہونی حتیٰ کہ اس پر متعین ہو گیا۔ ششم اوائے شہادت۔ گمانی التزیلی۔ ہفتم مرض۔ الثمیرہ۔ کیونکہ مرض کوئی ایسی چیز نہیں کہ جس کا واقع ہونا متیقن ہو تو وہ مستثنیٰ نہ ہو گا۔ (قاضیخان)۔ اس کلام سے افادہ ہوا کہ اگر مصنف پر نماز جنازہ متعین ہو جاوے یعنی اس کو سوائے کوئی پڑھانے والا نہ ہو پس وہ نکلے تو اعتکاف فاسد ہو گا مگر بات اتنی ہے کہ وہ اعتکاف مٹانے میں گناہ سے پاک مرے گا بلکہ جہاد کی بغیر عام میں اور مسجد کے انہدام و خوف جان و مال وجہ کہ اس پر گواہی ادا کرنا متعین ہو ایسے وجہ میں اس پر نکلنا واجب ہے جیسے نماز جمعہ میں ہے مگر فرق یہ ہے کہ جمعہ بوجہ یقینی وقوع کے مستثنیٰ ہے

اور یہ وجہ چونکہ نادر الوقوع ہیں تو مستثنیٰ نہیں لہذا جہد میں نکلنا مفسد نہیں اور ان میں فساد سے
ورنہ جب بھوے سے نکلا تو بدرجہ اولیٰ فساد نہ ہونا کیونکہ لسان فی الجملہ عذر شرعی ہے۔ یہ کلام
شیخ ابن الہمام کا محصل ہے لیکن نہر الفائق میں بعض مشائخ کی تفصیل کو استحسان قرار دیا ہے
اور وہ انہدام مسجد و اس کی دیرانی و اکراہ سلطانی و ظالم کی گرفتاری و خوف جان و مال ہے۔ عینی
نے نقل کیا کہ ان پانچ وجوہ میں اگر مسجد اعتکاف سے نکل کر دوسری مسجد میں تحویل کرے تو فساد نہیں
ہے۔ امام مصنف کا کلام بھی استحسان کی ترجیح کی طرف مائل ہے۔ و علیٰ ہذا قول امام ابو حنیفہ اگرچہ
قیاساً قوی ہے لیکن فتویٰ بقول استحسان اولیٰ ہے کیونکہ بقول شمس الاممہ سرخسی وہ مسلمانوں پر
زیادہ آسان ہے۔ اگرچہ بے وجہ نصف یوم لغو پھرنے میں امام کے قول پر فتویٰ اولیٰ و احوط و
اصح ہے۔ فالتہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

اگر معتکف نے نذر کرنے کے وقت شرط کر لی کہ مریض کی عیادت و نماز جنازہ و مجلس و عظ
و علم میں جائے گا تو یہ نکلنا جائز ہوگا۔ (المجتہد)۔ اور یہ سب واجب اعتکاف میں ہے۔ رہا نفل تو
ظاہر الروایۃ کے موافق اس میں عذر و بغیر عذر ہر طرح نکلنا جائز ہے۔ ھ قال واما الاکل والشرب
والنوم فیکون فی معتکف۔ فرمایا کہ اور معتکف کا کھانا اور پینا اور سونا پس یہ اس کی جائے اعتکاف
میں ہوگا۔ لان النبی علیہ السلام لم یکن له ما دے الا المسجد۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
واسطے کوئی ٹھکانا نہیں تھا سوائے مسجد کے۔ فہے یعنی حالت اعتکاف میں ان کاموں کی جگہ مسجد
تھی اور یہ بات احادیث سے ظاہر ہے چنانچہ حضرت ام المومنین کی حدیث میں سوائے قضائے
حاجت کے گھر میں تشریف نہیں لاتے۔ اور قضائے حاجت سے معروف محاورہ میں پیخانہ پیشاب
مراد ہوتا ہے۔ اور قیاس بھی اسی کو مقتضی ہے۔ ولانہ یمن قضاء هذه الحاجة فی المسجد فلا
ضرورة الی الخرج۔ کیونکہ معتکف کو ایسی حاجت پور کرنا مسجد میں ممکن ہے تو نکلنے کی کوئی ضرورت
نہیں۔ فہے ہی قول مالک اور بعض شافعیہ کا ہے اور اکثر شافعیہ کے نزدیک کھانے پینے کے
لیے نکلنا جائز ہے کیونکہ وہیں کھانے میں ایک طرح کی مشقت اور خلاف مروت سے بچ۔ جواب
یہ کہ کلام عدم ضرورت پر ہے ورنہ امام مصنف نے اشارہ کیا کہ اگر ضرورت ہو تو نکلنے میں مضائقہ
نہیں۔ (رکافی العینی)۔ لیکن خالی وہاں کھانے پینے میں ایسی ضرورت نہیں ورنہ سونے میں بھی جواز
ہو حالانکہ بالاتفاق نہیں ہے۔ م۔ پس اگر بے ضرورت کھانے پینے کو نکلا تو اس کا اعتکاف
فاسد ہوا۔ خواہ عمداً ہو یا سہو سے ہو بخلاف اس کے جب زبردستی نکال دیا جاوے۔ (البدائع)
ولا باس بان یدفع یدفع فی المسجد۔ اور مضائقہ نہیں بلکہ خلاف اولیٰ ہے کہ مسجد میں فروخت کرے
و خریدے۔ فہے صرف ایسی خرید و فروخت میں جو اصلی حاجت کے واسطے ہے نہ بغرض تجارت
لیکن کرخی نے یہ جو کہا کہ۔ من عیران یحضر السلعة۔ بدون اس کے کہ وہاں متاع کو حاضر کرے
فہے تو یہ دلالت کرتا ہے کہ خرید و فروخت مطلقاً جائز ہے خواہ لا بدی ہو یا اس کے سوائے ہواور
جوامع الفقہ میں بھی بغیر قید کے کہا کہ معتکف کو جائز ہے کہ بغیر متاع حاضر کرنے کے خرید و فروخت

کرے اور نکاح کرے و طلاق سے رجعت کرے اور حج و عمرہ کا احرام باندھے اور خوشبو لگاوے اور مسجد کے اندر نواح میں پھرے اور منارہ پر چڑھے۔ مع۔ میں کہتا ہوں لیکن قاضیاں و ذخیرہ میں قید لگائی کہ معتکف کو مضائقہ نہیں کہ طعام و ایسی چیز جس سے چارہ نہیں ہے خرید و فروخت کرے اور اگر اس نے وہاں تجارت گاہ بنائی تو یہ مکروہ ہے۔ زلعی نے کہا کہ یہ صحیح ہے۔ اور اسی طرف امام مصنف نے استدلال میں اشارہ کیا۔ بقولہ لانه قد یحتاج الی ذلک بان لا یجد من یقوم بحاجتہ۔ کیونکہ معتکف کو کبھی ایسا کرنے کی حاجت پڑتی ہے بایں طور کہ اس نے کوئی ایسا شخص نہ پایا جو اس کی حاجت روائی پر قیام کرے۔ فسے میں کہتا ہوں کہ اسی دلیل سے کبھی اس کو یہ حاجت پڑتی ہے کہ خرید و فروخت سے کچھ رزق حاصل کرے جو اہل و عیال کو دے تو پھر مطلقاً تجارت کرنا روا ہوگا۔ الا انہم قالوا بکرمہ احضار السلعة للبیع والشراء لیکن مشائخ نے کہا کہ معتکف کو یہ امر مکروہ ہے کہ خرید و فروخت کے واسطے متاع کو حاضر لائے فسے میں کہتا ہوں کہ خواہ ضروری حاجت اصلی کی خرید و فروخت ہو یا حاجت تجارتی کی ہو بہر حال متاع لانا دونوں قول پر مکروہ ہے۔ لان المسجد محراز من حقوق العباد۔ کیونکہ مسجد تو بندوں کے حقوق سے محفوظ رکھی گئی ہے۔ و فیہ شغلہ بہا۔ حالانکہ متاع حاضر کرنے میں مسجد کو متاع میں مشغول کرنا لازم آوے گا۔ فسے اور وہ متاع رکھنے میں گھر جائے گی۔

دیکھو لغیر المعتکف البیع والشراء فیہ۔ اور جو شخص معتکف نہ ہو اس کو مسجد میں خرید و فروخت کرنا مکروہ ہے فسے اگرچہ متاع حاضر نہ کرے۔ لقولہ علیہ السلام جنیوا مساجدکم صیبا لکم الی ان قال و بیعکم و شراکم۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ کھسو رکھو یعنی انگ رکھو اپنی مسجدوں سے اپنے بچوں کو یہاں تک کہ فرمایا کہ اپنی فروخت و خرید کو فسے تمام حدیث یہ کہ اپنی مسجدوں سے انگ رکھو اپنے بچوں کو اور جنموں کو اور اپنی خرید و فروخت کو اور اپنے جگروں کو اور اپنی آوازیں بلند کرنے کو اور سزاؤں کے قائم کرنے کو اور تلواریں منگی کرنے کو اور اپنی مسجدوں کے دروازوں پر طہارت کی جگہیں بناؤ اور جمعوں میں ان کو خوشبو کی دھونی دو۔ رواہ ابن ماجہ والطبرانی وابن عدی و فیہم اور اسانید ضعیف ہیں اور اولی استدلال بحديث عبد اللہ بن عمر بن العاص ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ مسجد میں خرید و فروخت کی جاوے اور اس میں گم شدہ جانور کی تلاشی پکاری جاوے اور اس میں شعر پڑھا جاوے اور جمعہ کے دن نماز سے پہلے طلق باندھ کر بیٹھنے کی عادت سے منع فرمایا۔ رواہ الاربعہ و احمد۔ اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ تم جس کو دیکھو کہ مسجد میں خرید و فروخت کرتا ہے تو کہو کہ اللہ تعالیٰ تیری تجارت میں لطف نہ دے اور جس کو دیکھو کہ مسجد میں اپنی گم شدہ جانور کا پتہ ڈھونڈتا ہے تو کہو کہ اللہ تعالیٰ پھر تجھے واپس نہ دے۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن حبان۔ مع۔

قال ولا یتکلم الا بخیر۔ اور فرمایا کہ معتکف کلام نہ کرے مگر نیک بات کے ساتھ۔ فسے کہوں قولہ تعالیٰ قل لعبادی بقول الی ہی احسن الایہ۔ جب کہ بمقتضائے آیت ہر حال میں وہر جگہ کلام نیک بولنا اچھا ہے تو معتکف کے واسطے مسجد میں بدرجہ اولیٰ یہی حکم ہے اور حدیث میں

آیا کہ من صمت نجی . جس نے خاموشی اختیار کی نجات پائی . تو معلوم ہوا کہ خاموش رہنا اور زبان کو باتوں سے روکنا افضل ہے . کمانی الجوسرہ . اور افضل الذکر لا الہ الا اللہ تو کلمہ طیب بولنا اس سے افضل پس بولے تو نیک بات ہو . ویکہ لہ الصمت . اور چپ رہنا مکروہ ہے . فسے یعنی جب کہ خاموشی کو خود ایک نذر مان لے . جسے کفارہ مجوس اپنی بنائی ہوئی شرع میں سمجھتے اور جسے بعض جہال خاموشی کا روزہ رکھتے ہیں . یہ تحریکاً مکروہ ہے . لان صوم الصمت لیس بقریۃ فی شریعتنا کیونکہ چپ کا روزہ ہماری شریعت میں کچھ قربت نہیں ہے . فسے کیونکہ شریعت الہیہ ایسی جہالت سے پاک ہے . لکنہ یتجانب ما یکون ماثماً . لیکن معتکف ایسے کلام سے انگ رہے جو گناہ ہو . فسے بلکہ گناہ کی جانب پہنچ جاوے لہذا جو افکار کہ عوام میں بدعت پھیلا دیں ان سے بھی ہر حال میں پرہیز واجب ہے . م . اور معتکف کو اختیار ہے کہ قرآن پڑھے . حدیث پڑھے و علم پڑھاوے اور امور الدین سکھے اور سنے . اور شافعی نے کہا کہ مضائقہ نہیں کہ مسجد میں قصص کہے کیونکہ قصص میں وعظ و نصیحت ہے . نوویؒ نے کہا کہ اس سے مراد احادیث مشہورہ و جہاد کے حالات اور زہد و تقویٰ کی روایات ایسی جن میں موضوع نہیں اور نہ ایسے کہ عوام کے عقول ان کو برداشت نہیں کرتے ہیں اور اس سے وہ قصص مراد نہیں جو تاریخ والوں نے سکھے یا ایسے قصص و حکایات نہیں جو مکار و عظ کرنے والے انبیاء و اولیاء پر سختی و بلا بیان کرتے ہیں . انتہی . میں کہتا ہوں کہ جو وعظ کرنے والے جھوٹی حدیثیں و قصے مسجدوں میں بیان کیا کرتے ہیں جن کی صحت نہیں ہے ان سے بھی بدرجہ اولیٰ ممانعت ہے . اور جوامع الفقہ میں ہے کہ مسجد میں اجرت پر تعلیم دینا یا قرآن باجرت سکھانا و سلائی کرنا مکروہ ہے اور کہا گیا کہ اگر درزی وہاں مسجد کی حفاظت کرتا ہو تو مضائقہ نہیں اور بغیر عذر مسجد میں راستہ نہ بناوے اور جو بات مسجد میں منع وہ مسجد کی چھت پر بھی منع ہے . مع . اگر خاموشی کی نذر کی تو کچھ نہیں لیکن اگر قسم کی نیت ہو تو کفارہ دے اور ابن عباس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شخص کے بارہ میں جس نے نذر کی تھی کہ وہ صوپ میں چپ کھڑا ہوگا اور سایہ نہیں لے گا روایت کی کہ آپ نے اس کو حکم دیا کہ بیٹھے اور سایہ لے اور بات کرے . (رواہ البخاری) . اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے روایت کیا کہ بعد اہتمام کے یتیمی نہیں یعنی یتیمی کا حکم بعد بلوغ کے نہیں اور نہ کوئی دن خاموشی رات تک ہے . رواہ ابو داؤد . یعنی چپ روزہ کچھ نہیں ہے . م ف ع .

و یحرم علی المعتکف الوطی . اور معتکف پر وطی کرنا حرام ہے فسے . وطی بایں طور کہ رات کو روزہ افطار کے بعد مسجد سے نکل کر گھر میں وطی کی حاجت پوری کر کے نہا کر مسجد میں واپس آوے اور روایت ہے کہ ابتداء میں لوگ ایسا کیا کرتے تھے پس حرام ہو گیا . لقولہ تعالیٰ ولا تباشروہن وانتم عاکفون فی المساجد . اور مست مباشرت کرو عورتوں سے در حالیکہ تم مساجد میں معتکف ہو . فسے واضح ہو کہ وطی کی طرح وداعی بھی حرام ہے یعنی ایسی چیزیں جو وطی کی طرف داعی ہوتی ہیں لہذا فرمایا . وکذا اللس والقبلۃ . اور یوں ہی حرام ہے مس کرنا اور بوسہ لینا . فسے پس آیت میں اگر مباشرت سے نفوی معنی مراد ہیں یعنی بشرہ سے بشرہ ملانا تو ساس و بوسہ صریح منطوق حرام ہیں پس وطی بدرجہ اولیٰ حرام

ہے اور اگر مباشرت کنا یہ جماع ہے تو بھی سس و بوسہ کی حرمت ثابت ہے۔ لانہ من دواعیہ
فیجہم علیہ۔ کیونکہ سرفعل وطی کے دواعی سے ہے تو معتکف پر حرام ہوا ہے۔ اذہو محظورہ۔ اس
واسطے کہ وطی تو اعتکاف کا محظور ہے۔ فہے یعنی رکن نہیں تاکہ اسی تک محدود ہو بلکہ رکن اعتکاف
تو مسجد میں برابر ٹھہرنا پس وطی نہ کرنا اس کے ممنوعات سے ہوا تو وطی مع اپنی دواعی کے حرام ہے
کافی الاحرام۔ جیسے حالت احرام میں۔ فہے وطی مع دواعی کے حرام ہے۔ بخلاف الصوم۔ بخلاف صوم
کے۔ فہے کہ اس میں صرف وطی حرام ہے اور مساس و بوسہ حرام نہیں۔ لان الکف رکنہ لا محظور
کیونکہ وطی سے باز رہنا روزہ کا رکن ہے نہ محظور۔ فہے اور رکن اپنی حد تک رہتا ہے اور متعدی
نہیں ہوتا۔ فلم یبعد الی دواعیہ۔ تو دواعی تک متعدی نہ ہوا۔ فہے پس روزہ میں وطی حرام رہی
اور اس کے دواعی مانند مساس و بوسہ کے حرام نہ ہوئے۔ ہاں جب جوان آدمی پر یہ خوف ہو
کہ وہ مساس کرنے سے بے اختیار وطی کرنے تک پہنچے گا تو اس خوف سے ممانعت ہو جاتی ہے
اسی وجہ سے اگر معتکف نے دن میں بھوے سے کھایا پیا تو اعتکاف میں کچھ بھی مضر نہیں ہے
کیونکہ کھانے پینے کی ممانعت بوجہ صوم کے ہے نہ بوجہ اعتکاف کے (انہایہ)۔ ہاں اگر اعتکاف
واجب میں عمدتاً کھانے سے صوم نہ رہا تو اعتکاف کی شرط گم ہونے سے اعتکاف پورا نہ ہوگا۔
م۔ پھر نفس وطی میں اور اس کے دواعی میں ایک راہ سے فرق ہے جس کو بیان فرمایا۔ فان جامع
لیلہ او نهاراً۔ پھر اگر معتکف نے جماع کر لیا رات میں یا دن میں۔ عامداً او ناسیاً۔ خواہ عمدتاً
بھوے سے۔ بطل اعتکافہ۔ تو اس کا اعتکاف باطل ہو گیا۔ فہے خواہ انزال ہو یا نہ ہوا
لان اللیل محل الاعتکاف بخلاف الصوم۔ کیونکہ رات اعتکاف کا محل ہے بخلاف صوم کے۔
فہے حتی کہ بغیر اعتکاف کے اگر رمضان میں رات کو جماع کرے تو روزہ کے حق میں مضر نہیں۔ حلتہ
العاکفین مذکرۃ فلا یعذر بالسیان۔ اور اعتکاف والوں کی حالت خود یاد دلانے والی ہوتی ہے
تو بھولنے کا عذر قبول نہ ہوگا۔ فہے حتی کہ بھوے سے مفسد ہے بخلاف طاعت
صوم کے۔ اور امام شافعی نے کہا کہ صوم کے قیاس پر معتکف کا بھول کر جماع کرنا مفسد
نہیں ہے اور یہی قول ابن سماعہ نے امام ابو حنیفہ و اصحاب سے روایت کیا۔ مع۔ و لوجامع
فیما دون الفرج۔ اور اگر مباشرت کی ماسولے فرج میں فہے مانند ران و پیٹ وغیرہ کے
فانزال۔ پھر انزال ہو گیا۔ اذ قبل او لمس یا بوسہ لیا یا مساس۔ فانزل۔ پھر انزال ہو گیا۔
یبطال اعتکافہ۔ تو بعد انزال کے اعتکاف باطل ہوگا۔ لانہ فی معنی الجماع حتی یفسد بہ الصوم
کیونکہ اس طرح شہوت پوری کرنا جماع کے معنی میں ہے حتی کہ اس سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے
و لولم یبذل لا یفسد ان کان محرماً۔ اور اگر ان صورتوں میں انزال نہ ہوا تو اعتکاف فاسد نہ ہو
گا اگرچہ ایسا کرنا حرام ہے۔ فہے ہی قول امام احمد و مزیٰ رکا ہے۔ لانہ لیس فی معنی الجماع
کیونکہ یہ جماع کے معنی میں نہیں۔ فہے جیسے جماع کی صورت نہیں۔ وھو المفسد۔ اور جماع ہی
مفسد ہے۔ فہے خواہ صورت و معنی دونوں ہوں یا نقطہ معنی ہوں۔ اور یہاں کوئی نہیں۔ ولہذا

لا یفسد بہ الصوم۔ اور اسی وجہ سے اس فعل کے صوم باطل نہیں ہوتا۔ منسے کیونکہ صورت جماع تو فرج یا مقعد میں دخول ہے اور یہ نہیں تو معنی جماع انزال بشہوت مباشرت سے اور یہاں انزال نہیں ہوا۔ م۔ اگر معتکف نے کسی عورت کی صورت میں تصور کیا حتیٰ کہ انزال ہو گیا یا کسی عورت کی فرج وغیرہ میں نظر کی اور انزال ہوا تو مفسد نہیں۔ التبیین۔ جسے احتلام ہوا تو مفسد نہیں۔ الفتح۔ پھر اگر مسجد میں غسل کر سکے اس طرح کہ مسجد متکوت نہ ہو تو مضائشہ نہیں ورنہ نکل کر بعد غسل کے مسجد میں واپس جاوے۔ اگر مسجد میں وضو کرنا چاہا تو اسی تفصیل سے حکم ہے۔ (البدائع)۔

واضح ہو کہ اگر اغما یا جنون طاری ہوا تو نفس اغما و جنون بلا خلاف مفسد اعتکاف نہیں پھر اگر ایک روز سے زیادہ رہا حتیٰ کہ دوسرا روز آخر ہوا تو اعتکاف فاسد ہوا پھر جب اچھا ہوا تو نئے سرے اعتکاف کرے اور اگر جنون دراز ہوا تو افاقہ کے بعد اس پر قضاء واجب ہے۔ (البدائع)۔ یعنی اعتکاف واجب کو قضاء کرے اور اغما و دراز میں بھی یہی حکم ہے لیکن عادت میں اغما و دراز نہیں ہوتا۔ م۔ اگر معتوہ ہو گیا پھر کئی سال بعد افاقہ ہوا تو قضاء واجب ہے قاضی خاں۔ گالی گلوچ و جھگڑا کرنے سے اعتکاف فاسد نہیں ہوتا۔ (الخلاصہ)۔ محظورات میں اصل یہ کہ جو چیز خود اعتکاف کی جہت سے ممنوع ہے نہ بوجہ صوم کے تو اس میں عہد یا سہواً یکساں ہیں خواہ دن ہو یا رات ہو جیسے جماع مسجد سے باہر ہوتا اور جو ممنوع بوجہ صوم ہے جیسے کھانا پینا وغیرہ تو اس میں عہد و سہو اور رات و دن میں فرق ہوگا۔ (البدائع)۔ معتکف لباس پہنے۔ خوشبو لگاوے دوسری تیل ڈالے۔ (الخلاصہ)۔ اور اگر رات میں اس نے نشہ پیا جس سے یہ ہوش ہوا تو اعتکاف باطل نہ ہوا کیونکہ یہ دن میں حرام ہے نہ محظور اعتکاف۔ جسے اس نے غیر کا مال کھایا تو حرام ہے مگر اعتکاف باطل نہ ہوا۔ (قاضی خاں)۔ واجب اعتکاف جب فاسد ہوا تو اس کی قضاء واجب ہے پس اگر کسی معین مہینہ کا اعتکاف نذر ہو پس ایک روز افطار کیا تو اسی دن کو قضاء کرے اور اگر مہینہ غیر معین ہو تو اس پر نئے سرے شروع کرنا واجب ہے خواہ عہداً بغیر غذر فاسد کیا ہو جسے نکلتا و دن میں کھانا و جماع کرنا خواہ بعد ہو جسے سخت بیماری لاحق ہوئی کہ نکلنے پر مجبور ہوا اور خواہ بے اختیار ہو جسے حیض نفاس و جنون و اغما و طویل۔ مف۔ واضح ہو کہ جب اپنے اوپر اعتکاف واجب کرنا چاہے تو خالی دل سے نیت کافی نہیں بلکہ زبان سے کہنا واجب ہے جیسا کہ شمس الاثر نے ذکر کیا۔ (الخلاصہ)۔ والنہایہ۔ اور یہاں دو اصل ہیں اول یہ کہ۔ من اوجب علی نفسه اعتکاف ایام لزمہ اعتکافہا بلایا لہا۔ جس شخص نے اپنے اوپر چند روز کا اعتکاف لازم کیا تو اس پر ان ایام کا مسح ان کی راتوں کے اعتکاف لازم ہے۔ منسے مثلاً کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر اس جمعہ سے آئندہ جمعہ تک یا ایک مہینہ یا دس روز کا اعتکاف واجب ہے۔ مف۔ اور یوں ہی راتوں کے ذکر سے ان کے دن لازم ہیں مثلاً تین رات یا زیادہ۔ (الکافی والبدائع)۔ لان ذکر الایام علی سبیل الجمع یتبادل ما بازائھا من الیالی۔ کیونکہ ایام کو بطریق جمع ذکر کرنا اپنے مقابل کی راتوں کو شامل ہوتا ہے۔ يقال ما رايتک منذ ایام۔ بولتے ہیں کہ میں نے تجھے چند ایام سے نہیں دیکھا

والمراد بلیالیہا۔ اور مراد یہ ہوتی ہے کہ ان ایام مع ان کی راتوں کے نہیں دیکھا۔ جسے چنانچہ قصہ زکریا علیہ السلام میں فرمایا۔ ایتك ان لا تکلم الناس ثلثة ایام۔ یعنی حمل فرزند کی نشانی یہ کہ تو تین دن لوگوں سے کلام نہ کرے۔ مراد تین دن مع راتوں کے چنانچہ دوسری سورہ میں اسی قصہ میں فرمایا ثلث لیل سویا۔ یعنی ٹھیک تین رات برابر کلام نہ کرے۔ یعنی تین راتیں مع دنوں کے۔ منفع۔ پس اگر تین دن یا دو دن کی یا تین رات یا دو رات کی نذر کی تو دنوں کے ساتھ ان کی راتیں یا راتوں کے ساتھ ان کے دن داخل نذر ہوں گے۔ (البدائع)۔ وکانت متتابعة وان لم یشتطرت التتابع۔ اور یہ ایام مع راتوں کے پے درپے لازم ہوں گے اگرچہ اس نے پے درپے کی شرط نہ کی ہو جسے یہی قول ماک و احمد کا ہے۔ مع۔ لان مبني الاعتکاف علی التتابع لان الاوقات کلها قائلہ لہ۔ کیونکہ بنائے اعتکاف تو پے درپے پر ہے اس واسطے کہ جملہ اوقات قابل اعتکاف ہیں۔ جسے دن ہوں یا رات ہوں۔ بخلاف الصوم۔ بر خلاف صوم۔ جسے کہ اس میں چند ایام کے روزے۔ پے درپے ہونا ضرور نہیں۔ لان مبنیہ علی التفرق لان الیاتی غیر قابلہ للصوم فتجب علی التفرق حتی نیص علی التتابع۔ کیونکہ بنائے صوم تو الگ الگ پر ہے کیونکہ راتیں قابل صوم نہیں ہیں تو متفرق روزے لازم ہوں گے یہاں تک کہ وہ پے درپے ہونے پر تصریح کر دی۔ جسے تو البتہ پے درپے لازم ہوں گے اور یہ سب نذر اعتکاف کا حکم اس وقت کہ اس نے ایام یا لیلیٰ کی نذر اعتکاف کی اور اس کی نیت میں کچھ نہیں ہے۔ (البدائع)۔ وان نوى الايام خاصة۔ اور اگر اس نے ایام کی نذر میں فقط دنوں کی نیت کی۔ جسے راتوں کی نیت نہیں کی۔ صحت نیتہ لانه نوى المحیطة۔ تو اس کی نیت صحیح ہے کیونکہ اس نے حقیقت قصد کیا۔ جسے اور ایام کی حقیقت یہی کہ طلوع سے غروب آفتاب تک ہے۔ اور اگر اس نے راتوں کی نذر میں فقط راتوں کی نیت کی تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے (البدائع) کیونکہ صوم شرط ہے اور جب دن کی نذر ہی نہ کی تو اعتکاف ہی نہ ہوا بر خلاف اس کے اگر رات و دن کی نذر ہو مگر بغیر روزہ کے شرط کی تو نذر لازم اور روزہ واجب ہے۔ م۔ پھر یہ اس وقت کہ کمتر دو دن یا دو رات کی نذر ہو اور اگر اس نے ایک یوم کی نذر کی تو اس میں رات داخل نہ ہوگی۔ (الفتح) پھر اگر ایک ماہ معین یا غیر معین کی نذر ہو تو پے درپے رات و دن کا اعتکاف لازم ہے۔ (الغیرہ)

اصل دوم یہ کہ جب نذر میں دن مع رات لازم ہوا تو پے درپے لازم ہے اور جب رات داخل نہ ہو تو متفرق جائز ہے جب کہ متوالی نیت نہ ہو۔ (البدائع)۔ اور جب رات و دن لازم ہوئے تو اعتکاف کی ابتداء منقطع رات سے ہوگی کیونکہ اصل یہ ہے کہ ہر رات اپنے بعد کے دن کے تابع ہے۔ (الکافی)۔ مگر شب عرفہ و نحر کمانی الحج۔ و۔ پس اگر کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر واجب ہے کہ دو روز اعتکاف کروں تو غروب آفتاب سے پہلے مسجد میں داخل ہوا اور یہی رات مع بعد کے دن کے اور دوسری رات مع بعد کے دن کے غروب تک اعتکاف کرے اور یہی طریقہ ایام کثیرہ میں ہے۔ (قاضیخان)۔ ومن ادب اعتکاف یومین یلینامہ بلیالیہما۔ اور جس شخص نے اپنے اوپر دو روز کا اعتکاف لازم کیا (اور کچھ نیت ہے) تو اس

پر دو دن مع اپنی راتوں کے لازم ہیں۔ فسے حتیٰ کہ اول رات مع دن پھر رات مع دن کے متوالی اعتکاف کرے جیسا کہ قاضیخان سے مذکور ہوا۔ اور یہی تینوں ائمہ حنفیہ سے ظاہر الروایۃ ہے وقال ابو یوسف لا تدخل اللیۃ الاولیٰ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ پہلی رات داخل نہ ہوگی فسے یہ قول ابو یوسف کا نوادر میں ہے ورنہ جامع کبیر وغیرہ میں ظاہر الروایۃ مذکور ہے پس نوادر کے موافق اول روز و درمیانی رات واس کے بعد دن لازم ہیں۔ لان المثنیٰ غیر الجمع۔ کیونکہ تثنیہ توجیع کے علاوہ ہے۔ فسے اور جمع کی صورت میں دنوں کے ساتھ راتیں مراوتھیں اور تثنیہ میں نہ ہوں گی۔ و فی المتوسطۃ ضرورۃ الاتصال۔ اور دونوں دن کے درمیانی رات داخل ہونے میں اتصال کی وجہ سے ضرورت ہے۔ فسے اس لیے درمیانی داخل ہوئی اور ابتدائی رات بلا ضرورت داخل نہ ہوگی۔ وجہ الظاہر ان فی المثنیٰ معنی الجمع۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ تثنیہ میں جمع کے معنی ہیں۔ فسے کیونکہ منفرد کے ساتھ دوسرے کا اجتماع ہونا تثنیہ میں بھی موجود ہے۔ فلیحق بہ احتیاطاً لاس العبادۃ والشفاعہ اعلم۔ تو تثنیہ بھی جمع کے حکم میں لاحق کیا جائے گا تاکہ عبادت کے کام میں احتیاط پر عمل ہو۔ فسے پس دونوں راتیں اعتکاف کر لینے میں بلاشبہ نذر ادا ہو گئی۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔

فروع | اگر یوم العید کے اعتکاف کی نذر کی تو دوسرے وقت میں قضاء کرے اور اگر اس کے ساتھ قسم کی نیت ہو تو کفارہ قسم بھی دے اور اگر اس نے عید ہی کے روز اعتکاف کیا یعنی مع صوم کے تو ادا ہو گیا مگر وہ گنہگار ہوا۔ (الخادم) اور اگر اس نے بغیر نذر کے اعتکاف کیا پھر مسجد سے نکل گیا تو اس پر کچھ نہیں۔ (الظہیریہ)۔ اگر گزرے مہینہ کے اعتکاف کی نذر کی تو صحیح نہیں ہے۔ اور اگر دن یا مہینہ معین کی نذر کی پھر اس سے پہلے ادا کیا یا مسجد الحرام میں اعتکاف کی نذر کی پھر دوسری جگہ اعتکاف کر دیا تو جائز ہے۔ (البحر)۔ اگر مہینہ کے اعتکاف کی نذر کی پھر مر گیا تو ہر روز کے عوض نصف صاع گیہوں یا ایک صاع چھوہارے طعام فدیہ دے بشرطیکہ اس نے مرتے وقت وصیت کی۔ (اسراجیہ)۔ اور وصیت کرنا اس پر واجب ہے۔ (البدائع)۔ اور اگر بغیر وصیت کے وارثوں نے اجازت دی تو جائز ہے اور اگر مریض نے نذر کی پھر ایک روز بھی اچھا ہوا تو تمام ماہ کی وصیت لازم ہے ورنہ نہیں۔ (اسراجیہ)۔ جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہوا اور بعد رمضان کے اس کو روزے واجب ہونا معلوم ہوا تو اس پر قضا نہیں اور جو درمیان میں جاتا تو ظاہراً بمنزلہ مجنون کے حکم ہے۔ (الزاہدی)۔ اور جو دارالاسلام میں مسلمان ہوا اس پر گزشتہ کی قضا دے جانے یا نہ جانے۔ (قاضیخان)۔ یعنی بعد اسلام کے جو رمضان گزرا ہو۔ م۔

شیخ ابوبکر الرازی الجصاص نے کہا کہ طفل جب سے روزے کو برداشت کر سکے اس کو رکھنے کا حکم دیا جاوے اور یہی اصح ہے بشرطیکہ اس کے بدن کو ضرر نہ ہو پھر اگر اس نے روزہ نہ رکھا تو اس پر قضا نہیں ہے اور دس برس کا بچہ روزے کے لیے مارا جاوے اور صحیح یہ کہ روزہ مثل نماز کے ہے۔ (الزاہدی۔ مغلی ہذا)۔ سات برس والے کو حکم کریں اور دس برس والے کو ماریں۔ قال المترجم۔

اور ہمارے دیار میں اس عمر کا بچہ غالباً بغیر مضرت جسمی اس کو برداشت نہیں کر سکتا لہذا عمل بقول امام جصاص ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ دن کے درمیان میں طفل بالغ ہوا و کافر مسلمان ہوا و مجنون کو فاقہ ہوا و حائضہ پاک ہوئی اور مسافر وطن آیا اور صوم نہیں ہو سکتا اور جس نے عمداً افطار کر ڈالا اور جس نے یوم الشک میں بعد افطار کے جانا کہ یوم رمضان ہے اور جس نے بعد طلوع فجر کے سحری کھائی یا قبل غروب کے افطار کیا اور جس نے خطا سے یا زبردستی افطار کیا ہے یہ لوگ روزہ داروں کے ساتھ مشابہت کر کے باقی دن کچھ نہ کھائیں۔ (البدائع والخلاص) اور صحیح یہ کہ ایسا کرنا واجب ہے۔ (الفتح) میں کہتا ہوں کہ اس کی بھی تصحیح ہوئی کہ واجب نہیں بلکہ مستحب ہے اور دلیل سے قول اول از حج ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔ اور اجماع ہے کہ حائضہ و نفاس والے مسافر و مریض پر روزہ داروں کی مشابہت واجب نہیں ہے۔ (الخلاصہ)۔ پھر مریض و مسافر تو طوائف کھادیں اور حائضہ میں دو روایتیں ہیں ایک میں خطیہ کھادیں۔ (السراج)۔ طلوع فجر کے بعد صوم قضاء کی نیت کی حتیٰ کہ صحیح نہ ہوئی تو کیا نقل صحیح ہے۔ امام نسفی نے کہا کہ ہاں حتیٰ کہ افطار کرے تو اس پر قضاء واجب ہے۔ (الخلاصہ)۔ واضح ہو کہ واجب روزے ۳ اقسام ہیں از انجملہ ۱۔ پے درپے واجب ہیں۔ ۱۔ رمضان۔ ۲۔ کفارہ قتل۔ ۳۔ کفارہ ظہار بنم۔ کفارہ قسم۔ ۵۔ کفارہ افطار رمضان عمداً۔ ۶۔ نذر معین۔ ۷۔ قسم معین۔ اور چھ قسم میں پے درپے واجب نہیں ہے۔ ۱۔ قضائے رمضان۔ ۲۔ حج تمتع کے روزے۔ ۳۔ احرام میں سر منڈانے کے روزے۔ ۴۔ حرم کا شکار کرنے کے جرم میں روزے۔ ۵۔ مطلق نذر۔ ۶۔ غیر معین قسم مثلاً واللہ میں ایک ماہ روزہ رکھوں گا۔ (البحر)۔ ابو حنیفہ و صاحبین سے مروی ہے کہ لیلۃ القدر رمضان میں ہوتی ہے کتنی کہ اسی پر عتق کا مسئلہ متفرع ہے جو کافی وغیرہ میں مذکور ہے اور وہ صریح نص ہے کہ خارج رمضان نہیں ہوتی اور شیخ ابن کثیر نے تفسیر میں احادیث صحیحہ روایت کیں کہ اسی رات میں رزق موت و زندگی وغیرہ کے احکام سال بھر کے فرشتوں میں تقسیم ہوتے ہیں اور اس سے ثبوت ہوا کہ جو لوگ چودہ تاریخ شعبان کو شب رات جزم کرتے ہیں خلاف تحقیق ہے۔ ہاں اس رات کو عبادت میں بطریق معروف سنت مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ اکثر عوام جو اس طرح نذر کرتے ہیں کہ کسی بزرگ کے مزار پر جا کر کہتے ہیں کہ اگر یہ میری منت پوری ہو تو میں آپ کا چڑھاؤا چڑھاؤں و مانند اس کے تو یہ بالاجماع باطل ہے۔ ہاں اگر کہے کہ الہی میں نے تیرے واسطے نذر کیا کہ اگر میری یہ سنت پوری کر دے تو میں اس تیرے صالح بندہ کے ہاں فقراء کو طعام وغیرہ دوں یا مسجد کے واسطے بوریا خریدوں یا تیل و مانند اس کے یا نقد پس یہ نذر لازم ہے اور نذر اللہ تعالیٰ کے واسطے ہوئی اور بزرگ بندہ صالح کا ذکر فقط اس واسطے ہوا کہ مال نذر یہاں اس کے مستحقین کو صرف کرے گا لیکن مصرف اس کا اس مقام پر کوئی عالم یا شیخ نہ ہو گا مگر آئندہ فقیر ہو اور وہ فقر کے واسطے ہے اس سے معلوم ہوا کہ یہ جو درم وغیرہ کے مزارات اولیاء پر ان کی جناب میں تقرب کے لیے لے جاتے ہیں بالاجماع حرام ہے جب تک کہ یہ قصد نہ ہو کہ وہاں زندہ فقراء پر صرف کریں اور اس میں کچھ اختلاف نہیں حالانکہ لوگ اس حرام میں بکثرت مبتلا ہیں۔ (البحر والنہر)۔ واضح ہو کہ اگر مزار کے فقراء پر صرف کی نذر کی پھر اس کو کسی دوسرے مقام کے فقراء کو دے دیا تو کافی ہے۔ (کما صرح فی الاصول والفروع م) مسجد میں کھانا پینا سونا مطلقاً مباح ہے خواہ مسافر ہو یا غیر ہو۔ (المجتبیٰ وابن کمال۔ و)۔ یہی صحیح ہے پس قول کراہت تحریمی ضعیف ہے۔ م۔

کتاب الحج

(یہ کتاب حج کے بیان میں ہے)

شیخ محقق ابن الہمام نے کتاب الحج کی شرح میں جو نفیس طریقہ اختیار کیا اسی کی تلخیص یہ ہے کہ نماز و زکوٰۃ و صوم چونکہ جلد مکرر ہوتے ہیں تو ان کی حاجت زیادہ تھی اور حج تمام عمر میں ایک مرتبہ لہذا اس کو موخر کیا اور اس کی فرضیت کے شروط بھی بہت ہیں تو فرضیت کمتر ہوگی لہذا اظہر و اکثر کو مقدم اور حج کو موخر کیا پھر میں تبرکاً حدیث طاہر رضی اللہ عنہ سے جو اس باب میں اصل کبیر ہے شروع کرتا ہوں جس کو امام مسلم نے صحیح میں اور ابو داؤد و نسائی و ابن ابی شیبہ و بزار و دارمی و غیرہم نے محمد بن علی بن الحسین رضی اللہ عنہم سے روایت کیا کہ ہم جابر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں گئے جابر رضی اللہ عنہ نے مجھے فرمایا کہ مر جاؤ میرے برادر زادہ جو مجھے خواہش ہو مجھ سے دریافت کراتے ہیں نماز کا وقت آیا تو ایک چھوٹے کپڑے کو پیٹے نماز کو کھڑے ہو گئے جو کہ بوجہ چھوٹے ہونے کے سامنے ٹک پڑتی جب اس کو کندھوں پر لیتے تھے طالعہ آپ کی چادر ایک طرف مستجب پر رکھی تھی پس ہم کو اسی کپڑے میں نماز پڑھائی پھر میں نے عرض کیا کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حج سے آگاہ فرمائیے پس آپ نے اپنے ہاتھ کی طرف اشارہ کر کے نو انگلیاں نہ کیں اور کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نو برس ٹھہرے کہ حج نہیں کیا پھر دسویں سال ہجرت میں لوگوں میں اعلان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حج کو جانے والے ہیں پس مدینہ میں بکثرت لوگ آگئے ہر شخص یہی خواہش رکھتا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء کرے اور آپ کی طرح عمل کرے پس ہم آپ کے ساتھ نکلے یہاں تک ذوالحلیفہ پر آئے تو وہاں اسماء بنت عمیس نے محمد بن ابی بکر کو جناب اسماء بنت عمیس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کہا بھیجا کہ میں کیا کروں پس فرمایا کہ تو غسل کر لے اور کپڑے سے لنگوٹ کر کے احرام باندھ لے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں نماز پڑھی (یعنی دو رکعت احرام) پھر ناقہ قصواء پر سوار ہوئے حتیٰ کہ جب آپ کا ناقہ بیداء بہر ٹھیک آیا تو میں نے اپنی نگاہ کی حد تک آپ کے سامنے سوار و پیادے دیکھے اور یوں ہی آپ کے دائیں و بائیں دیکھے جہاں تک میری نگاہ کام کرتی تھی برابر سوار و پیدل نظر آتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان میں تھے اور آپ پر قرآن نازل ہوتا اور آپ اس کی تاویل جانتے تھے اور جو کام آپ نے کیا ہم نے اس پر عمل کیا پس آپ نے بلند آواز سے توحید کی۔ **لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ لا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ ان الحمد والنعمة لك والملك لك لا شريك لك**۔ اور لوگوں نے آپ کی اس تبلیہ کے ساتھ تبلیہ کہا پس آپ نے لوگوں پر اس میں سے کچھ انکار نہ کیا اور زیادہ نہ کیا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا تبلیہ لازم کر لیا۔ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم تو حج ہی کی نیت رکھتے

تھے اور ہم عمرہ جانتے نہیں تھے یہاں تک کہ ہم بیت اللہ پہنچے پس آپ نے رکن کا استلام یعنی حجر اسود کا بوسہ دیا۔ پس تین بار رمل کیا اور چار بار چلے پھر مقام ابراہیم کو نکل آئے پس یہ آیت پڑھی وا تخذوا من مقام ابراہیم مصلی۔ پس مقام کو اپنے و بیت کے درمیان کر لیا سو میرے باپ کہا کرتے اور مجھے تو یہی علم ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے کہ قرأت میں قل ہو اللہ احد و قل یا ایہا الکافرون پڑھا پھر رکن کی طرف لوٹ کر اس کو بوسہ دیا پھر دروازہ سے صفا کی طرف نکلے پھر جب صفا سے نزدیک ہوئے تو پڑھا۔ ان الصفا والمروة من شعائر اللہ فمن آلاہ۔ شروع کرو تم لوگ جس سے اللہ تعالیٰ نے شروع کیا پس آپ نے صفا سے شروع کیا پس اس پر چڑھے یہاں تک کہ بیت کو دیکھا پس قبلہ رخ ہو کر اللہ تعالیٰ کی توحید و تکبیر کہی اور کہا کہ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد دھو علی کل شئی قدیر لا الہ الا اللہ وحدہ انجنا وحدہ ونصر عبدہ دھنم الاحزاب وحدہ۔ پھر اس بیچ میں دعا کی۔ اس کے مثل تین مرتبہ کیا پھر مروہ کی طرف اترے حتیٰ کہ جب آپ کے قدم نطن الوادی میں ٹھیک جھے تو رمل کیا یہاں تک کہ جب مروہ پر چڑھے تو چال چلے یہاں تک کہ مروہ پر آئے پس مروہ پر ویسے کیا جو صفا پر کیا تھا۔ یہاں تک کہ جب آخر طواف مروہ پر ہوا (یعنی ساتواں) تو فرمایا کہ اگر مجھے پیسے کھلتا جو مجھے پیچھے ظاہر ہوا تو میں سوق ہدی نہیں کرتا اور اس کو عمرہ کر دیتا پس تم میں سے جس کے ساتھ اس کی ہدی نہ ہو وہ حلال ہو جاوے اور اس کو عمرہ کر دے۔ پس سرافہ بن جعشم نے کھڑے ہو کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا یہ ہمارے اسی سال کے لیے ہے یا ہمیشہ کے لیے ہے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی انگلیوں کو ایک کو دوسرے میں جل کی طرح کیا اور فرمایا کہ داخل ہوا عمرہ حج میں داخل ہوا عمرہ حج میں ہمیشہ کو ہمیشہ کو۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بدنے کے کمر آگئے پس علی رضی اللہ عنہ نے فاطمہ رضی اللہ عنہا کو ایسی صفت پر دیکھا جو حلال ہو جانے والوں کی ہے کہ فاطمہ نے رنگین کپڑے پہنے اور سرمہ لگایا ہے پس حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فاطمہ پر ایسا کرنے پر انکار کیا تو فاطمہ نے عرض کیا کہ میرے والد ماجد نے مجھے ایسا حکم دیا ہے پس حضرت علی رضی اللہ عنہ عراق کے ملک میں بیان کرتے کہ میں اس پر حشناک ہو کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں دریافت کو آیا جو فاطمہ نے خبر دی تھی اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں نے اس پر ایسا کرنے سے انکار کیا ہے تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ وہ سچی ہے وہ سچی ہے اور تو نے احرام حج کرتے وقت کیا کہا تھا میں نے عرض کیا کہ میں نے کہا کہ انہی میں اسی کے ساتھ تلبیہ کرتا ہوں جس کے ساتھ رمل اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابطال فرمایا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر میرے ساتھ تو ہدی ہے پس تو بھی حلال مست ہو۔ جابر رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ پھر ہدی جو علی رضی اللہ عنہ سے لائے اور جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ساتھ لائے سب ملا کر تلو ہو گئیں۔ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پھر

لہ یعنی احرام کینا دینے والے ۱۲ م۔

سب لوگ حلال ہو گئے اور انہوں نے بال کترائے سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور ایسے لوگوں کے جن کے ساتھ ہدی تھی۔ پھر جب یوم الترویہ (اکٹھویں تاریخ ذی الحجہ ۱۲ م) آیا تو سب منیٰ کی طرف متوجہ ہوئے اور حج کا احرام باندھا (جو حلال ہو گئے تھے) پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں ظہر و عصر و مغرب و عشاء و فجر پڑھی پھر تھوڑا ٹھہرے کہ آفتاب نکل آیا پس اپنے قبہ کا حکم دیا جو کلی کا بنایا جاتا تھا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہو گئے اور قریش کو کچھ شک نہیں تھا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مشعر الحرام کے پاس وقوف کریں گے جیسے زمانہ جاہلیت میں قریش کیا کرتے تھے لیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آگے بڑھ گئے یہاں تک کہ عرفہ میں آئے تو آپ نے پایا کہ آپ کے واسطے وہاں کلی کا قبہ کھڑا کیا گیا ہے پس آپ اس میں اترے یہاں تک کہ جب آفتاب ڈھل گیا تو ناقہ قصواء کا حکم دیا پس اس پر کجاوہ رکھا گیا پس آپ سوار ہو کر بطن الوادی میں آئے پس لوگوں کو خطبہ سنایا اور فرمایا کہ تمہارے خون و تمہارے مال تم پر اسی طرح حرام ہیں جیسے تمہاری اس دن کی حرمت تمہارے اس مہینہ میں تمہارے اس شہر میں ہے اور آگاہ ہو جاؤ کہ ہر بات جو امر جاہلیت سے تھی وہ کل میرے ان دونوں قدموں کے نیچے پڑ گئی اور جاہلیت کے خون سب ساقط ہوئے اور پہلا جس کو میں اپنوں میں سے ساقط کرتا ہوں وہ ربیعہ بن الحارث کے فرزند کا ہے۔ یہ لڑکا بنو سعد میں دودھ پلانے کے واسطے تھا سو اس کو ہذیل نے قتل کیا تھا۔ اور جاہلیت کے سود سب ساقط ہیں اور پہلا سود جس کو میں ساقط کرتا ہوں عباس بن عبد المطلب کا سود ہے کہ وہ سب ساقط ہے پھر تم لوگ عورتوں کے بارہ میں اللہ تعالیٰ سے تقویٰ رکھو کہ تم نے ان کو اللہ تعالیٰ کی امانت کے ساتھ لیا اور ان کے فروج کو اللہ تعالیٰ کے کلمہ کے ساتھ حلال کر لیا ہے اور تمہارا حق عورتوں پر ہے کہ تمہارا فرش وہ کسی ایسے شخص سے نہ روندلوں جس کو تم مکروہ رکھو پھر اگر عورتیں ایسا کریں تو تم ان کو مارو ایسی مار کہ زخم نہ کھول دے اور تم پر عورتوں کے واسطے ان کا رزق و لباس بطور معروف ہے اور میں نے تم میں ایسی چیز چھوڑی کہ ہرگز اس کے بعد گراہ نہ ہو گے بشرطیکہ تم اس کو مضبوط پکڑو وہ کتاب اللہ تعالیٰ ہے اور تم لوگ مجھ سے پوچھے جاؤ گے تو بھلا تم کیا جواب دو گے لوگوں نے کہا کہ ہم گواہی دیں گے آپ نے حکم بنیایا اور رسالت ادا کی اور نیک خواہی فرمائی۔ پس آپ نے آسمان کی طرف اپنی کلمہ کی انگلی اٹھا کر لوگوں کی طرف جھونکا دیتے ہوئے فرمایا کہ اللہم! شہد تین مرتبہ یعنی اے میرے الہی تو میرا شاید ہونا قبول فرما۔ پھر اذن دی گئی پھر اقامت کہی گئی تو آپ نے ظہر پڑھائی پھر اقامت کہی گئی تو آپ نے عصر پڑھائی۔ اور دونوں کے درمیان کچھ نماز نہیں پڑھی پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوئے اور موقف میں آئے تو بطن ناقہ قصواء کو جانب صحرات (پنچھرن ۱۲) کیا اور جبل الشاہ کو رد برو کیا اور قبہ کی طرف متوجہ کھڑے ہوئے پس برابر کھڑے رہے یہاں تک کہ آفتاب غروب ہو گیا اور تھوڑی زروئی جاتی رہی جب آفتاب کا گردا ڈوب گیا تو اسامہؓ کو اپنے پیچھے سوار کر لیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہوئے اور قصواء کی باگ سخت کر لی حتیٰ کہ اس کا

سر کچھوہ کے موک سے لگتا تھا اور واپس ہاتھ سے اشارہ فرماتے کہ اے لگو آہستگی آہستگی۔ جب کسی پہاڑی پر آتے تو باگ کچھ ڈھیل کر دیتے حتیٰ کہ اس پر چڑھ جاوے پھر مزدلفہ میں آئے اور وہاں ایک اذان دو اقامت سے مغرب و عشاء پر بھی اور دونوں کے بیچ میں کچھ نفل نہیں پڑھی پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لیٹ رہے یہاں تک کہ فجر طلوع ہو گئی۔ پھر نماز فجر پڑھی ایک اذان و اقامت سے جب صبح کھل گئی۔ پھر قصود پر سوار ہوئے یہاں تک کہ مشعر الحرام میں آئے۔ پس قبلہ رخ متوجہ ہوئے اور دعا و تکبیر و تہلیل و توحید الہی بیان کی اور برابر کھڑے رہے یہاں تک کہ خوب اسفار ہو گیا پھر طلوع آفتاب سے پہلے روانہ ہوئے اور وریف میں فصل میں العباس کو سوار کر لیا اور فضل بن عباس ایک مرد اچھے بالوں والا خوبصورت تھا پھر جب حضرت صلعم روانہ ہوئے تو عورتوں کے ہودج گذرنا شروع ہوئے اور فضل رضی اللہ عنہ نے ان کو گھورنا شروع کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا دست مبارک فضل کے چہرہ پر کر لیا پس فضل رضی اللہ عنہ نے منہ پھیر کر دوسری طرف سے دیکھنا شروع کیا پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا ہاتھ دوسری طرف کو فضل رضی اللہ عنہ کے چہرہ پر پھیرا تو فضل رضی اللہ عنہ نے پھر اپنا منہ دوسری طرف پھیر کر دیکھنا شروع کیا یہاں تک کہ آپ بطن پھر پر آئے پس وہاں نیمحوری حرکت دی پھر وہ درمیانی راستہ اختیار کیا جو جبرہ سکیری کو نکلا ہے یہاں تک کہ اس جبرہ کے پاس آئے جو درخت کے پاس ہے پس اس پر سات کنکریاں ماریں ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہی کنکریاں مثل حصی الخذف (خروش کو مارنے کی ۱۲) تمھیں ان کو بطن الوادی سے مارا پھر مسخر کی طرف پھرے پس ۶۳ بدنہ اپنے دست مبارک سے ذبح فرمائے پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیے کہ انھوں نے باقی ذبح کئے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے ہدی میں شریک کر لیا پھر حکم دیا کہ بدنہ میں سے ایک ٹکڑا لے کر ایک ہانڈی میں ڈال کر پکایا گیا پس دونوں نے ان کے گوشت کے کھایا اور دونوں نے شور باپیا۔ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوئے اور بیت کی طرف چلے پس مکہ میں ظہر پڑھی پھر بنو عبدالمطلب پاس آئے اور یہ لوگ زمزم سے پانی بھر کر پلاتے تھے پس فرمایا کہ لے اولاد عبدالمطلب کھینچے بھرے جاؤ اگر یہ نہ ہوتا کہ لوگ تمھاری سقایت پر غلبہ کریں گے تو میں بھی تمھارے ساتھ بھرتا پھر بنو عبدالمطلب نے آپ کو ایک ڈول دیا تو آپ نے اس میں سے پیا۔ م وغیرہ۔ دوسری روایت میں وارد ہے کہ میں نے اس مقام پر ذبح کیا حالانکہ نبی سب مسخر ہے پس تم اپنے ڈیروں میں قربانی کرو اور میں نے اس مقام پر وقوف کیا حالانکہ جمع کل موقف ہے۔ ابن حبان نے بعد روایت حدیث کے کہا کہ ۶۳ بدنہ بذات خود قربانی کرنے میں یکमत تھے کہ آپ کی عمر شریف اس وقت ۶۳ برس کی تھی تو ہر سلا کے واسطے ایک بدنہ خود قربانی کر دیا۔

واضح ہو کہ حج کے واسطے مفہوم لغوی و شرعی و سبب و شروط و ارکان و واجبات و سنن و مستحبات ہیں۔ الحج لغت میں کسی عظیم کی طرف قصد کرنا۔ اور فقہ میں قصد کرنا بیت اللہ نہ اس کی زیارت کا ارکان میں سے ایک رکن ادا کرنے کے واسطے۔ لیکن ظاہر یہ ہے کہ حج عبارت ہے افعال مخصوصہ طواف و وقوف سے اپنے وقت پر درحالیکہ احرام باندھے ہو سابقہ نیست حج کے ساتھ۔ شیخ محقق نے کہا کہ اولے رکن دین کہنے سے حج نکلا جاتا ہے اور کئی وجہ سے اعتراف کیا تو بہتر

اس کی تعریف دوم ہے۔ اور اس سے معلوم ہو گیا کہ حج کا رکن صرف وقوف عرفہ اور طواف خانہ کعبہ ہے۔ حج واجب ہونے کا سبب یہی بیت اللہ ہے واس کے واسطے شرائط ہیں۔ پھر واضح ہو کہ ترجم کے نزدیک محقق یہ کہ جو شخص ایمان لایا پس اس نے ارکان اسلام ظاہری و باطنی کا واجب ہونا تسلیم کر لیا پھر جہاں تک اس کو علم ہوتا جاوے اس پر ادا کرنا واجب ہوتا جائے گا بشرطیکہ وہ اواہ سے معذور نہ ہو چنانچہ نماز تو ہر شخص پر بلا عذر واجب ہے مگر آنکہ اس میں استطاعت ہی نہ ہو اور زکوٰۃ میں مال سبب ہے اور رہا حج تو اس میں بھی شرائط ہیں حتیٰ کہ مملوک پر واجب نہیں ہے پس اسلام تو مطلقاً اصل ہے اور باقی شرائط کی طرف اشارہ فرمایا۔ بقولہ۔ الحج واجب علی الاحرار البالغین العقلاء الاصحاء اذا قدروا علی الزاد والمأحیة فاضلا عن المسکن وما لا بد منه وعن نفقة عیالہ الی حین عودہ فکان الطريق آمنا۔ حج واجب ہے آزادوں یعنی مسلمانوں میں سے آزادوں بالغوں عاقلوں تندرستوں پر جب کہ قادر ہوں زاد اور رابطہ کے در حالیکہ یہ فاضل ہو مسکن و لا بدی ضرورت سے اور اپنے عیال کے نفقہ سے واپسی تک اور در حالیکہ راستہ امن کا ہو۔ وصفہ بالوجوب دھو فریضۃ محکمۃ ثبتت فرضیتها بالکتاب۔ مصنف نے اس کو وجوب سے وصف کیا یعنی کہا کہ حج واجب ہے حالانکہ حج فریضہ محکمہ ہے اس کی فرضیت قرآن سے ثابت ہوئی۔ دھو قولہ تعالیٰ ولله علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا۔ اور وہ قول اللہ تعالیٰ ولله علی الناس الایہ ہے۔ فے یعنی اللہ کے واسطے لوگوں پر فرض ہے بیت اللہ کا حج کرنا جو اس کی طرف راہ استطاعت پاوے۔ پس معلوم ہوا کہ مراد مصنف کی واجب سے لغوی واجب ہے جو کہ اصطلاحی فرض و واجب دونوں کو شامل ہے اور اصل اس کی فرضیت میں شرط استطاعت ہے۔ پھر استطاعت کی تفصیل یہی شروط ہیں۔

۱۔ اسلام ہے۔ حتیٰ کہ اگر حالت کفر میں مالدار ہو پھر بعد اسلام کے فقیر ہو گیا تو اس پر فرضیت نہیں ہوتی بخلاف اس کے اگر حالت اسلام میں مال وغیرہ سے استطاعت پائی اور حج نہ کیا حتیٰ کہ فقیر ہو گیا تو حج اس کے ذمہ قرضہ رہا۔ (الفقہ)۔ ولا یجب فی العمر الامرة واحدة۔ اور نہیں واجب ہوتا عمر میں مگر ایک مرتبہ۔ فے لیکن اگر اسلام میں حج ادا کیا پھر مرتد ہو گیا تو مٹ گیا پھر اگر مسلمان ہوا تو جب استطاعت پاوے اس پر حج کرنا فرض ہوگا۔ (انسراجیہ)۔ پس حالت اسلام میں تمام عمر ایک ہی مرتبہ فرض ہوتا ہے۔ لانه علیہ اسلام قیل له الحج فی کل عام ام مرة واحدة فقال لا بل مرة۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا تھا کہ حج ہر سال ہے یا ایک مرتبہ ہے تو فرمایا کہ نہیں بلکہ ایک ہی مرتبہ ہے۔ فے صحیح مسلم میں ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو خطبہ سنایا کہ اے لوگو اللہ تعالیٰ نے تم پر حج فرض کیا پس تم لوگ حج کرو یعنی اہل استطاعت ہو تو حج کرو پس ایک شخص نے کہا کہ یا رسول اللہ کیا ہر سال ہے تو آپ نے سکوت فرمایا حتیٰ کہ اس نے تین مرتبہ سوال کیا تب حضرت صلعم نے فرمایا کہ اگر میں کہتا کہ ہاں تو ہر سال واجب ہو جاتا اور پھر تم ہرگز اس کی استطاعت نہ پاتے پھر

فرمایا کہ جہاں تک میں نے تم کو چھوڑا تم مجھے چھوڑو کہ تم سے اگلی امتیں اسی میں ہلاک ہوتیں کہ انہوں نے بکثرت سوال کیے اور اپنے انبیاء پر اختلاف کیا پس جب میں تم کو کسی چیز کا حکم دوں تو جہاں تک تم سے ہو سکے اس کو ادا کرو اور جب کسی چیز سے تم کو منع کر دوں تو اس کو چھوڑ دو۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صیغہ امر ہے جو مکرر ہونے پر دلالت نہیں کرتا لیکن احتمال تھا کہ شاید مثل نماز و روزہ کے اسباب سے مکرر ہو تو حدیث سے اس کی نفی کر دے کہ وہ ایک ہی مرتبہ ہے۔ نماز و روزہ قطعاً۔ پس جو زیادہ کرے وہ نفل ہے۔ چنانچہ ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ الحج مرة فمن زاد فمقطع۔ یعنی حج ایک مرتبہ ہے پس جس نے زیادہ کیا تو اُس نے نیک کام کیا بطور نفل کے۔ (رواہ احمد والدارقطنی والحاکم وصحیح)۔ اور واضح ہو کہ نماز اور روزہ بھی صیغہ امر سے ایک بار ہے لیکن اس طرح کہ جب مثلاً نماز ظہر کا سبب یعنی وقت ظہر آیا تو ایک بار فرض چار رکعت ادا کرے پھر چونکہ سبب مکرر آتا ہے چنانچہ ہر روز وقت بعد زوال آفتاب ہوتا ہے یا ہر سال ماہ رمضان آتا ہے تو سبب مکرر ہونے سے وجوب مکرر ہو جاتا ہے اور حج میں وجوب مکرر نہ ہوگا۔ لان سبب البیت۔ کیونکہ حج کا سبب تو بیت اللہ ہے۔ جسے کہ اس کی زیارت و اسی کی طرف قصد تعلیم ہو۔ وانه لا یعتقد۔ اور میت کا تعدد نہیں ہوتا۔ فلا یکرا الوجوب۔ تو وجوب بھی مکرر نہ ہوگا۔ ثم هو واجب علی الفور۔ پھر واضح ہو کہ حج واجب ہے فی الفور۔ جسے یعنی بلا تاخیر اس وقت کہ جب بوجہ بڑھاپے یا مرض کی ہلاکت کا خوف ہو بالاجماع۔ (الجوہرہ)۔ اور اگر غالب گمان سے یقین ہو کر آئندہ سال تک سلامت رہے گا تو کیا دوسرے سال تک یا زیادہ تاخیر کی گنجائش ہے یا نہیں پس اس میں دو قول ہیں اول یہ کہ نہیں بلکہ فی الفور ادا کرنا واجب ہے۔ عند ابی یوسفؒ۔ یہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے۔ وعن ابی حنیفہ مایدل علیہ۔ اور ابو حنیفہؒ سے ایسی بات مروی ہے جو اسی پر دلالت کرتی ہے جسے کہ فی الفور واجب ہے۔ محیط میں کہا کہ ابو حنیفہؒ سے دو روایتوں میں سے اصح روایت یہی ہے یہی قول مالک و احمد ہے۔ مفع۔ اور یہی قول اصح ہے (المنزاتہ)۔ حتی کہ اگر اس نے تاخیر کی تو فاسق و اس کی گواہی مردود ہوگی۔ (التبیین)۔ یعنی جب کہ مثلاً ایک سال اس کو استطاعت ہوئی اور اس نے دوسرے سال تک تاخیر کی تو مغیرہ گناہ ہے پھر اگر اس نے دوسرے سال بھی تاخیر کی حتی کہ مغیرہ گناہ پر اصرار کیا تو اب کبیرہ ہو کر فاسق مردود و الشہادۃ ہو گیا۔ دفع۔ لیکن جب کبھی اس نے ادا کیا تو ادا ہو گا قضاء نہیں ہوگا اور بالاجماع اس پر ترک فرض کا گناہ نہیں رہے گا۔ (التبیین)۔ وعند محمد و الشافعی علی التراخی۔ اور امام محمد و شافعی کے نزدیک حج کا وجوب اداء بقراخی ہے۔ جسے حتی کہ تاخیر کرنے سے گناہ نہ ہوگا۔ لانه وظیفۃ العسر۔ کیونکہ حج تو عمر کا وظیفہ ہے۔ فکان العسر نیه کا وقت فی الصلوۃ۔ تو تمام عمر اس میں مانند وقت کے نماز میں ہو گئی۔ جسے چنانچہ جب ظہر کا وقت آیا تو فوراً ادا کرنا لازم نہیں بلکہ تاخیر جائز ہے یوں ہی حج میں جب کہ تمام عمر میں ایک بار ہے تو استطاعت سے واجب ہونے کے

بعد تاخیر کی گنجائش ہے۔ م۔ لیکن اگر وہ مر گیا اور ادا نہ کیا تو بالاجماع گنہگار ہوگا۔ (التبیین) وجہ الاول قول اول کی وجہ۔ فے یعنی فی الفور واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ انہ یخص بوقت خاص۔ حج مخصوص بوقت خاص ہے۔ فے یعنی ایام حج خاص ہیں کہ سال میں صرف ایک مرتبہ آتے ہیں۔ والموت فی سنة واحدة غیر نادر۔ اور ایک سال کی مدت میں موت ہونا کچھ نادر بات نہیں ہے۔ فیتضیق احتیاطاً۔ تو اس کا ادا کرنا احتیاطاً تنگی کے ساتھ کیا گیا فے کہ فی الفور بلا تاخیر ادا کرے۔ فے پس واصل تو تنگی نہیں مگر احتیاطاً تنگی ہے۔ ولہذا کان التعمیل افضل اور اسی احتیاطی جہت سے جلدی کرنا افضل ہوا۔ فے واجب نہیں ہوا۔ بخلاف وقت الصلوۃ لان الموت فی مثله نادر۔ بخلاف وقت نماز کے کیونکہ اتنی دیر میں موت آجانا نادر ہے۔ فے تو نماز میں تاخیر کی گنجائش کوئی خلاف احتیاط کام نہیں ہوا۔ م۔ تحقیق یہ کہ حج مطلقاً فرض ہے اور رہائی فی الفور ادا کرنا بدون تاخیر کے تو وہ واجب ہے۔ مف۔ اگر حج نہ کیا جہاں تک کہ مال تلف کر ڈالا تو اس کو گنجائش ہے کہ قرض لے کر حج کرے اس نیت سے کہ جب قدرت ہوگی ادا کرے گا اگرچہ بالفعل کوئی سامان ادا کرنے کا نہ ہو اور امید ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سے مواخذہ نہ فرماوے۔ ایسا ہی مشائخ نے کہا ہے۔ (الظہیر یہ د) پھر بعد اسلام کے شرط آزادی و بلوغ ہے۔ تو مملوک پر حج نہیں کیونکہ ملک نہیں ہے۔ (البحر) مملوک و طفل میں فرق آخر میں آتا ہے۔ وانا شرط الحسبۃ والبلوغ لقولہ علیہ السلام ایا عبد حج عشر حجج ثم اعتق فعلیہ حجة الاسلام وایا صبی حج عشر حجج ثم بلغ فعلیہ حجة الاسلام۔ اور آزادی و بلوغ کی شرط اسی واسطے لگائی کہ حدیث میں آیا کہ جس کسی غلام نے دس حج کئے پھر وہ آزاد کیا گیا تو اس پر اسلام کا حج فرض ہے اور جس کسی طفل نے حج کئے دس حج پھر وہ بالغ ہوا تو اس پر حج الاسلام فرض ہے۔ فے تو معلوم ہوا کہ حج فرض بعد آزادی و بلوغ کے ہے اور اس سے پہلے جس قدر حج ہو سب نفل ہوں گے۔ اور حدیث کو طاکم نے باسناد صحیح محمد بن المنہال کے طریق سے ابن عباس سے مرفوع کیا اور دوسرے راویوں نے ابن عباس کا قول رکھا تو یہ کچھ مضر نہیں کیونکہ ثقہ کا زیادہ کرنا مقبول ہے۔ اور اس کی تائید میں ابو داؤد نے محمد بن کعب القرظی سے مرسل روایت کی اور آزادی شرط ہونے پر اجماع ہے۔ مف۔ والعقل شرط لصحة التكليف۔ اور عقل ہونا صحت تکلیف کی شرط ہے فے یعنی ہر عبادت بشرط عقل لازم کی جاتی ہے پس مجنون پر حج فرض نہیں اور معتوہ میں اختلاف ہے۔ (البحر)۔ وکذا صحت الجوارح۔ اور یوں ہی جوارح کا تندرست ہونا۔ فے بھی شرط ہے۔ لان العجز مدنی لازم کیونکہ بدون صحت بدنی کے عاجزی لازم ہے۔ فے تو عاجز پر حج فرض نہ ہوگا ولہذا جس کے پاؤں رو گئے یا فالج مار گیا یا کنبے ہیں یا کٹ گئے اس پر حج فرض نہیں ہوا تو باوجود مال کے ان پر حج کرنا بھی واجب نہیں اور نہ مریض پر وصیت کرنا لازم اور یوں ہی ایسے بوڑھے پر جو راحلہ پر جم کر بیٹھ نہیں سکتا و مریض پر یہ بات واجب نہیں ہے۔ مف۔ اور یہی البوصیفہ کا ظاہر مذہب ہے اور یہی صاحبین سے ایک روایت نوادریں ہے۔ ف البحر۔ والاعی اذا

وجد من یكفیه مونة سفره۔ اور اندھے نے جب ایسے شخص کو پایا جو اس کے سفر کی مشقت کو کفایت کرے۔ فے یعنی سواری پر چڑھا دے اتارے اور حج کے افعال میں اس کا ہاتھ تھام کر ادا کرادے۔ ووجد زاد اور احلہ۔ اور اعمیٰ نے زاد و راحلہ بھی پایا۔ فے اگرچہ اس شخص کے خرچہ سمیت قدرت حاصل ہوئی۔ لا یجب علیہ الحج عند ابی حنیفہ و خلافاً لہما۔ تو ابو حنیفہ کے نزدیک ایسے اندھے پر حج واجب نہیں ہوا بخلاف صاحبین کے۔ فے یہ اختلاف اس اصل پر مبنی ہے کہ غیر کی قدرت سے جو استطاعت آدمی کو حاصل ہو وہ ابو حنیفہ کے نزدیک معتبر نہیں اور صاحبین کے نزدیک معتبر ہے۔ وقد مر فی کتاب الصلوۃ۔ اور اس کا بیان کتاب الصلوۃ میں گذرا۔ فے در باب تیمم و نفس اوائے نماز و توجہ قبلہ میں م۔ مختار قول صاحبین ہے (التخف والاسبیجانی)۔ اور اسی کو مطلق ابن الہمام نے قوی کہا ہے۔ (البحر داما المقعد نعن ابی حنیفہ انہ یجب لانہ مستطیع بذیرہ فاشبہ المستطیع بالراحلہ۔ رہا وہ شخص جس کے ہاتھ پاؤں رہ گئے ہیں تو حنیفہ سے روایت ہے (بروایت حسن) کہ اس پر حج واجب ہے کیونکہ وہ غیر کے ساتھ استطاعت رکھنے والا ہے تو راحلہ کے ساتھ استطاعت حاصل کرنے والے کے مشابہ ہو گیا۔ فے اور یہی امام شافعی واحد کا قول ہے۔ ع۔ یہ روایت حسن بن زیاد کے خلاف ظاہر المذہب ہے۔ م۔ جیسے صاحبین کا ظاہر مذہب وجوب ہے لیکن ان سے اس کے خلاف بھی روایت آئی چنانچہ کہا۔ وعن محمد انہ لا یجب۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ اپنا حج پر لازم نہیں۔ لانہ غیر قادر علی الاداء بنفسہ۔ کیونکہ وہ بذات خود ادا کرنے پر قادر نہیں ہے۔ بخلاف الاعمی۔ بر خلاف اندھے کے۔ لانہ لو ہدی یودی بنفسہ۔ کیونکہ اندھے کی اگر دستگیری کر دی جاوے تو وہ ادا بذات خود کر سکتا ہے۔ فاشبہ اتصال عنہ۔ تو وہ ایسے شخص کے مشابہ ہو گیا جو مقام حج سے بھٹک گیا ہے۔ فے اور بھٹکے ہوئے پر حج واجب ہے یوں ہی اندھے پر واجب ہے۔ م۔ اور ظاہر الروایۃ صاحبین سے ان سب پر وجوب حج ہے حتیٰ کہ غیر سے اپنا مال دے کر حج کرادیں تو جائز لیکن اگر بعد اس کے اچھے ہو گئے تو بذات خود حج کرنا واجب ہو گا (الفتح)۔ پھر جو شخص قید خانہ میں ہو اور جو شخص ایسے سلطان سے خوف کرتا ہو جو حج سے مانع ہے وہ بھی انھیں لوگوں سے لاحق ہے حتیٰ کہ امام ابو حنیفہ کے ظاہر المذہب پر محسوس و خائف پر حج واجب نہیں اور حج کرنا بھی لازم نہیں ہے۔ (النہر)۔ اور ظاہر اصحابین کے قول پر واجب ہے۔ م۔ اندھے نے اگر زاد و راحلہ کے ساتھ کوئی ایسا شخص نہیں پایا جو اس کا دستگیر ہو تو بالاجماع اندھے پر بذات خود وجوب نہیں ہے۔ رہا غیر سے حج کرانا تو ابو حنیفہ کے نزدیک واجب نہیں اور صاحبین کے نزدیک واجب ہے اور اگر دستگیر لگیا تو بھی امام کے نزدیک بذات خود واجب نہیں ہے اور صاحبین سے دو روایتیں ہیں۔ (القاضی) پھر یہ سب اس صورت میں ہے کہ زاد و راحلہ کے مالک ہونے سے پہلے اندھا یا پا یا یا حج ذمیرہ ہو چکا ہو۔ م۔ اور اگر تندرستی میں زاد و راحلہ کا مالک ہوا پھر حج نہ کیا حتیٰ کہ اپنا حج یا مملو

وغیرہ ہو گیا تو بالاتفاق اس پر حج کرنا اپنے مال سے واجب ہے (المحیط)۔ اور اگر تکلف شدید کے ساتھ انھیں لوگوں نے خود حج کر لیا تو فرض ساقط ہو گیا حتیٰ کہ اگر اس کے بعد اچھے ہو جاویں تو ان پر ادا کرنا واجب نہ ہوگا۔ (الفتح)۔ ولا بد من القدرة على الزاد والمأحلة۔ اور زاد و راحلہ پر قدرت ہونا ضرور ہے۔ فے پیدل قوت کا اعتبار نہیں ہے۔ پھر زاد ہر ایسی چیز جس سے بدنی صحت ہو حتیٰ کہ جس کی عادت گوشت و اس کے مانند ہے اگر اس کو روٹی و پنیر ملا تو وہ زاد پر قادر شمار نہ ہوگا اور یوں ہی راحلہ میں تندرستی کے ساتھ سفر ہے لہذا جس کی عادت محل ہے وہ خالی اونٹ سے راحلہ پر قادر نہ ہوا۔ (الفتح)۔ یہی قاضی خاں میں مصرح ہے اور امام مصنف نے اشارہ فرمایا بقولہ دھو قدس ما یکتزی بہ شق محمل ادراہ اس فاملتہ۔ یعنی زاد و راحلہ پر قدرت کی توضیح یہ کہ وہ مالک ہو اس قدر مال کا جس سے محل کی ایک شق یا ایک راس زاحلہ کرایہ کر لے۔ فے یعنی جیسی لیاقت و جماعت ہو۔ پس یہ راحلہ پر قدرت ہوئی اور یہ آفاقی کے واسطے ہے بخلاف اہل مکہ کے۔ وقد رانفقتہ ذاہبا و جاثیا۔ اور مالک ہو اس قدر مال کا کہ آمدورفت کے نفقہ کو کافی ہے۔ فے یعنی خود مع عیال کے۔ یہ زاد کی قدرت ہے پس اس طرح زاد و راحلہ کی قدرت ضرور ہے۔ لانه عليه اسلام سئل عن السبيل اليه کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سبیل الی الحج کو پوچھا گیا۔ فے جواب اللہ تعالیٰ کے قول۔ من استطاع الیہ سبیلا۔ میں واقع ہے یعنی استطاعت حج کی سبیل سے کیا مراد ہے۔ فقال الزاد والمأحلة۔ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ زاد و راحلہ ہے۔ فے تو آیت کے معنی یہ ہوئے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے حج اس پر واجب ہے جو زاد و راحلہ پر قادر ہو اور یہ حدیث حاکم نے بشرط الصحیحین حضرت انس رضی اللہ عنہ سے متصل مرفوع اور سعید بن منصور نے حسن بصری سے مرسل مرفوع اور ابن ماجہ و ترمذی و دارقطنی نے ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مرفوع روایت کی۔ (کما فی الفتح)۔ پس تمام سفر میں اس کے لائق سواری پر قدرت ہونا ضرور ہے تب حج فرض ہوگا۔ دان امکنہ ان یکتزی عقبہ۔ اور اگر ایک شخص کو یہ قدرت حاصل ہو کہ عقبہ کرایہ کرے۔ فے عقبہ باری یعنی دو کرایہ داروں نے یا مالک دو کرایہ دار کے ایک اونٹ اس طرح کرایہ کیا کہ کچھ دور تک ہر ایک باری باری سوار ہو۔ (قاضی خاں)۔ فلا شئ علیہ۔ تو ایسی قدرت والے پر کچھ واجب نہیں ہوا۔ لانہما اذا کان یتعاقبان لم توجد المأحلة فی جمیع الاسفار۔ کیونکہ یہ جب دونوں آدمی باری سے سواری پاتے ہیں تو تمام سفر میں سواری نہیں حاصل ہوئی۔ فے حالانکہ فرضیت کی شرط تھی۔ پس حاصل یہ کہ زاد و راحلہ پر قدرت یہ کہ اس قدر مال ہو کہ تمام سفر میں سواری کرایہ کی یا ذاتی مع زاد میسر ہو۔ ویشترط ان یکون فاضلا عن المسکن و عما لا بد منه کا الخادم و اثاث البیت و ثیابہ۔ اور شرط یہ کہ یہ مال برہا ہوا ہو اس کے مسکن سے اور ہر ایسی چیز سے جو لا بدی ہے جیسے خادم یعنی غلام و لونڈی اور اثاث البیت و کپڑوں سے۔ لان هذه الاشياء مشغولة بالحاجة الأصلية۔ کیونکہ یہ چیزیں مشغول بحاجت اصلیه ہیں۔ فے۔ توجب تک ان سے زاد نہ ہو قدرت

نہ ہوگی۔ اور ضرور ہے کہ اس کے قرضوں کی ادائیگی سے بھی زائد ہو۔ (محیط الشرح)۔ کیونکہ جو قرضوں میں مصروف ہے وہ زائد نہیں اگرچہ بالفعل ادا نہ کرے۔ م۔ ویشترط ان یکون فاضلاً عن نفقة عیالہ الی حین عومہ۔ اور قدرت ہونے میں یہ بھی شرط ہے کہ وہ اس کے عیال کے نفقہ سے اس کی واپسی تک سے زائد ہو۔ م۔ یعنی اپنے واپس ہونے کے وقت تک کا نفقہ اپنے عیال کا رکھ لے پھر فاضل اس قدر ہو کہ زاد و راحلہ کو کافی ہو۔ لان النفقة حق مستحق للمأۃ۔ کیونکہ نفقہ تو ایک حق واجب ہے واسطے جوہر کے۔ م۔ اور جوہر کی خصوصیت نہیں بلکہ جن کا نفقہ اس پر شرعاً واجب ہو مانند اولاد اور ماں باپ و دیگر اہل قرابت کے مگر فرق یہ کہ جوہر خواہ مفلس ہو یا تو گھر ہو اس کا نفقہ لازم ہے اور دوسروں کا بروقت ضرورت ہے لہذا بحر الرائق میں کہا کہ عیال وہ لوگ جن کا نفقہ اس پر لازم ہو۔ تو یہ بندوں کا حق ہے۔ وحق العبد مقدم علی حق الذرع بامسہ۔ اور بندہ کا حق شرع کے حق پر مقدم حکم شرع ہے۔ م۔ یعنی شرع نے حکم دیا کہ حقوق شرعیہ مانند حج وغیرہ کے بعد حقوق اعباد کے ہیں۔ لہذا ہم نے کہا کہ جس شخص نے معین سال بھر کے روزہ کی نذر کی یا متوالی غیر معین بھر بوجہ وہ روزے کے نفقہ کمانے سے عاجز ہوا تو قضاء کرے جیسا کہ صوم میں گذرا۔ زلیعی نے کہا کہ اس کے نفقہ و عیال کے نفقہ میں بغیر زیادتی و کمی کے درجہ اوسط معتبر ہے۔ الحاصل نفقہ کا صواب اپنے واپس آنے تک رکھ کر اگر فاضل ہو تو معتبر ہے۔ م۔ اور ظاہر الروایہ میں واپسی کے بعد کا اعتبار نہیں ہے۔ (اتبین) یعنی ظاہر الروایہ میں یہ مذکور نہیں کہ بعد واپسی کے بھی اتنے دنوں کا شمار کرے کہ عرفہ وغیرہ سے نفقہ حاصل ہو۔ م۔ اور محیط الشرح میں مکان کی مرمت وغیرہ کی ضروریات سے بھی زائد ہونا ضرور ہے۔ بعض علماء نے کہا کہ اگر آدمی تاجر ہو کہ معاش اس کی تجارت سے حاصل ہوتی ہے پھر اس کے پاس اس قدر مال ملک میں آیا یعنی خالص بغیر قرضہ کے کہ اگر اس میں سے اپنی آمدورفت کا زاد و راحلہ اور اپنے جانے سے واپسی تک کا نفقہ عیال و اولاد نکالے تو اس کی واپسی کے بعد اس کا اس المال جس سے تجارت تھی باقی رہتا ہے تو اس پر حج واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ اور اگر پیشہ ہو تو اس کی واپسی کے بعد اس کے آلات عرفہ کا باقی رہنا شرط ہے اور اگر زمیندار ہو تو زمین سے اس قدر باقی رہنا ضرور ہے کہ اس کی حاصلات و پیداوار سے بسر اوقات کر سکے ورنہ حج فرض نہ ہوگا اور اگر کاشتکار ہو تو زاد و راحلہ و نفقہ مذکور نکالنے پر اگر بعد واپسی کے اس کے آلات کاشتکار باقی رہتے ہوں تو اس پر حج ہوگا ورنہ نہیں (القاضیہ)۔ مترجم کہتا ہے کہ فعلی ہذا بعد واپسی کے اس کی سبیل نفقہ و معاش کا اعتبار ضرور ہے اور یہ بہت بہتر ہے۔ اور ظاہر الروایہ اسی پر محمول ہونا چاہئے۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

جس شخص کے پاس مکان ہو جس میں سکونت ہے یا غلام جس سے خدمت لیتا ہے یا کپڑے جن کو پہنتا ہے یا دیگر اسباب کثیر جو اس کی احتیاج میں ہے تو اس سے استطاعت ثابت نہ ہوگی۔ (الخصاص)۔ چنانچہ امام مصنف نے کہا کہ یہ چیزیں مشغول بواجب اہلیہ میں م۔ اور مجربہ میں

ہے کہ اگر مکان ہو جس میں نہیں رہتا اور غلام جس سے خدمت کی حاجت نہیں تو اس پر واجب ہے کہ فروخت کر کے اس سے حج کرے اور اگر یہ چیزیں نہ ہوں مگر نقد مال اس قدر ہو کہ اس سے مسکن و خادم و طعام و قوت نفقہ کے دام نکال کر باقی سے شرائط و زاد راحلہ پوری پاتا ہے تو اس پر حج واجب ہے حتیٰ کہ اگر ان کو دوسرے کاموں میں صرف کرے تو گنہگار سے (الغلام) اگر گھر بڑا ہو کہ اس کی سکونت سے زائد ہے تو حج کے واسطے زائد کو فروخت کرنا لازم نہیں ہے اور اگر قیمتی کپڑے زائد ہوں تو ان کو فروخت کر کے حج کرے اگر حج ہو سکتا ہو۔ (قاضی خاں) اسی طرح حج کے لیے عمدہ مکان فروخت کر کے کتر بسر اوقات کا خریدنا و باقی سے حج کرنا اس پر لازم نہیں ہے۔ (المحیط)۔ ہاں ایسا کرنا بنظر آفرت افضل ہے۔ (الایضاح)۔ اور بالاجماع مکان فروخت

کر کے کرایہ پر بسر کرنا واجب نہیں ہے
 (البحر) اور افضل نہیں بلکہ بڑا کام ہے جیسا کہ کتاب الشہادات سے ظاہر ہے۔ م۔ اگر فقہ کی کتابیں ہزاروں کی ہوں اور اس کو احتیاج ہے تو کچھ استطاعت نہیں اور اگر جاہل ہو تو استطاعت ہے یعنی فروخت کر کے حج کرے۔ اور اگر طب و نجوم کی کتابیں ہوں تو احتیاج ہو یا نہ ہو اس کو استطاعت ثابت ہے۔ (المحیط)۔ میں کہتا ہوں کہ اگر طبیب کی معاش ان پر مقصور ہو تو بمنزلہ آلات حرفہ میں پس تفصیل چلیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

پھر حج واجب ہونے کے لیے راحلہ کی شرط تو اہل مکہ کے سوائے افاقی کے واسطے ہے۔ و لیس من شروط الوجوب علی اہل مکة من حولہم الراحلة۔ اور اہل مکہ وان کے گرد والوں پر حج واجب ہونے کی شرط میں سے راحلہ نہیں ہے۔ لانه لا تلحقہم مشقة زائدة فی الاداء فاشبه السعی الی الجمعة۔ کیونکہ ان لوگوں کو ادائے حج میں کوئی زائد مشقت لاحق نہیں ہوگی تو جمعہ کی طرف چلنے کے مشابہ ہو گیا۔ و لیس حالانکہ جمعہ کے لیے جانے میں راحلہ شرط نہیں ہے اگرچہ کچھ مشقت لاحق ہو۔ واضح ہو کہ مکہ کے گرد والوں سے وہ لوگ مراد ہیں کہ ان کے و مکہ کے درمیان تین دن سے کم مسافت ہو تو ان پر بغیر قدرت راحلہ کے حج واجب ہے بشرطیکہ پیدل چلنے پر قادر ہوں۔ ہاں یہ شرط ضرور ہے کہ ان کے جانے سے واپسی تک ان کے و عیال کے نفقہ کے واسطے طعام کافی ہو۔ (کافی البینایہ ج ۲)۔ پھر یہ شرائط فرض ہونے کے ہیں۔ اور اگر فقیر نے پیدل حج کر لیا پھر اس کو تو اگرمی حاصل ہوئی تو اس پر دوبارہ حج نہیں ہے۔ (القاضی خاں) اگر حج کے لائق مال ملا حالانکہ اس شخص نے نکاح کرنے کا قصد کیا تھا تو وہ حج کرے۔ اور نکاح نہ کرے کیونکہ حج تو اللہ تعالیٰ نے بندوں پر فرض کیا ہے۔ (التبیین)۔ واضح ہو کہ زاد و راحلہ وغیرہ شرائط وجوب جو مذکور ہوئے ہیں ان کا میسر ہونا اس وقت معتبر ہے جب کہ اس کے شہر والے مکہ کو جاتے ہیں۔ حتیٰ کہ اگر اس کو زاد و راحلہ کی قدرت شروع سال میں ہوئی یعنی حج کے ایام سے پہلے اور اس کے شہر والوں کے مکہ کو نکلنے کے وقت سے پہلے تو اس کو اختیار ہے کہ اس مال

کو جس ضرورت میں چاہے صرف کرے۔ پھر جب اس نے صرف کیا بعد اس کے شہر والے حج کو چلے تو اس پر حج واجب نہیں جب کہ اس وقت قدرت نہ ہو ہاں اگر لوگ جاتے ہوں تو اس کو کسی دوسرے کام میں صرف کرنا جائز نہیں بلکہ سامان حج میں صرف کرے ورنہ گنہگار ہوگا اور اس کے ذمہ حج فرض ہو جائے گا۔ (البدائع)۔ حتیٰ کہ اگر اس کے بعد اندھا یا اپاہج یا مریض ہو جاوے کہ امید نہیں اور مالدار ہو تو اس پر مال سے حج کرنا وصیت واجب ہے۔ م۔ ولا بد من امن الطريق۔ اور راستہ کا امن ہونا ضرور ہے۔ لان الاستطاعة لا یثبت دونہ۔ کیونکہ بدوں راستہ کے سلامتی کی استطاعت ثبوت نہ ہوگی۔ فہے اور اختلاف ہے کہ یہ شرط کیا بنفس حج واجب ہونے کے ہے یا ادائے حج واجب ہونے کی ہے اس میں دو قول ہیں چنانچہ فرمایا۔ ثم قیل ہو شروط الوجوب۔ پھر کہا گیا کہ امن راہ شرط وجوب ہے۔ حتیٰ لا یجب علیہ الا یصار۔ حتیٰ کہ اس پر وصیت کرنا واجب نہیں ہے۔ فہے یعنی جب اس پر حج واجب ہی نہیں ہوا تو اس پر یہ بھی واجب نہیں کہ وصیت کرے کہ جب راستہ مامون ہو تو میرے مال سے حج کرا دیا جائے۔ وهو ماردی عن ابی حنیفہ۔ اور یہ قول ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ فہے یعنی نوادر میں بروایت ابو شجاع الثلمی۔ ف۔ اور یہی قول کرنی و شافعی ہے۔ ع۔

وقیل ہو شروط الاداء دون الوجوب۔ اور کہا گیا کہ امن راہ شرط اداء حج ہے نہ وجوب۔ فہے یعنی مالک زاد و راحلہ پر حج واجب ہو گیا لیکن بوجہ راہ مامون نہ ہونے کے اداء کرنا ابھی واجب نہیں حتیٰ کہ مرتے وقت اس پر وصیت کرنا واجب ہے۔ یہی قول احمد اور ہی صحیح ہے۔ ع۔ لان النبی علیہ السلام فسر الاستطاعة بالنزاد والراحلة لا غیر۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت کی تفسیر زاد و راحلہ سے فرمائی نہ اور چیز سے۔ فہے یعنی قرآن مجید میں حج کا وجوب اس پر رکھا جو استطاعت پاوے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت فقط زاد و راحلہ بیان فرمائی۔ تو زاد و راحلہ کے مالک پر وجوب ہو گیا اور امن راہ وغیرہ وجوب الاداء کی شرط ہو گئی نہ نفس وجوب کی۔ اور مخفی نہیں کہ عورت کے واسطے محرم شرط ہے۔ م۔ فقیہ ابواللیث نے فرمایا کہ اگر غالب حال راہ میں سلامتی ہو تو حج واجب ہے ورنہ واجب نہیں ہے اور اسی پر اعتماد ہے (التبیین) اور یہی سمندر کے سفر میں قول اصح ہے اور سیحون و جیحون و دجلہ و فرات و نیل یہ سب دریا ہیں اور سمندر نہیں ہیں۔ صف۔ قہ۔ قال۔ امام قدوری نے کہا کہ۔ و یعتبر فی المرأة۔ اور شرط ہے عورت کے حق میں نہ خواہ بوڑھی ہو یا جوان یعنی قابل شہوت ہو۔ المحیط وہ۔ ان یکون لها محرم تصح بہ یہ بات کہ عورت کے واسطے ایک مرد محرم ہو جس کے ساتھ وہ عورت حج کرے۔ فہے جب کہ اس کے وکمہ کے درمیان تین دن کی راہ ہو۔ (المحیط)۔ اور محرم وہ کہ جس سے دائمی نکاح حل ہو خواہ بوجہ رحم قرابت کے یا دودھ کے یا نکاحی رشتہ سے۔ (الخلاص)۔ بشرطیکہ قاتل بالغ متدین ہو خواہ آزاد ہو یا غلام ہو خواہ کافر ہو یا مسلمان ہو (از قاضی)۔ یعنی فاسق بدکار نہ ہو اور ایسا کافر نہ ہو جو اس سے نکاح حلال سمجھتا ہو پیسہ مجوسی۔ (محیط السرمسی) اور قریب بلوغ کے بمنزلہ بالغ ہے

(الجوہرہ)۔ پس طفل و مجنون و احمی و عورت نہ ہو۔ (محیط السخسی وغیرہ)۔ الحاصل عورت کے واسطے مقدار سفر میں شرط ہے کہ یا تو ایسا محرم ہو۔ اور نہ وجہ۔ یا اس کا شوہر ساتھ ہو۔ فے اور عورت پر یہ واجب نہیں کہ حج کے لیے کسی مرد سے نکاح کرے (قاضی خاں)۔ ولا يجوز لها ان تخرج بنفسها اذا كان بينها وبين مكة ثلاثة ايام۔ اور عورت کو جائز نہیں کہ بغیر محرم و شوہر کے حج کو جاوے جب کہ عورت و مکہ کے درمیان تین دن کی راہ ہو۔

وقال الشافعي يجوز لها الحج اذا خرجت في رفقة ومعها نساء ثقات لحصول الامن بالمرافقة اور شافعی نے کہا کہ عورت کو حج کرنا جائز ہے جب کہ وہ ساتھیوں کے ساتھ نکلے اور عورت کی معیت میں ثقہ عورتیں ہوں کیونکہ رفاقت کی وجہ سے امن حاصل ہے۔ ولنا قوله عليه السلام لا تحجن امرأة الا ومعها محرم۔ اور ہمارے واسطے حجت یہ حدیث ہے کہ ہرگز کوئی عورت حج کو نہ جاوے مگر اس حالت میں کہ عورت کے ساتھ کوئی محرم ہو۔ فے پس ایک شخص نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں تو فلاں جہاد میں ہوں اور میری عورت حج کرنے والی ہے تو فرمایا کہ تو واپس ہو کر عورت کے ساتھ ہو کر حج کرادے۔ (رواہ البزار والدارقطنی باسناد جید)۔ اور صحیحین میں عموماً حکم ہے کہ کوئی عورت تین روز کا سفر نہ کرے مگر درحالیکہ اس کے ساتھ محرم ہو۔ اعتراض ہوا کہ اس سے سفر ہجرت مخصوص ہے یا جو عورت کافروں کی قید میں ہو وہ چھوٹ بھلے اگرچہ مسافت دراز ہو۔ تو سفر حج بھی خاص ہوا کیونکہ یہ بھی سفر واجب ہے مانند سفر ہجرت و قرار کے۔ کیونکہ آیت میں عورت کے لیے یہ قید نہیں ہے اور حدیث عدی بن حاتم میں ہے کہ عنقریب وہ وقت آوے گا کہ ظہینہ مقام جبرہ سے بقصد خانہ کعبہ نکلے گی کہ اس کو سوائے اللہ تعالیٰ کے کچھ خوف نہ ہوگا عدی نے کہا کہ میں نے یہ دیکھ لیا۔ (کما رواہ البخاری)۔ جواب یہ کہ اس حدیث میں ایمان و امن پھیل جانے کا وعدہ ہے کہ سوائے تو حید الہی کے کچھ اہل شرک و کافروں کا غلبہ و خوف نہ ہو گا۔ اور سفر ہجرت پر قیاس باطل ہے کیونکہ حدیث بزار و دارقطنی اس سفر حج میں خاص ہیں۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر جواز ہو تو پھر رفیق و ثقہ عورتوں کی بھی ضرورت نہ ہو۔ پس صحیح عدم جواز ہے کیونکہ عورت کو اترنے چڑھنے و ضروریات میں پردہ کی ضرورت ہے اور اجنبی کے ساتھ بدول ارتکاب نظر حرام ہے پر دگی کے ممکن نہیں ہے۔ ولانها بدون المحرم يخاف عليها الفتنة۔ اور اس وجہ سے کہ عورت پر بدون محرم کے فتنہ کا خوف ہے۔ فے پس اگر عورتیں اس طرح سفر حج میں پھریں تو بہت بڑا فتنہ ہو جاوے۔ و تناد بانضمام غيرها ايها۔ اور غیر عورت کو عورت کے ساتھ ملنے میں یہ فتنہ زیادہ بڑھ جائے گا۔ فے اول تو ایک ہی تھی اب دو یا زیادہ جمع ہو کر ناقصات عقل بڑا فتنہ برپا کریں گی۔ وهذا التحريم المحلولة بالاجنبية وان كان معها غيرها۔ اور اسی وجہ سے تو مرد کو اجنبیہ عورت کے ساتھ موقع تنہائی میں جمع ہونا حرام ہے اگرچہ عورت کے ساتھ دو دوسری عورت بھی ہو۔ فے کیونکہ وہ بھی اس کے ساتھ میں ایک فتنہ کے ساتھ دو فتنہ ہو گئیں پس عورت کو بغیر محرم تین دن کا سفر جائز نہیں ہے۔ بخلاف ما اذا كان بينها وبين مكة اقل

من ثلثة ايام لونه يباح لها الخروج الى ما دون السفر بغير محرم. بخلاف اس کے جب کہ عورت
و مکہ کے درمیان تین روز سے کم ہو تو جائز ہے کیونکہ عورت کو سفر سے کم مسافت میں بغیر محرم نہ
جائز ہے۔ فہے لیکن مخفی نہیں کہ خوف فتنہ تو ایک رات میں بھی موجود ہے مگر اگر کہہ جاوے
کہ حدیث ابن عباس میں ہے کہ سفر نہ کرے عورت مگر اس حالت میں کہ اس کے ساتھ محرم ہو
(کافی التعمین)۔ تو ممانعت سفر میں رہی اور وہ تین روز ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ یہ جواب کافی نہیں کیونکہ تین دن تو قصر نماز میں بقیاس مسح موزہ کے ہے پس یہ سفر
شرعی اجتہادی ہوا لہذا محقق ابن الہمام رحمہ اللہ نے اعتراض کیا کہ حدیث میں سفر لغوی ہو سکتا ہے جو
دن تو قصر نماز میں بقیاس مسح موزہ کے ہے پس یہ سفر شرعی اجتہادی ہوا لہذا محقق ابن الہمام رحمہ
اللہ نے اعتراض کیا کہ حدیث میں سفر لغوی ہو سکتا ہے جو تین دن سے کم پر بھی بولا جاتا ہے اور
خود صحیحین میں ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوعہ میں ہے کہ عورت سفر نہ کرے
دو روز مگر اس حالت میں کہ اس کے ساتھ شوہر یا عورت کا ذو محرم ہو۔ بلکہ صحیحین میں ابوسریرہ
رضی اللہ عنہ سے مرفوع حدیث ہے کہ حلال نہیں کسی عورت کو جو اللہ تعالیٰ و قیامت کے
ساتھ ایمان رکھتی ہے یہ کہ ایک رات دن سفر کرے مگر ذی محرم کے ساتھ میں۔ اور ایک روایت
صحیح مسلم میں صرف ایک رات اور دوسری روایت میں صرف ایک دن واقع ہے اور روایت ابو داؤد
میں ایک مرتبہ ہے اور صحیح ابن حبان و طبرانی میں صرف تین میل واقع ہے پس معلوم ہوا کہ مطلقاً
سفر سے ممانعت ہے۔ منذری رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ سب احادیث مواطن مختلفہ میں جوابات ہیں
اور حاصل یہ کہ تین میل سے لے کر زائد تک حرام مگر جب کہ محرم ہو پھر امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے
خود روایت موجود کہ عورت کو بغیر محرم ایک روز کا سفر مکہ تحریمی ہے۔ مفہم۔ فعلى هذا بطلان ما
ہونا اصح ہے اسی واسطے تنویر میں قید نہیں لگائی۔ ہاں اگر مذہب یہ ہو کہ کتر تین روز میں جائز
ہے تو یہ مسئلہ متفرع ہوگا کہ جب مکہ تک تین روز سے کم فاصلہ ہو تو فریضہ حج کو جانے سے شوہر
مانع نہیں ہو سکتا۔ (کافی الفتح)۔

واذا وجدت محرمًا لم یکن للنزوح منعها۔ اور جب عورت نے کوئی محرم پایا تو شوہر کو اس کے
منع کا اختیار نہ ہوگا۔ فہے افادہ فرمایا کہ اگر محرم نہ ہو تو شوہر منع کر سکتا ہے اور شوہر پر ساتھ جانا
واجب نہیں ہے۔ ہاں جب محرم ہو اور حج فریضہ ہو تو ہمارے نزدیک شوہر کا حق ضعیف مانع
نہیں ہو سکتا۔ وقال الشافعی له ان یمنعها لان فی الخروج تغویت حقہ۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے
کہا کہ شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو جانے سے روکے کیونکہ عورت کے جانے میں شوہر کا حق مٹانا
لازم آتا ہے۔ فہے جیسے عورت نے نذر کی حج یا روزہ کی تو بالاتفاق شوہر کو منع کا اختیار ہے
وینا ان حق النزوج لا یمنع فی حق الناض۔ اور ہماری حجت یہ کہ شوہر کا حق نہیں ظاہر ہوتا
فرائض میں۔ فہے یعنی فرائض نماز روزہ وغیرہ میں حق شوہر کا اثر ظاہر نہیں ہوتا۔ ورنہ عورتیں
نماز و روزہ رمضان وغیرہ سے عاری ہو جاویں حالانکہ نصوص آیات میں بغیر اجازت شوہر ان پر

فرض ہیں۔ والحج منها۔ اور حج بھی انہیں فرائض میں سے ہے۔ فسے ہاں شوہر کا حق نوافل میں یا جو عورت اپنی طرف سے اپنے اوپر لازم کرے اس میں ظاہر ہوگا۔ حتی لوکان الحج نفلاً لہ ان یمنعہا حتی کہ اگر حج نفل ہو تو شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو جانے سے روکے۔ فسے اگرچہ محرم موجود ہو۔ ولوکان المحرم فاسقاً قالوا لا یجب علیہا لان المقصود لا یحصل بہ۔ اور اگر عورت کا محرم مرد فاسق ہو یعنی بدکاری میں بیباک ہو تو مشائخ نے کہا کہ عورت پر حج واجب نہ ہوگا کیونکہ ایسے محرم کے ہونے سے مقصود حاصل نہیں ہوگا۔ فسے جیسے طفل و عورت سے حاصل نہیں ہے۔ ولہا ان تخرج مع کل محرم الا ان یکون مجوسیا۔ اور عورت کو اختیار ہے کہ ہر محرم کے ساتھ میں سفر حج کو جاوے مگر آنکہ اس کا محرم مجوسی ہو۔ فسے یعنی آتش پرست دین زردشت پر ہو حتی کہ سبحد ان کے خبیث عقائد کے یہ ہے کہ ماں و بیٹی کے ساتھ جماع کرنا بغیر نکاح اور باقی ہر قسم کی عورتوں حتی کہ بہن و خالہ و بھوپھی و ساس وغیرہ سے بکاح جائز جانتے ہیں لہذا امام مصنف نے کہا کہ لانہ لا یعتقد اباحتہ منا کھتھا۔ کیونکہ مجوسی اس عورت سے نکاح کرنا مباح جانتا ہے فسے اور محیط السرخسی میں کہا کہ ایسے مجوسی کے ساتھ نہیں جو اس کے ساتھ نکاح کو جائز اعتقاد کرتا ہو۔ م۔ اور صواب یہ کہ مطلقاً مجوسی محرم نہیں کیونکہ نکاح کی اباحت سے کوئی مجوسی خالی نہیں ہے اور اسی قدر خوف فتنہ کو کافی ہے۔ ولا غیرہ بالصبی والمجنون لانہ لا تتأقی منها العیانتہ۔ اور محرم ہونے میں طفل و مجنون کا اعتبار نہیں کیونکہ ان دونوں سے حفاظت حاصل نہیں ہو سکتی ہے فسے محیط السرخسی میں مجنون میں بھی یہ قید لگائی کہ ایسا مجنون ہو جس کو افاقہ نہ ہوتا ہو اور اصرار یہ کہ مطلقاً مجنون معتبر نہ ہو الا آنکہ اس کے جنون کا خاص ایام میں دورہ ہو تو وہ ان ایام حج میں مجنون نہیں ہے۔ م۔ والصبیۃ التي بلغت حد الشهوة بمنزلة البالغة۔ اور جو لڑکی کہ حد شہوت کو پہنچ گئی ہو وہ بمنزلہ بالغہ کے ہے۔ فسے کیونکہ اس کے ساتھ جماع کا قصد فتنہ ہوگا۔ حتی لا یسافر بها من غیر محرم۔ حتی کہ ایسی لڑکی کے ساتھ بغیر محرم کے مسافرت نہ ہوگی۔ فسے اگرچہ حج اس لڑکی پر فرض نہیں ہے۔ رہا یہ کہ محرم کا نفقہ کس شخص پر ہے تو فرمایا۔ ونفقة المحرم علیہا لدنہا متوسل بہ الی ادام الحج۔ اور محرم کا نفقہ عورت پر ہے کیونکہ عورت ہی بذریعہ محرم کے ادا حج کا توسل پاتی ہے۔ فسے اس سے معلوم ہوا کہ عورت کے حق میں زاد و راعہ کی قدرت میں یہ بھی شامل ہے کہ محرم کے نفقہ کی قدرت بھی ہو۔ جیسے اگر راہ کی سلامتی کچھ رشوت دے کر حاصل ہوتی ہو تو موافق تحقیق شیخ ابن الہمام کے رشوت دے کر حاصل کرے اور جو محصول و چنگی وغیرہ راہ میں یا جانے میں دیا جاتا ہو وہ بھی حذر نہیں حتی کہ اس کو ادا کرنا اور حج کرنا واجب ہے پس زاد راہ کی قدرت میں یہ رشوت و چنگی وغیرہ مصارف بھی شامل ہیں۔ (کافی الدرر)۔ واختلوا فی ان الہام شرط الوجوب۔ اور مشائخ نے اختلاف کیا کہ محرم کیا حج واجب ہونے کی شرط ہے۔ فسے حتی کہ اگر عورت نے محرم نہیں پایا حتی کہ مرنے لگی تو اس پر اپنے مال سے حج کرانے کی وصیت واجب نہیں ہے۔ اول شرط الاطہ یا محرم ادا حج کی شرط ہے۔ فسے حتی کہ مالدار عورت

پر حج واجب ہوگا مگر بوجہ محرم نہ ہونے کے ادا نہ کر سکی حتیٰ کہ وقت موت کی وصیت کرے کہ اس کے مال سے غیر سے حج کرایا جاوے۔ علی حسب اختلاف فقہ فی امن الطريق۔ بحسب ان کے اختلاف کے امن راہ میں۔ جسے یعنی جیسا کہ امن راہ میں اختلاف ہے کہ راہ کا سلامت ہونا شرط وجوب ہے یا شرط ادا ہے اور جیسے بدن کی سلامتی میں بھی اسی بنا پر اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ امام ابو حنیفہ کے قول پر راہ و بدن کی سلامتی و محرم کا ہونا سب شرط اولے حج ہیں اور ثمرہ اختلاف مرتے وقت وصیت واجب ہونے یا نہ ہونے میں ہے۔ (کافی النہایہ)۔ منجملہ شرائط کے یہ شرط ہے کہ عورت کے حق میں کسی قسم کی عدت نہ ہو خواہ وفات کی باطلاق یا سن یا رجعی کی۔ شرح الطحاوی پس اگر ہو تو حج کو نہ نکلے حتیٰ کہ اگر درمیان میں کسی شہر میں عدت پیدا ہو جاوے جہاں سے مکہ تک سفر کی مدت ہے تو بغیر عدت پوری کیے نہ جاوے (قاضی خاں)۔ اور یہ شرط ہے کہ زاد و راحلہ پر قدرت والے کو حج فرض ہونے کا علم ہو خواہ اس طرح کہ دارالاسلام میں موجود ہو اگرچہ مسلمان پیدا نہ ہوا ہو اور خواہ اس طرح کہ جہاں مسلمان ہوا ہے سوائے دارالاسلام کے وہاں ایک مرد نے جن کا عادل ہونا جانتا ہو یا دو مرد نے یا ایک مرد و دو عورتوں نے اگرچہ ان کا طل پوشیدہ ہو اس کو آگاہ کریں کہ حج فرض ہے اور دونوں اماموں کے نزدیک اس میں عادل ہونا اور بالغ ہونا اور آزاد ہونا شرط نہیں ہے۔ (البحر الرائق)

اور واضح ہو کہ حج فرض ہونے میں اسلام و بلوغ بھی شرط ہونا مذکور ہوا پس کافر و طفل پر فرض نہیں اور ترجمہ میں دونوں میں فرق کا انتظار دلایا تھا وہ یہ ہے کہ۔ و اذا بلغ الصبی ما احرام اداعتی العبد۔ اور جب بعد احرام باندھنے کے طفل بالغ ہوا یا غلام آزاد کیا گیا۔ جسے تو ان دونوں کا احرام نفل مشروع ہوا تھا۔ فمضیا۔ پس دونوں نے پہا کر لیا۔ جسے یعنی اسی احرام پر تمام ارکان و افعال حج ادا کر لیے۔ لم یجنہا عن حجة الاسلام۔ تو یہ پورا کرنا دونوں کو حجة الاسلام سے کافی نہ ہو گا۔ جسے یعنی جو حج کہ ارکان اسلام میں ہے وہ ادا نہ ہوا حتیٰ کہ اگر اب ان دونوں کو زاد و راحلہ کی قدرت حاصل ہو تو ہر ایک پر حجة الاسلام ادا کرنا فرض ہوگا۔ لان احرامها انعقد لاداء النفل فلا ینقلب لاداء الفرض۔ کیونکہ دونوں کا احرام واسطے اولے حج نفل کے بندھا تھا وہ اولے فرض کے لیے بدل کر فرض نہ ہو جائے گا۔ جسے مگر ان دونوں میں ایک فرق ہے یہ کہ۔ و لو جدد الصبی الاحرام قبل الوقوف ولو سی حجة الاسلام جاز و العبد لو فعل ذلك لم یجن۔ اگر طفل نے وقف عرفہ سے پہلے اپنا احرام جدید کر لیا یعنی پہلا تو کر جدید احرام فرض باندھا اور حجة فریضہ کی نیت کی تو جائز ہوگا اور غلام نے اگر ایسا کیا تو اس کو جائز نہ ہوگا۔ لان احرام الصبی غیر لازم بعدم الاهلیة۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ طفل کا احرام تو لازم نہ تھا بوجہ اہلیت نہ ہونے کے جسے یعنی بلوغ نہ ہونے سے جو احرام باندھا وہ اس پر لازم نہیں تو لوٹ گیا اور نیا احرام جو باندھا اس پر لازم ہے اور حج فریضہ بالاجماع ادا ہوا۔ (شرح الطحاوی)۔ اما احرام العبد لازم فلا یکنہ الخروج منه بالشروع فی طہرہ۔ غلام کا احرام تو اس پر لازم ہے پس غیر احرام میں شروع کر کے احرام سے

نکل جانا اس کو ممکن نہ ہوا۔ نہ رہا کافر اگر اس نے احرام باندھا تھا پھر وقوف عرفہ سے پہلے مسلمان ہو کر نیا احرام باندھ کر حج ادا کیا تو جائز ہے اور یہی مجنون کا حکم ہے۔ (البدائع)۔ اگر طفل بغیر احرام کے میقات سے گذر گیا پھر مکہ میں احرام ہوا یعنی بالغ ہوا اور اس نے مکہ سے حج اسلام کا احرام باندھا تو جائز ہے اور اس پر میقات سے بغیر احرام بڑھ جانے میں کچھ جرم نہ ہوگا (القاضیان)۔ غلام اگر راستہ میں قبل احرام کے آزاد کر دیا گیا پھر اس نے احرام باندھ کر حجتہ الاسلام ادا کیا تو کافی ہو گیا۔ (قاضیان)۔ شرائط ادائے حج صحیح ہونے کے تین باتیں ہیں احرام و جگہ و زمانہ۔ (السراج)۔ جگہ جہاں حج ہے عرفہ و بیت۔ اور زمانہ یہ کہ ایام حج بالخصوص عشر ذی الحجہ بلکہ یوم عرفہ والنحر خاص ہیں۔ م۔ رکن حج۔ دو ہیں ایک وقوف عرفہ دوم طواف زیارت۔ لیکن طواف سے وقوف زیادہ قوی ہے کیونکہ وقوف عرفہ سے پہلے جماع کرنا فاسد کرتا ہے اور بعد وقوف کے قبل طواف مفسد نہیں۔ ن۔ ق۔ احرام فرض ابتدائی اور رکن انتہائی ہے۔ د۔ واجبات حج پانچ۔ صفا و مروہ کے درمیان دوڑنا مزدلفہ کا وقوف، رمی الجمار، سر منڈانا یا کترانا۔ اور طواف الصدر۔ یعنی افاتی کے واسطے۔ ر۔ کفائی شرح الطحاوی)۔ یہ شمار بافعال خاص ہے ورنہ واجبات کچھ اوپر ہیں اور سعی صفا و مروہ باقی اماموں کے نزدیک رکن ہے۔ اور بقیہ واجبات یہ ہیں۔ میقات سے احرام باندھنا۔ وقوف عرفہ کو غروب تک کھینچنا۔ طواف کو حجر اسود سے شروع کرنا بقول اصح۔ دائیں طرف کو طواف میں جانا۔ قدم پر چلنا۔ طواف میں طہارت۔ ستر عورت۔ صفا سے شروع کرنا۔ سعی میں پاؤں چلنا۔ قرآن و تمتع کی قربانی۔ دو رکعت طواف رمی و جمار و سر منڈانے و قربانی میں یوم النحر کو ترتیب رکھنا۔ ایام النحر میں طواف افافہ کرنا۔ ت۔ طواف کو حلیم کے گرد سے کرنا۔ ہر طواف کے بعد سعی کرنا۔ حلق جگہ و وقت پر کرنا۔ بعد وقوف عرفہ کے ممنوع مانند جماع وغیرہ نہ کرنا۔ سلا ہوا کپڑا پھوڑ دینا۔ چہرہ و سر نہیں ڈھانکنا۔ ضابطہ یہ ہے کہ ہر ایسی بات جس سے قربانی لازم آئے وہ واجب ہے۔ (کفائی الملتقی۔ دسین الحج)۔ طواف قدوم رمل کرنا اس طواف یا طواف فرض میں۔ دونوں سبز میل کے درمیان سعی کرنا۔ ایام النحر میں رات کو منیٰ میں رہنا۔ منیٰ سے عرفہ کو بعد طلوع آفتاب چلنا۔ اور مزدلفہ سے منیٰ کو قبل طلوع آفتاب چلنا۔ (الفتح) اور مزدلفہ میں رات بسر کرنا۔ تینوں جمرات میں ترتیب رکھنا۔ (البحر الرائق)

آداب الحج | جب آدمی حج کرنا چاہے تو مشائخ فقہاء نے فرمایا کہ اول اپنی قرضی ادا کرے (الظہیری)۔ اور اس وقت میں سفر کرنے میں کسی ہوشیار متذین عاقل سے رائے و مشورہ کرے مگر نفس حج میں نہیں کیونکہ حج تو بالکل بہتر ہے۔ اور مشورہ کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے استخارہ کرے۔ حاکم نے حدیث روایت کی کہ استخارہ کرنا آدمی کی نیک بختی اور نہ کرنا اس کی بدبختی سے ہے۔ مسنون استخارہ یہ کہ دو رکعتیں قل یا ایہا الکفارون اور قل ھو اللہ کے ساتھ پڑھے اور اللھم انی استخیرک بعدہ آفر تک دعا مجھے معروف میں دوبارہ حج کے دعا کرے۔ اور والدین سے اجازت لے۔ اور جب والدین نہ ہوں تو دادا دادی بمنزلہ والدین ہیں۔ حج و جہاد کو جانا ایسے قرضدار کا جس کے ملک میں ادائے قرض کو کافی مال نہ ہو مکروہ ہے مگر آنکہ قرض خواہ اجازت

وے اور بہتر ہے کہ کفیل سے بھی اجازت لے۔ پھر جب عزم ہو تو چلے تو بیکرے و نیت خالص کرے۔ (الفتح)۔ حج میں تجارت کے قصد کو نہ رکھے کہ یہ بہتر ہے اور اگر تجارت کی تو ثواب حج میں کمی نہ ہوگی۔ (البحر)۔ جو حقوق و مظالم اس پر ہوں ان کو معاف کرادے و ادا کرے غرض کہ جس طرح ہو سکے ان سے پاک ہو۔ اور جن لوگوں کے ساتھ معاملات ہوں ان سے بھی برأت و استیصال کرادے۔ (الفتح)۔ اور عبادات الہی میں جو کچھ اس سے تفصیلات واقع ہوئیں ان کو پورا کرے و ندامت سے استغفار کرے مع عزم کہ اب کبھی ایسا نہ کرے گا (البحر)۔ اور اس حج میں زیاد و سمعت و فخر و غیرہ سے خالی و پاک ہو۔ اسی وجہ سے بعض علماء نے محل کی سواری کو مکروہ رکھا ہے۔ اور بعض کے نزدیک جب فخر سے پاک ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ مال حلال حاصل کرنے میں کوشش کرے کیونکہ حرام مال سے حج قبول نہیں ہوتا اگرچہ فرض ساقط ہو جاتا ہے گو غصب کا مال ہو۔ (الفتح)۔ مال مشتبہ ہو تو چاہئے کہ حج کے واسطے قرض لے اور اپنے مال سے یہ قرض ادا کر دے۔ (القاضی خاں)۔ رفیق مرد صالح تلاش کرے کہ جب بھوے تو یا دولاوے اور گھبرائے تو صبر دلاوے اور عاجزی میں مدد کرے۔ بہتر یہ کہ رفیق اجنبی لیوے نہ اقارب سے کہ خوف قطع رحم سے بچ جاوے۔ (الفتح)۔ ینابیع میں ہے کہ عیال کے واسطے نفقہ چھوڑ جاوے اور پاکیزہ خوشدلی کے ساتھ مکے اور راہ میں اللہ تعالیٰ سے تقویٰ رکھے اور اللہ تعالیٰ کا ذکر بہت کرے۔ حصہ سے پرہیز کرے اور لوگوں کی برائیاں بہت برداشت کرے اور بے فائدہ و بیہود باتوں کو ترک کرنے میں سکون و وقار کے ساتھ رہے۔ (اتقانارخانہ)۔ جس شخص سے سواری کرایہ کی یعنی سکاری کو بوجہ دکھلاوے جو لاوے پھر اس پر زیادہ نہ کرے (الفتح)۔ جالور کی برداشت سے زیادہ لادنے سے احتراز کرے اگرچہ سکاری منظور کرے یا اپنا مملوک جالور ہو اور مقام چارہ سے کم نہ کرے الا بجبوری و ضرورت۔ (البحر)۔ زاویں شرکت نہ کرے اور سب سے زیادہ حلال طریقہ یہ کہ جملہ رفیق ایک ایک روز ایک کے دسترخوان پر جمع ہوں۔ اور مستحب ہے کہ پنجشنبہ کو نکلے باقتدائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ورنہ دو شنبہ کو ابتدائے روز و ماہ میں (الفتح)۔ یعنی شروع ماہ میں پنجشنبہ کے دن یا دو شنبہ کو اول وقت نکلے۔ م۔ و داع کرے دوستوں و برادرین کو اور ان سے وعاذ چاہے اور اس کام کے لیے ان کے پاس جاوے اور ان سے معافی چاہے۔ اس کے واپس آنے پر وہ لوگ اس کی ملاقات کو آ دیں۔ حدیث و داع میں ہے کہ نعمان نے اپنے فرزند کو کہا کہ جب اللہ تعالیٰ کے پاس کوئی ودیعت رکھی جاوے تو اللہ تعالیٰ اس کی حفظ فرماتا ہے ابن عمر نے فرمادہ کہ کہا کہ میں تیرے دین و امانت و فاقہ عمل کو اللہ تعالیٰ کی ودیعت میں دیتا ہوں اور مجھ پر سلام کرتا ہوں۔ (رواہ الترمذی)۔ و داع کرے و اے کہیں فی حفظ اللہ و کفہ ذرہ اللہ التقویٰ و جنبک الہادی و حفی ذنبک و جہک الی الخیر اینما توجهت۔ جامعہ علماء نے مسافر کے ساتھ کچھ دوا رکھ کر وعاذ سے و داع کرنا مستحب رکھا ہے اور اس میں حدیث ابن عباس ہے (الفتح)۔ و در کعبہ نفل پڑھ کر گھر سے نکلے جیسے واپسی پر و در کعبہ پڑھے۔ اور بعد نماز کے

کہے۔ اللہم بک انتشرت والیک توجهت وبک اعتمدت وعلیک توکلت اللہم انت تقنی وانت رحانی اللہم اکفنی ما اھمني وما لا اھتم به وما انت اعلم به منی غن جارک وجل ثناءک ولا الہ غیرک اللہم من ودنی التقوی واغضلی ذنوبی وجھنی الی الخیر اینما توجهت اللہم انی اعوذ بک من وغشاء السفر وکابۃ المنقلب والحوس بعد الکورد سوء المنظر فی الالہ والمال۔ جب نکلے تو اس طرح کہ جیسے ونیاسے خارج ہوتا ہے اور کہے بسم اللہ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم توکلت علی اللہ اللہم وفقنی لما تحب وترضی واحفظنی من الشیطان الرجیم اور ایک بار آیت الکرسی اور چاروں قل پڑھے۔ (الظہیر)۔ اور کچھ صدقہ دے کہ یہ سب سلامتی ہے اور کتر سات قاریوں۔ اور کہے اللہم انی اعوذ بک ان اضل او اضل او ازل او ازل او اظلم او اظلم او اجہل او یجہل علی۔ یہ دعائے حدیث ہے اور دوسری دعائے حدیث یہ کہ اللہم انت صاحب فی السفر والخلیفۃ فی الالہ اللہم انی اعوذ بک من الضیقة فی السفر واکابۃ فی المنقلب اللہم قیض لنا الارض وھون علینا السفر۔ اور آثار میں گھر سے نکلنے سے پہلے قرأت آیت الکرسی اور لایلاف قریش وارو ہے (الفتح)۔ حج سوار ہو کر افضل ہے اور اسی پر فتویٰ ہے (السراجیم)۔ اور مختار یہ کہ مکہ معظمہ قریب ہو تو پیدل افضل ہے اور دور ہو تو سوار ہو کر افضل ہے (التأثر طانیہ عن النوازل)۔ اور ابن اہمام نے مطلقاً پیدل کو افضل فرمایا جب کہ چل سکتا ہو۔ اور یہی اظہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

گدھے پر حج کرنا مکروہ ہے اور اونٹ پر افضل ہے۔ (القاضیاں)۔ اسی سے سحر ارائق نے نکلا کہ جس شخص کو گدھا یا خیر میر آیا تو وہ راحلہ کا مالک نہیں تو اس پر حج فرض نہ ہو گا۔ اور کہا کریں گے اس کو صریح نہیں پایا۔ اور در المختار میں خلاصہ سے نقل کیا کہ اونٹ کا بوجھ دوسو چالیس من شرعی یعنی برابر شاہی سیر کے۔ اور گدھے کا ایک سو پچاس ہے۔ ظاہر انچر بمنزلہ گدھے کے ہے۔ و۔ جب جانور پر سوار ہو تو سنون یہ کہ یمن بارتکیر کہے پھر سبحان الذی سخنا لنا هذا وما کنا لہ مقربین وانا الی ربنا لمنقلبون اللہم انا نسالک فی سفرنا هذا البر والتقوی ومن العمل ما ترضی اللہم ھون علینا سفرنا هذا واطو لنا بعده اللہم انت صاحب فی السفر والخلیفۃ فی الالہ والمال اللہم انی اعوذ بک من وغشاء السفر وکابۃ المنقلب وسوء المنظر فی الالہ والمال۔ چنانچہ صحیح مسلم میں ہے۔ جب کسی مقام میں اترے تو کہے اللہم انزلنی منزلاً مبارکاً وانت احیدر المنزلین۔ کجاوہ میں نکلنے میں کہے بسم اللہ توکلت علی اللہ اعوذ بکلمات اللہ التامات کلھا من شرمہ خلق وذرہاء وبرأ۔ اور پڑھے سلام علی نوح فی العالمین۔ اور کہے اللہم اعطنا خیر هذا المنزل وخیر ما فیہ واقتنا شرمہ وشرمافیہ۔ جب کجاوہ میں جاوے تو کہے الحمد للہ الذی عافانا فی منقلبنا ومثوانا اللہم کا اخر جتنا من منزلنا هذا سالمین یلفنا غیر آمین۔ جب رات آوے تو حدیث کی دعا پڑھے۔ یا ارض مرابی ورا بک اللہ اعوذ باللہ من شر ما فیک وشر ما یدب علیک وشر ما بالک من شر اسد واسود ومن الحیة والعقرب ومن ساکن الی بلد ووالد وما ولد۔

سحر کے وقت موافق حدیث کے کہے سمع سامع بحمد اللہ وحسن بلائہ علیہا ربنا صاحبنا وفضل
علینا عائدنا باللہ من النار۔ چنانچہ صحیح مسلم میں ہے جب کسی شہر میں پہنچے تو کہے اللہم انی اسألك
من خیرها وخیر اہلها وخیر ما فیہا واعوذ بک من شرها وشر اہلها وشر ما فیہا۔ یہ سب خلاصہ الفتح
ہے۔ اور جب روانہ ہو کر اس مقام پر پہنچے جہاں سے بغیر اہرام گذرنا نہ چاہیے تو اہرام باندھے
اور وہ میقات ہے اور اس کا بیان کتاب میں آتا ہے۔ م۔ پھر بہتر یہ کہ پہلے حج ادا کرے تب مدینہ
منورہ میں جاوے اور فتاویٰ انکبریٰ میں ہے کہ اگر فریضہ حج نہ ہو تو پہلے مدینہ جانے میں مختار ہے
اور فرض حج میں بھی جائز ہے۔ (التاتارخانیہ)۔

واقع ہو کہ جو باتیں حج میں کن ہیں اگر فوت ہوں تو ان کا بدل کافی نہیں ہوتا بلکہ وہی ادا کرنا فرض ہے اور جو واجبات ہیں
اگر فوت ہوں تو بدل قربانی وغیرہ سے ہو سکتا ہے اور اگر اس نے من میں سے کچھ ترک کیا تو بڑا کیا مگر اس پر کچھ لازم نہیں ہے
(شرح الطحاوی، محظورات الحج)۔ جو باتیں حج میں ممنوع ہیں دو قسم ہیں۔ اول وہ کہ اپنی ذات میں کرنا ممنوع ہیں اور وہ چھ ہیں
جماع کرنا۔ سر منڈانا۔ ناخن کترانا۔ خوشبو لگانا۔ سرو منہ ڈھکنا۔ سلاہو اکپڑا پہننا۔ قسم دوم جو غیر میں کرنا ممنوع ہیں۔ اشکار سے
تعرض کرنا اگرچہ حرم کے باہر یعنی حل میں ہو۔ ۲۔ حرم کا درخت کاٹنا۔ (کمافی التحفہ وغیرہ) انتہایہ (متعلق
رضائے والدین۔ حج کو نکلنا جب کہ والدین میں سے کسی کو ناگوار ہو مکروہ ہے بشرطیکہ اس کو فرزند
کی خدمت کی محتاجی ہو ورنہ کچھ مضائقہ نہیں۔ اور جب والدین نہ ہوں تو واوا وادی بمنزلہ والدین
ہیں۔ (القاضیوں)۔ اور سیر کبیر میں کہا کہ جب والدین میں سے کسی کے ضائع ہو جانے کا خوف نہ
ہو تو جانے میں مضائقہ نہیں۔ یوں ہی جب زوجہ و اولاد وغیرہ جن کا نفقہ اس پر لازم ہے ناگوار
جانیں حالانکہ اس کو ان کو ضائع ہونے کا خوف نہیں تو جانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور جن کا
نفقہ اس پر لازم نہ ہو اگرچہ موجود رہے تو جانے میں کچھ مضائقہ نہیں اگرچہ ان کے ضائع ہونے
کا خوف ہو۔ (المحیط)۔ واقع ہو کہ کراہت والدین کا مسئلہ فریضہ حج میں ہے اور نفل میں والدین
کی رضامندی بہر حال مقدم ہے۔ م۔ طفل اگر بے وارث ہو تو باپ اس کو منع کر سکتا ہے جہاں
تک کہ وارثی آ جاوے۔ فقیر ابواللیث نے یہی فتویٰ دیا۔ ملحقہ میں ہے کہ والدین کی طاعت
سے حج فرض بہتر ہے اور حج نفل سے طاعت والدین بہتر ہے۔ فتاویٰ انکبریٰ میں ہے کہ سفر جب
خوفناک ہو مانند سمندر کے تو بدون اجازت والدین نہیں جائے گا (التاتارخانیہ)۔ مقررہ کو حج یا چاہا
کو جانا مکروہ ہے جب تک وین ادا نہ کرے مگر آنکہ قرض خواہ اجازت دے دے۔ اور اگر نفل
اس کے حکم سے ہو تو اس کی اجازت بھی ضرور ہے ورنہ نہیں۔ (کمافی قاضیوں)۔ واقع ہو کہ گھر سے
اہرام باندھنا بہتر ہے اور ضرور نہیں لیکن جب میقات پر پہنچے تو اس سے بغیر اہرام تجاوز حرام
ہے لہذا ساقیت جانا چاہیے۔ م۔

فصل | یہ فصل ساقیت کے بیان میں ہے۔ فقیر ساقیت حج میقات۔ واصل وقت
معین۔ پھر مقام معین کے واسطے استعارہ کیا گیا۔ جہاں سے بغیر اہرام گذرنا منع ہے۔ آگاہی کے

واسطے شرعاً لازم ہے کہ بیت اللہ تک پہنچنے سے پہلے اہرام باندھے یہ بغرض تعظیم و اجلال بیت اللہ ہے جیسے کوئی آدمی کسی بادشاہ وغیرہ کے حضور میں قصد کرتا ہے تو جب اس کی بارگاہ کے قریب پہنچا تو خضوع کی صورت بناتا ہے تو یہاں بدرجہ اولیٰ واجب ہے اور اہرام ایک صورت مردہ ہو ہو جانے کے مشابہ ہے جس کے ضمن میں اس نے اپنی ذات کو بے اختیار مثل میت کے کیا اور بالکل مطیع و منقاد ہو کر اپنی ذات کو اعتبار سے خارج کر دیا۔ سبحان اللہ العزیز الحکیم بھ

والمواقیت التي لا يجوز ان يجاوزها الانسان الا محرمات خمسة۔ اور جن مواقیت سے کہ انسان کو بغیر اہرام تجاوز کرنا نہیں جائز ہیں پانچ ہیں۔ ف سے یعنی منصوص پانچ ہیں اور انھیں کے محاذات پر دوسری جگہیں نکالی جاویں گی۔ لاهل المدينة ذوالحلیفۃ۔ اہل مدینہ کے واسطے ذوالحلیفہ ہے ف سے یعنی جب مدینہ کا آدمی مکہ کا قصد کرے تو جب ذوالحلیفہ پر پہنچے تو اس کو بغیر اہرام کے آگے بڑھنا روا نہیں ہے۔ وہاں پہلے درخت تھا اب ایک مسجد بنی ہوئی ہے وہ مدینہ سے چھ میل کے قریب یعنی دو فرسخ ہے اور مکہ تک دس روز کی راہ ہے۔ عوام گمان کرتے ہیں کہ یہاں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کھجور کے اندر جنوں سے قتال کیا حالانکہ یہ جھوٹ افواہ ہے ع۔ د۔ ولاهل العراق ذات عرق اور اہل عراق کے واسطے ذات عرق ہے ف سے یہاں سے مکہ ۲۴ میل ہے اور یہ مقام حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بعد فتح بصرہ و کوفہ وغیرہ کے ان لوگوں کے واسطے موقت کیا جیسا کہ صحیح بخاری میں ہے اور ابن ماجہ والبوداؤد ونسائی وعبدالرزاق کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقرر کرنا مذکور ہے لیکن اسانید میں کلام سے اور صحیح مسلم میں بھی حدیث جابر رضی اللہ عنہ کو ابوالزبیر نے بطور شک بیان کیا کہ شاید جابر رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہا تھا لیکن بخاری کی حدیث مذکور سے معلوم ہوتا ہے کہ راوی کو شک ہوا پس اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مقرر کرنا ثبوت ہو تو بات یہ ہوگی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم نہ ہوا پس اجتہاد کیا اور وہ اجتہاد موافق حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تقریر کے واقع ہوا۔ اور تمام تفصیل فتح القدر والنہایہ میں ہے۔ م۔ ولاهل الشام جحفة۔ اور اہل شام کے واسطے جحفہ ہے۔ ف سے یہی اہل مصر کے واسطے ہے اور اس کا دوسرا نام مہیدہ ہے یہاں سے مکہ ۸۲ میل اور مدینہ بھی تین مراحل اور بحر قلمز چھ میل ہے۔ مع۔ ولاهل نجد قرن۔ اور اہل نجد کے واسطے قرن ہے۔ ف سے قرن بکون راہ جس کو قرن النازل و قرن الثعالب کہتے ہیں۔ جوہری نے صلاح میں غلطی سے اس کو حضرت اولیس قرنی کا مسکن کہا حالانکہ اولیس رضی اللہ عنہ منسوب ہیں قرن بفتح الراء کی طرف جو قبیلہ مراد میں سے ایک بطن ہے جیسا کہ سروجی نے قاضی عیاض وغیرہ سے نقل کیا۔ اور مناسک طبری میں ہے کہ نجد میں بلند کا نام ہے جو نجد الیمین و نجد الحجاز و نجد التہامہ و نجد الطائف سب کا میقات قرن ہے۔ اور کتاب الامام شیخ تقی الدین میں ہے کہ وہ مکہ سے ایک رات دن کی راہ ہے۔ مع۔ ولاهل الیمین یلم۔ اور اہل یمین کے واسطے یلم ہے۔ ف سے جس کو اللم اور ارم بھی کہتے ہیں وہ مکہ سے جنوب ۳۰ میل ہے۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ میں ہے

کہ حضرت صلعم نے موقت فرمایا اہل مدینہ کے واسطے ذوالحلیفہ اور اہل شام کے لیے جحفہ اور اہل نجد کے واسطے قرن المنازل و اہل یمن کے واسطے یلم۔ یہ مواقیت اپنے لوگوں کے واسطے ہیں اور سوائے ان کے ہر اس شخص کے لیے جو ان پر آوے جو کہ حج یا عمرہ چاہتا ہو اور جو شخص ان مواقیت سے کسی طرف ہو تو وہ جہاں سے چاہے حتیٰ کہ مکہ وائے مکہ سے احرام باندھیں۔ (رواہ البخاری و مسلم)۔ لہذا مصنف نے کہا کہ۔ ہکذا وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم هذه المواقیت لمولاء۔ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان مواقیت کو ان لوگوں کے واسطے موقت فرمایا ہے جسے لیکن ذات عرق کے باب میں جو کلام تھا وہ اوپر گذرا یعنی حضرت صلعم نے اس کو موقت کیا تو جیسے اہل شام کے واسطے جحفہ بطور معجزہ کے حالانکہ اس وقت اہل شام نصرانی کفار تھے لیکن حضرت صلعم سے ثبوت میں کلام ہے اور ظاہر اس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بموقت شرعی موقت فرمایا ہے لہذا محیط السرخسی میں ہے کہ جو شخص سوائے ان راہوں کے کسی غیر معروف راہ سے مکہ کا قصد کرے تو جب ان مواقیت میں سے کسی کے محاذی پہنچے تو احرام باندھے۔ یعنی میقات منصوص سے سیدہ لگا کر خوب غور سے ٹھیک کر لے وہی اس کا میقات ہے چنانچہ ذات عرق کے مقرر کرنے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے یہی طریقہ منصوص ہے۔ م۔ اور جو شخص سمندر سے آوے یہی کرے (السراج)۔ اور جب اس کی سیدہ دو میقاتوں سے لگتی ہو تو جہاں سے مکہ دور پڑتا ہو بہتر ہے ورنہ نزدیک والی سے بھی جائز ہے۔ (الشمین ف) اور اگر میقات کی سیدہ نہیں لگتی تو مکہ سے دو مرتبہ پہلے احرام باندھے۔ (الفتح البحر)۔ اگر مدینہ والا ذوالحلیفہ کو چھوڑ کر ذات عرق یا جحفہ پر گیا تو وہاں سے احرام باندھے۔ منفعہ۔

وفائدة التاقیت المنع عن تاخیر الاحرام عنہا۔ اور میقات مقرر کرنے کا مفاد یہ کہ ان مواقیت سے احرام میں تاخیر کرنا ممنوع ہے۔ جس سے اور یہ مفاد نہیں کہ احرام نہیں باندھ سکتا جب تک کہ ان مواقیت پر نہ پہنچے۔ لہذا يجوز التقديم علیہا بالاتفاق۔ کیونکہ ان مواقیت پر احرام کو مقدم کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ جس سے یعنی اس پر ائمہ اربعہ متفق ہیں لیکن علمائے ظاہر یہ نے خلاف کیا ہے۔ مع۔ ثم الاتفاقی اذا انتھی الیہا۔ پھر اتفاق آدمی جب چل کر ان مواقیت میں سے کسی میقات پر پہنچے۔ جس سے یا میقات کی سیدہ پر کسی مقام پر پہنچے تو اس کو دیکھنا چاہیے کہ وہ کس قصد پر ہے پس اگر اس نے مکہ کے گرد زمین حرم کے باہر یعنی حل میں کسی مقام کا قصد کیا جیسے خلیص یا جدہ وغیرہ تو اس کو یہاں سے بغیر احرام تجاوز کرنا جائز ہے پھر جب وہ خلیص یا جدہ میں پہنچ گیا تو وہ یہیں کے رہنے والوں میں مل گیا چنانچہ اب اگر وہ مکہ کا قصد کرے تو حد حرم سے احرام کے بعد نہ جاوے۔ م۔ اور اگر یہ اتفاق ہو چکا میقات پر حل قصد دخول مکہ۔ مکہ میں داخل ہونے کے قصد پر۔ جس سے یعنی زمین حرم میں جانے کے قصد پر۔ علیہ ان یحرم۔ تو اس پر واجب ہے کہ میقات پر احرام باندھے۔ قصد الحج والعمرة چاہے اس کا قصد بیت اللہ کے حج یا عمرہ کا ہو۔ اولم یقصد۔ یا اس کا یہ قصد نہ ہو۔ عندنا

یہ ہمارے نزدیک ہے۔ فے اور شافعی نے کہا کہ احرام جب ہی واجب ہے کہ حج یا عمرہ کا ہو اور اگر اپنے خیال کا قصد کرے تو نہیں۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے روز بغیر احرام داخل ہوئے تھے اور امام احمد کا قول مثل ہمارے ہے کہ کوئی بغیر احرام کے نہیں جاسکتا جب کہ مکرّم مکہ کا قصد ہو۔ بقولہ علیہ السلام لا یجاذرنا احد المیقات الا محرمًا۔ بدلیل حدیث کہ میقات سے کوئی تجاوز نہ کرے مگر احرام باندھ کر۔ فے ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حد ثنا عبد السلام بن حرب عن خصیف بن سعید بن جبیر عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تجاوز الوقت الا باحرام۔ یعنی میقات سے تجاوز نہ کیا جائے گا مگر احرام کے ساتھ۔ مترجم کہتا ہے کہ اسناد حسن ہے اور خصیف میں کلام ہے۔ حد ثنا وکیع عن سفیان بن حبیب بن ابی ثابت عن ابن عباس یحییٰ۔ یعنی اس کے مانند اس اسناد سے روایت کیا۔ یہ اسناد صحیح ہے۔ م۔ ورواہ الطبرانی والشافعی اور اسحق نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جب کوئی شخص بغیر احرام تجاوز کر جائے تو لوٹ کر پھر میقات سے احرام باندھے اور اگر خوف ہو کہ مقصود فوت ہو جائے گا تو احرام باندھ لے اور ایک قربانی دے۔ یہ احادیث صریح ہیں اور امام شافعی نے باوجود روایت حدیث کے اجتہاد کیا بوجہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بروز فتح مکہ بغیر احرام داخل ہونے کے۔ (کمانی صحیح مسلم والنسائی)۔ اور کہا کہ بغیر احرام اس وقت جائز ہے کہ جب قصد حج و عمرہ نہ ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ فقط اسی ساعت کی خصوصیت تھی چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر اسی روز خود تنہیہ کر دی کہ جب سے آسمان وزمین پیدا ہوئی یہ مکہ حرم ہے وہ مجھ سے پہلے کسی کے واسطے حلال نہیں ہوا اور نہ بعد میرے کسی کے واسطے طلال ہوگا اور میرے واسطے بھی اس دن ایک گھڑی کے لیے طلال ہوا تھا پھر اس کی حرمت ویسی ہی ہو گئی جیسے تھی۔ (کمانی الصحیحین وغیرہما) اور مقصود آپ کا یہی تھا کہ آئندہ کوئی شخص یہ دلیل نہیں لادے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں قتال کیا تو ہم بھی قتال کریں چنانچہ اس کو بھی آپ نے مصرح بیان فرما دیا۔ مگر حیف ہے کہ ظالم حجاج وغیرہ نے اس میں اپنی بے حیائی سے قتال کیا۔ پھر یہ ممانعت آپ کے مسلمانوں کے ساتھ قتال میں فرمائی ہے اور آپ نے کافروں سے قتال کیا تھا چنانچہ شیخ ابوبکر بن العربی نے اور شیخ ابن الہمام وغیرہ نے تصریح کی کہ اگر مکہ پر کافروں کا غلبہ ہو جائے تو مسلمانوں کا اجماع ہے کہ ایسے قتال کے واسطے مکہ میں بغیر احرام داخل ہونا جائز ہے۔ پس معلوم ہوا کہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ اپنے عموم پر ہے کہ جب مکہ کا قصد کرے تو بغیر احرام میقات سے تجاوز کرنا نہیں جائز ہے۔ ولان وجوب الاحرام لتعظیم هذه البقعة الشریفة۔ اور اس دلیل سے کہ احرام واجب ہونا اس بقعہ شریف کی تعظیم کے واسطے ہے۔ فیستوی فیہ الحاج والمعتمر وغیرہا تو اس میں حج و عمرہ کرنے والا اور ان کے سوائے سب برابر ہیں۔ فے حتیٰ کہ اس بقعہ کی تعظیم کے لیے سب پر احرام واجب ہے کوئی مطلب ہو جب کہ اس بقعہ کا قصد کرے۔ م۔ جب آفاقی اس بقعہ میں بعد احرام کے داخل ہوا تو اس پر حج یا عمرہ ادا کرنا واجب ہے۔ (محیط السرخسی) یعنی

اگر آفاقی زمین حرم میں داخل ہونا چاہتا ہے اگرچہ اس کا مقصد اپنے عیال سے ملاقات یا تجارت وغیرہ کا ہو جب اس پر واجب ہو کہ میقات سے احرام باندھ کر جاوے تو اس احرام سے نکلتا اس طرح ہو گا کہ مکہ پہنچ کر عمرہ ادا کرے پس طہال ہو گیا اب اپنا مقصد حاصل کرے۔

تنبیہ | خانہ کعبہ کا طواف اور درمیان صفا و مروہ کے سعی اور سرسندان یا کترانا ہے۔ پس طہال ہو گیا۔ اور یہ تمام سال میں جب چاہے ادا کرے سوائے یوم عرفہ و یوم نحر اور تین دن تشریق کی کہ ان متوالی ایام میں مکروہ تحریمی ہے لہذا اگر آفاقی ان ایام میں داخل ہوا تو حج کرے ورنہ احرام میں رہے پھر چودھویں تاریخ کو عمرہ کر کے طہال ہو جاوے۔ م۔ ومن كان داخل الميقات۔ اور جو شخص کہ میقات کے اندر ہو۔ ف۔ خواہ وہاں کارہنے والا ہو یا کسی طور سے وہاں موجود ہو لہ ان یدخل مكة بغیر احرام لحاجتہ۔ تو اس کو جائز ہے کہ مکہ میں یعنی حرم میں بغیر احرام داخل ہو بوجہ اپنی ضرورت کے۔ ف۔ تو حرم کی تعظیم اگرچہ اس پر اعتقاد اول سے قطعاً واجب ہے مگر بدن سے اس کا اظہار بطریق احرام اس سے اٹھا دیا گیا۔ لاندہ یكثر دخوله مكة۔ کیونکہ مکہ میں اس کا داخل ہونا بکثرت واقع ہو گا۔ ف۔ جب کہ حاجات انسانی سب کے ساتھ لگی ہوئی ہیں و فی ایجاب الاحرام فی کل مرة حرج بین۔ اور ہر بار داخلہ پر احرام واجب نکالنے میں کھلا ہوا حرج ہے۔ ف۔ اور حرج کو اللہ تعالیٰ نے قرآن میں صریح ذکر کر دیا ہے تو یہ نکلا کہ اس پر ہر بار کے لیے احرام واجب نہیں ہے۔ فصار کاهل مكة حیث یباح لہم الخروج منها ثم دخولها بغیر احرام لحاجتہ۔ تو یہ شخص مثل اہل مکہ کے ہو گیا کہ اہل مکہ کو مکہ سے نکلنا پھر مکہ میں بغیر احرام داخل ہونا بوجہ اپنی حاجات کے سبب ہے۔ ف۔ پھر یہ وہم نہ ہو کہ جیسے اس کو حاجت کے قصد سے بغیر احرام داخل مکہ ہونا سبب ہے تو اوائے حج و عمرہ میں بھی بغیر احرام جاوے۔ کیونکہ دونوں میں فرق ہے اس طرح کہ حاجات تو بکثرت پیش آیا کرتے ہیں۔ بخلاف ما اذا قصد اداء النسك۔ بخلاف اس کے جب کہ میقات کے اندر والے نے اوائے نسک یعنی حج یا عمرہ کا قصد کیا۔ لاندہ یتحقق حیانا۔ کیونکہ یہ قصد تو کبھی کبھی متحقق ہوتا ہے۔ ف۔ تو اس کے لیے احرام باندھ لے۔ فلا حرج۔ تو کچھ حرج نہیں ہے۔ ف۔ پھر یہ تو معلوم ہو چکا کہ مواقیت کے یہ معنی ہیں کہ ان سے بغیر احرام آگے بڑھنا نہیں جائز ہے۔ رہا احرام تو وہ ان مواقیت سے مخصوص نہیں۔ فان قدم الاحرام علی هذه المواقیت جاز۔ پس اگر اس نے احرام باندھنا ان مواقیت پر مقدم کر لیا تو جائز ہے۔ ف۔ مثلاً اپنے گھر سے احرام باندھ کر نکلا تو جائز ہے۔ بقولہ تعالیٰ و اتموا الحج والعمرة لله۔ بدلیل آ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و اتموا الحج والعمرة لله ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے واسطے حج و عمرہ کو پورا کرو۔ و اتموا ما ان یحرم بهما من و سيرة احصاء اور حج و عمرہ کو پورا کرنا یہ کہ دونوں کا احرام اپنے لوگوں کے جھوپڑوں سے باندھ کر نکلتے۔ ف۔ الی پوچھو کہ یہ تفسیر امام کی کہاں سے پائی تو جواب دیا کہ۔ کذا قالہ علی وابن مسعود۔ ایسا ہی صحیح

علی و ابن مسعود نے اتمام کو تفسیر فرمایا ہے۔ ف سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تفسیر تو حاکم و بیہقی نے روایت کی اور قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت معلوم نہیں ہوئی۔ مفع۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تفسیر کو کعب و ابن ابی شیبہ و عبد بن حمید و ابن جریر و ابن المنذر و ابن ابی حاتم و نحاس نے بھی روایت کیا ہے۔ (السیوطی فی الدر المنثور)۔ اور اس کے مثل ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ (العالم) واضح ہو کہ اتمام کے وجوہ بہت ہیں از الجملہ اعلیٰ اتمام یہ ہے تو دوسرے وجوہ اتمام کی تردید نہ ہوئی فاحفظ۔ م۔

واضح ہو کہ ایام حج شوال و ذوالقعدہ اور دس روز ذی الحجہ کے ہیں پس شوال سے احرام مقدم کرنا ہمارے نزدیک بھی مکروہ ہے۔ (شرح الطحاوی)۔ اور ایام حج میں ان مواقیت سے احرام مقدم کرنا بالاجماع جائز ہے۔ ع۔ رہا کلام کہ افضل میقات پر ہے یا اس سے پہلے تو فرمایا والد افضل التقديم علیہا۔ اور افضل یہی کہ احرام کو ان مواقیت پر مقدم کرے۔ ف سے اور یہی اظہر قول شافعی ہے۔ (کافی منہاج النوسی)۔ اور مالک و احمد و اسحق نے تقدم کو مکروہ رکھا ہے۔ لیکن قرطبی و ابن عبد البر نے ایک جماعت فقہائے صحابہ و تابعین سے قبل میقات کے احرام باندھنا ذکر کیا اور اسمعیل القاضی نے کہا کہ یہ کثیر صحابہ و تابعین کا فعل ہے۔ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جس نے مسجد بیت المقدس سے مسجد الحرام تک احرام باندھا حج یا عمرہ کا تو اللہ تعالیٰ نے اس کے اگلے و پچھلے گناہ بخشے و اس کے واسطے جنت واجب ہو گئی اگرچہ اس کے گناہ سمندر کے جھاگ سے زیادہ ہوں۔ (رواہ ابو داؤد و احمد و ابن ماجہ و الدارقطنی)۔ پس تقدم افضل ہے۔ لان اتمام الحج مفسرہ۔ کیونکہ حج اتمام کرنا اسی کے ساتھ تفسیر کیا گیا۔ ف سے اور تفسیر بمنزلہ حدیث مرفوعہ ہے۔ و المشقة فیہ اکثر۔ اور اس میں مشقت بہت زیادہ ہے۔ ف سے اور عبادات میں افضل وہ کہ افر ہو یعنی نفس پر مشقت زیادہ ہو جیسا کہ حدیث میں ہے۔ و التعظیم فیہ اوفر۔ اور اس میں تعظیم بہت وافر ہے ف سے اور حج تو عین تعظیم و زیارت ہے۔ و عن ابی حنیفۃ انما یکون افضل اذا کان یملک نفسه ان لا یفح فی محظور۔ اور ابو حنیفہ سے روایت کیا گیا کہ میقات پر احرام مقدم کرنا جب ہی افضل ہوگا کہ اپنی نفس پر یہ قابو ہو کہ کسی ممنوع بات میں نہ پڑ جاوے۔ ف سے یعنی جو باتیں احرام میں منع ہیں ان سے صبر کیے رہے۔ جو سرہ میں کہا کہ اگر ایسا نہ ہو تو میقات تک تاخیر کرنا افضل ہے شاید اسی شفقت کی نظر سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میقات سے احرام باندھا۔ حق یہ کہ افضل ہونا اپنی ذات میں تقدم ہے لیکن دوسرے خوف سے تاخیر کیوں ممنوع کا مرتکب ہونا حرام تو افضل کے پیچھے حرام کا مرتکب ہونا خلاف فقہ ہے لہذا فقہ میں اصل شریف یہ ہے کہ سر مستحب و افضل جس میں خوف حرمت کا ہو اس کا چھوڑنا بہتر ہے۔ اور شیخ ابن الہمام نے محمول کیا کہ ابو حنیفہ ر سے کراہت مروی ہے بدین معنی کہ ایام حج سے پہلے احرام مکروہ ہے اور اس پر اجماع ہے م۔ و من کان داخل المیقات فوقتہ المحل اور جو شخص کہ میقات کے اندر ہے تو اس کے واسطے میقات حل ہے۔ معناه المحل الذی بدین المواقیت و بدین الحرم۔ حل سے مراد وہ حل جو مواقیت اور حرم کے درمیان ہے۔ ف سے اس کی توضیح یہ ہے کہ خاص خانہ کعبہ

کے گرد تین میل تک جانب مدینہ اور سات میل جانب عراق و سات میل جانب طائف و دس میل جانب جدہ اور نو میل جانب جہرانہ اور سات میل جانب مین تک سب سرزمین حرم ہے حتیٰ کہ اس کے درخت کاٹنا اور شکار مارنا وغیرہ حرام ہیں پھر اس حد کے بعد مواقیت منجّم ہوئے زمین سب حل ہے بدین معنی کہ درخت کاٹنا و شکار کرنا مارنا وغیرہ وہاں جائز ہے لیکن آفاقی کے واسطے احرام باندھنے کے حق میں مواقیت سے آگے بڑھنا حرام ہے تو مسئلہ میں امام مصنف نے اشارہ کیا کہ جو شخص میقات میں یا میقات کے اندر رہتا ہے اس کے واسطے احرام کی میقات حل ہے تو یہ مراد نہیں کہ میقات سے باہر حل میں اگر احرام باندھے یعنی حل و حرم در حق احرام مراد نہیں بلکہ اصلی تو مراد یہ کہ حرم مکہ کی حد سے اس کے وطن تک جو زمین حل ہے اس میں کسی جگہ پر احرام باندھ لے اور یہ عقور نہیں کہ میقات آفاقی سے نکل کر باندھے۔ لہذا يجوز احرامه من ديرة اهلة کیونکہ داخل میقات والے کو تو اپنے گھروں کے جو میقاتوں سے احرام باندھنا جائز ہے۔ فے تو یہی اس کے واسطے حل ہے پھر یہ حل تا حد حرم ہے۔ وما وراہ المیقات الی الحرم مکان واحد۔ اور میقات کے اندر سے حرم مکہ تک ایک ہی جگہ ہے۔ فے تو وہ سب کے واسطے حل ہے لیکن آفاقی کے واسطے احرام کے سوائے اور جیسے حرم مکہ سب کے واسطے حرم ہے اگرچہ جگہ ہو۔ پھر میقاتی یا داخل میقات کے واسطے اپنے کھیلے سے احرام باندھنا افضل ہے اور اگر اس نے تاخیر کی یہاں تک کہ حرم مکہ کی حد سے احرام باندھ کر حد میں داخل ہوا تو جائز ہے۔ (کافی المحیط ھ)۔ ومن کان بمكة۔ اور رباوہ کہ جو مکہ میں موجود ہو فے خواہ مکہ کا رہنے والا ہو یا مثل احرام باندھ کر داخل ہو کر عمرہ کر کے طلال ہو گیا اور وہ مکہ میں موجود ہے فوقتہ فی الحج المحرم۔ تو اس کے احرام کی میقات در صورت حج کے حرم ہے۔ فے یعنی اگر وہ حج کا احرام باندھنا چاہے تو حدود حرم کے اندر ہی جہاں چاہے احرام باندھ لے۔ وفي العمرة الحل اور در صورت عمرہ کے حل ہے۔ فے یعنی اگر وہ عمرہ کا احرام باندھنا چاہے تو حدود حرم سے کسی جانب نکل کر حل میں احرام باندھ کر داخل حرم ہو کر ادا کرے۔ چنانچہ قصہ بخاری و مسلم کا اشارہ کیا۔ لان النبی علیہ السلام اص اصحابہ۔ کیونکہ آنحضرت صلعم نے حکم دیا اپنے اصحاب کو فے حجة الوداع میں کہ تم میں سے جو شخص ہدی ساتھ نہیں لایا ہو وہ عمرہ کر کے طلال ہو جاوے چنانچہ انہوں نے یہی کیا پھر جب یوم الترویہ آیا تو حکم دیا کہ۔ ان یجسروا بالبح۔ حج کا احرام باندھیں یعنی من جوف مكة۔ مکہ کے اندر سے۔ فے اور ان کو حرم سے باہر نکلنے کا حکم نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ جو مکہ میں ہو اس کو مکہ سے حج کا احرام باندھنا جائز ہے۔ پھر واضح ہو کہ حضرت ام المومنین عائشہؓ نے عمرہ کا احرام باندھا تھا مگر ان کو ایام ہوئے تو آپ نے حکم فرمایا کہ عمرہ کا احرام توڑیں پھر جب یوم الترویہ آیا تو حج کے احرام کا حکم دیا۔ جب حج سے فراغت ہوئی تو حضرت ام المومنینؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ کے اصحاب تو عمرہ و حج دونوں کے چلے اور میں نے فقط حج پایا۔ تو آپ نے ام المومنینؓ کی آرزو پوری فرمائی۔ واما خاھا عائشہؓ ان یجسروا من التیمیم۔ اور عائشہؓ کے بھائی کو حکم دیا کہ عائشہؓ کو تنعیم سے عمرہ کراوے۔ فے یعنی عبد الرحمن بن ابی بکرؓ کو حکم دیا کہ اپنی بہن عائشہؓ کو ساتھ لے جا کر تنعیم سے عمرہ کا احرام بندھاوے۔ وھو فی الحل اور تنعیم حدود حرم سے باہر حل میں ہے۔ فے تو معلوم ہوا کہ عمرہ کے واسطے حل کو جا کر احرام

باندھیں پھر داخل ہو کر عمرہ و طواف سعی کریں۔ اور امام مصنف نے اس کا نکتہ بیان فرمایا کہ لان الاداء الحج فی عرفۃ وھی فی الحل فیکون الاحرام من المحرم لیتحقق نوع سفر۔ یہ اس وجہ سے کہ حج ادا کرنا تو عرفات میں ہوتا ہے اور عرفات حل میں واقع ہے تو حج کا احرام باندھنا حرم سے رہا تاکہ ایک طرح کا سفر متحقق ہو جاوے۔ واداء العمرة فی المحرم فیکون الاحرام من حل لهذا۔ اور عمرہ ادا کرنا حرم میں واقع ہوتا ہے (کیونکہ وہ صرف طواف سعی ہے) تو اس کا احرام باندھنا حل جا کر رہا اسی وجہ سے۔ فہے یعنی تاکہ ایک طرح کا سفر متحقق ہو جاوے۔ پس حدود حرم سے باہر جہاں کہیں حل میں جا کر باندھے جائز ہے۔ الا ان التنعیم افضل لوساؤد الاثرابیہ۔ مگر یہ بات ہے کہ تنعیم سے باندھنا افضل ہے کیونکہ اس میں اثر وارو ہے۔ فہے یعنی حضرت ام المومنین کو احرام عمرہ کا آپ نے تنعیم سے حکم دیا تو قدم بقدم چلنا افضل ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ موقع احرام بیان ہو چکا۔ اب خود احرام کا بیان ہے۔

باب الاحرام

(یہ باب احرام کے بیان میں ہے)

احرام لغت میں ایسی حرمت میں آنا جس کو ہتک نہیں کر سکتے۔ اصطلاح فقہاء میں یہ کہ مباحات کو اپنے اوپر حرام کر کے اس عبادت کے ادا کرنے کو۔ عبادات میں صوم و زکوٰۃ کے واسطے کوئی احرام نہیں۔ اور نماز و حج کے لیے احرام ہے۔ احرام میں ایسے امور بھی ہیں کہ عقل کو خود رسائی نہیں مگر بتعلیم جیسے ترک کرنا سلا ہوا کپڑا اور خوشبو لگانا وغیرہ۔ حالت بمشابه مردہ ہے گویا اللہ تعالیٰ کی راہ میں فنا ہو گیا۔ مع۔ یہاں حرمت میں داخل ہونے سے مراد یہ کہ کچھ خاص چیزیں اپنے اوپر حرام کرنے کا التزام کر لے اور یہ التزام شرعاً شرط ہے لیکن اس کا ثبوت شرع میں جب ہی ہوتا ہے کہ نیت کے ساتھ تبلیہ کہے یا کوئی خاص حج کا فعل کرے چنانچہ بیان آدے گا۔ پھر جب احرام پورا ہو جاوے تو اس سے باہر ہونا نہیں ممکن ہے مگر اس طرح کہ اعمال نسک جس کا احرام ہے ادا کر دے اگرچہ اس کو فاسد کر دے حتیٰ کہ اگر مثلاً بعد احرام کے وقوف عرفہ سے پہلے جماع کر لیا تو حج فاسد ہو گیا اور آئندہ سال میں قضاء کرے لیکن احرام سے باہر نہ ہو گا حتیٰ کہ اس سال وقوف عرفہ سے پہلے جماع کر لیا تو حج فاسد ہو گیا اور آئندہ سال میں قضاء کرے لیکن احرام سے باہر نہ ہو گا حتیٰ کہ اس سال وقوف و طواف وغیرہ افعال حج ادا کر دے۔ مگر دو صورتیں مستثنیٰ ہیں ایک فوت یعنی احرام باندھ کر روانہ ہوا اور نہیں پہونچا حتیٰ کہ حج فوت ہو گیا تو عمرہ کر کے حلال ہو جاوے۔ دوم محصور ہو جانا۔ یعنی جانے نہ پایا روکا گیا کسی عارض سے تو بدی ذبح کر کے حلال ہو جاوے۔ پھر واضح ہو کہ جس کا احرام باندھا اس کو پورا کرنا مطلقاً ہر

صورت میں لازم ہے خواہ نفل حج ہو یا حقیقہً اس پر واجب ہو یا اس کے گمان میں اس پر واجب ہو جب شروع کیا تو اس کو پورا کرنا واجب ہے حتیٰ کہ اگر توڑے حالانکہ گمان پر شروع کیا تھا تو قضا واجب ہے بخلاف نماز کے چنانچہ اگر نماز شروع کی اس گمان پر کہ اس پر ظہر واجب باقی ہے پھر درمیان میں ظاہر ہو گیا کہ وہ تو ظہر ادا کر چکا تو اس کو اختیار ہے چاہے توڑ دے پھر قضا بھی لازم نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حج میں احرام کو توڑنا کبھی کسی طرح مشروع نہیں سوائے اس کے کہ قربانی مع انفعال نسک ادا کرے تو جب توڑے گا اس پر قضا ہر صورت میں لازم پڑے گی بخلاف احرام نماز کے۔ مف۔ واذا اراد الاحرام۔ اور جب احرام باندھنا چاہے۔ فہے یعنی منظور ہو کہ مثلاً کھل پر سول احرام باندھے گا تو قبل اس کے یہ انفعال کرے جو مذکور ہیں کہ اغتسل او توضا۔ غسل کرے یا وضو کرے۔ والفصل افضل۔ اور غسل کرنا افضل ہے۔ فہے یعنی ہمارے نزدیک واجب نہیں ہے۔ لما روی انہ علیہ السلام اغتسل لاحرامہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے احرام کے واسطے غسل کیا۔ فہے رواہ الترمذی وقال حسن غریب۔ اور اس کی اسناد میں عبدالرحمن بن ابی الزیاد اور عبداللہ بن یعقوب میں اختلاف ہے اور کوئی مجہول نہیں۔ لہذا ترمذی نے اس کو حدیث حسن کہا۔ اور حاکم کی حدیث ابن عباس میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا غسل کرنا مذکور ہے۔ قال صحیح الاسناد۔ اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما سے کہ سنت ہے کہ جب احرام کا ارادہ ہو تو غسل کرے رواہ الحاکم وقال صحیح علی شرط البخاری و مسلم و رواہ ابن ابی شیبہ والبیہقی۔

اور واضح ہو کہ اگر ہو سکے تو پہلے جو روکے ساتھ جماع کرے کیونکہ اس میں آئندہ کے واسطے مصلحت ہے اور مسند ابو حنیفہ وغیرہ میں آیا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی انداج مطہرات میں گھومے پھر صبح کو احرام باندھا۔ مف۔ لیکن جب جماع کیا تو غسل فرض ہے اور بدون جماع کے افضل ہے۔ الا انہ للتطیف۔ مگر بات یہ کہ یہ غسل ستھرائی حاصل کرنے کے واسطے ہے۔ فہے پس جب کہ بعد جماع کے غسل کیا تو بھی ستھرائی حاصل ہو گئی اسی واسطے بجز رائی میں کہا کہ بدن کو صلی و اثنان وغیرہ سے دھو دے اور اس پر سے سیل کچیل دور کرے۔ حتیٰ تو مری بہ الخائف وان لم یقع فمنا عنہا۔ حتیٰ کہ اس غسل کا حکم حیض والی عورت کو دیا جائے گا اگرچہ یہ اس کے فرض ہے واقع نہ ہو۔ فہے کیونکہ انقطاع خون سے پہلے اس کا ہانا اس کو پاک نہیں کرتا۔ ہاں ستھرا کرتا ہے۔ اسی واسطے اسما بنت عیس کو نفاس میں غسل کا حکم کیا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر میں اول گذرا۔ مف۔ اسی واسطے اگر ہانی میسر ہو تو تیمم کرنا اس کے قائم مقام نہیں ہے کیونکہ اس سے تو اور بھی مٹی بھر جاوے گی۔ (الترمذی)۔ فبقوم الوضوء مقامہ کافی الجمعة۔ پس وضو اس غسل کے قائم مقام ہو گا جیسے جمعہ میں ہے۔ فہے کہ وہاں نظافت کے حق میں اگر غسل نہ ہو تو وضو کافی ہے۔ لہٰذا افضل افضل لان معنی النظافة فیہ التمدد لانه علیہ السلام اختارہ۔ لیکن وضو سے نہانا افضل ہے۔ اس واسطے کہ نہانے میں وضو کی نسبت ستھرائی بہت پوری حاصل ہوتی ہے اور اس واسطے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ضرور اختیار فرمایا۔ فہے پس یہ ستھرائی کی نظر میں ہے۔ رہا یہ کہ احرام

کو شروع کرنا حالت طہارت میں جب کہ ممکن ہو افضل بلکہ سنت ہے لہذا اگر پانی میسر نہ آتا تو تیمم کر کے اعرام باندھے جسے طہارت کے لیے جمعہ وعیدین کافی میں تیمم کافی ہے۔ (لکھنوی افکار) اعرام میں تنظیف کو پورا کرتے کی فرض سے مستحب ہے کہ پہلے ناخن کترے و بغل کے بال اکھاڑے اور موئے زیر ناف مونڈے مونچھیں کترے اور جس مرد کی عادت ہو سر منڈاوے اور بالوں میں لگھکی کرے اور سر اگندگی دور کرے۔ ف البحر۔ قال ولیس ثوبین حدیدین او خسیلین۔ قدوری نے کہا کہ اور اپنے دو کپڑے جو نئے ہوں یا دھوئے ہوئے ہوں۔ ازار اور رواد۔ ف سے پس دو کپڑے سنت اور ایک جائز ہے اور سپید ہونا بہتر ہے۔ مع۔ لانه علیہ السلام استنزد وارتدی عنہ احرامہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اعرام کے وقت ازار پہنی اور رواد اور بھی۔ ف سے جیسا کہ بخاری کی حدیث ابن عباس میں ہے۔ مفع۔ سلا ہو اکیڑا اور موزہ اتارنے (قاضی خاں)۔ اور ازار ناف سے لے کر گھٹنے کے نیچے تک ہے اور چادر پیٹھ و دونوں کندھوں و سینہ پر ہے اور ازار کو ناف پر باندھے اور اگر ازار میں چادر کے دونوں کوٹے کھوشی لے تو جائز ہے اور اگر چادر کو کسے سوٹی یا کانٹے سے چونک لیا یا اپنے اوپر کسی رسی سے باندھا تو اس نے ہرا کیا لیکن اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ مع البحر۔ اور رواد کو دائیں بغل کے نیچے سے نکال کر بائیں مونڈھے پر ڈالے اور دایاں مونڈھا کھلا رہے۔ (خزانة المفتیین ھ)۔ پس معلوم ہوا کہ ازار اور رواد سے ایک پاٹ کے بغیر سٹے ہوئے مراد ہے اور اس کو پہننا بحدیث مذکور سنت ہے۔ توجوازلہ پر دلانہ ممنوع عن لیس المحیط۔ اور اس واسطے بھی جواز ہے کہ محرم کو سٹے ہوئے کپڑے سے ممانعت ہے۔ ولا بد من ستوالعوسۃ و دفع الحسد والبؤ۔ اور شرم کا بدن چھپانا اور گرمی و سردی دور کرنا ضرور ہے۔ ف سے تو لا محالہ کسی کپڑے کی ضرورت ہے۔ وذلك فیما عیناہ۔ اور یہ بات اسی صورت میں حاصل ہوگی جو ہم نے معین کی۔ ف سے یعنی ازار و رواد میں۔ والجدید افضل۔ اور نیا ہونا افضل ہے۔ ف سے کچھ اس وجہ سے نہیں کہ اس میں زینت ہے بلکہ لانه اقرب الی الطہارۃ اس واسطے کہ یہ طہارت سے زیادہ قریب تر ہے۔ قال و مس طبیان کان لہ۔ قدوری نے کہا اور خوشبو لگاوے اگر اس کے پاس میسر ہو۔ ف سے یعنی اس کے واسطے کچھ تکلف کرنا ضرور نہیں ہے اور یہ خوشبو مردانہ ہو اور عورت کو ہر طرح جائز ہے۔ م۔ اور جس قسم کا تیل خوشبو دار یا بغیر خوشبو چلے لگاوے (قاضی خاں)۔ اور اس میں مرد و عورت برابر ہیں اور یوں ہی عود اور عنبر و اقسام خوشبو کی دھونی یوے۔ ع۔ اور علماء کا اجماع ہے کہ اعرام سے پہلے ایسی خوشبو لگانا جائز ہے جس کا جرم بعد اعرام کے باقی نہیں رہے گا اگرچہ خوشبو باقی رہ جاوے اور یوں ہی ہمارے نزدیک جس کا عین جرم بھی رہ جاوے وہ بھی بغیر کراہت جائز ہے۔ یہی ظاہر الروایت میں مذکور ہے (قاضی خاں)۔ اور یہی صحیح ہے (المحیط)۔ اور یہ جسم میں ہے اور ربا کپڑے میں جس کا جرم باقی رہے وہ بالاتفاق نہیں جائز ہے بنا بر ایک روایت صاحبین کے اور مشائخ نے اسی کو لیا ہے۔ (البحر)۔ ومن محمد انه یکرہ اذا تطیب بما یبقی عینہ بعد الاحرام۔ اور امام محمد سے

روایت ہے کہ بدن میں ایسی خوشبو لگانا مکروہ ہے جس کا جرم بعد اہرام کے باقی رہے گا۔ فہ صیغے گاڑھا عطر خالیہ و فتنہ وغیرہ۔ وھو قول مالک و الشافعی۔ اور یہی امام مالک و شافعی کا قول ہے۔ لانه منتفع بالطیب بعد الاحرام۔ کیونکہ وہ بعد اہرام کے خوشبو سے انتفاع حاصل کرے والا ہے۔ فہ حالانکہ بعد اہرام کے خوشبو کا استعمال جرم ہے۔ اور حدیث یعلیٰ بن امیہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک مرد آیا جو خوشبو میں تھپڑا ہوا اور اس پر جبہ تھا پس عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ کیا حکم دیتے ہیں ایسے شخص کے حق میں جس نے اہرام باندھا عمرہ کا ایک جبہ میں بعد ازاں کہ خوشبو میں تھپڑا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ خوشبو کہ تیرے ساتھ لگی ہے اس کو تین مرتبہ دھو دے اور رہا جبہ تو اس کو اتار دے پھر اپنے عمرہ میں وہ افعال کر جو تو اپنے حج میں کرتا۔ (رواہ البخاری و مسلم)۔ یہیں سے بعض علماء نے کہا کہ خوشبو طال ہونا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے خاص تھا کیونکہ آپ نے خود لگائی اور غیروں کو منع کیا۔ ورجہ المشہور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا قالت کنت اطیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاحرامہ قبل ان یحجم۔ اور قول مشہور کی دلیل جو کہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خوشبو لگاتے وقت اہرام کے قبل اس کے اہرام باندھیں۔ فہ (رواہ البخاری و مسلم)۔ پھر اس سے یہ نہیں نکلتا کہ خالیہ و کافور جو بعد کو باقی رہے وہ بھی استعمال ہوتا تھا تو جواب یہ کہ صحیحین کی ایک روایت حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں صریح ہے کہ گویا میں دیکھ رہی ہوں چمک عطر کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مانگ میں حالانکہ آپ اہرام باندھ چکے ہیں۔ اور صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے گویا میں دیکھ رہی ہوں چمک مشک کی آپ کی مانگ میں حالانکہ آپ تلبیہ کہتے ہیں۔ اور ایک روایت صحیحین میں ہے کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب اہرام کا قصد فرماتے تو سب سے بہتر جو چیز خوشبودار پاتے اس سے خوشبو لگاتے پھر میں بعد اہرام کے خوشبو کی چمک آپ کے سر و اڑھی میں دیکھتے تھے۔ (الفتح)

واضح ہو کہ خالیہ و فتنہ کا عطر گاڑھا پسید ہوتا ہے تو جب وہ ملا گیا تو اس کی چمک عین جرم کے بعد کو جب تک رہے نظر آوے گی۔ اگر اس میں زعفران ڈال دی جاوے تو زردی آجاتی ہے اور وہ عورتوں کے واسطے مخصوص ہے۔ م۔ رہا جواب حدیث یعلیٰ بن امیہ رضی اللہ عنہ کا جس میں مرد معتبر کو منع فرمایا تو اس کی وجہ یہ تھی کہ اس شخص نے زعفران کا ملا ہوا عطر لگایا تھا چنانچہ صحیح مسلم کی ایک روایت میں صریح ہے کہ وہ شخص زعفران ملے ہوئے عطر سے و اڑھی و سر سے زرد ہو رہا تھا۔ حالانکہ صحیحین میں حدیث انس رضی اللہ عنہ میں زعفران کے استعمال سے مرد کو مانع سے باز رہا تھا۔ امام احمد کی روایت میں ہے کہ اپنا یہ جبہ اتار دے اور یہ زعفران اپنے جسم سے دھو ڈال۔ بلکہ خود صحیح بخاری میں زعفرانی جبہ والے کو اتارنے اور دھونے کا حکم مذکور ہے۔ رہا یہ کہ جو ابو داؤد میں حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نعال سہیہ پہنتے اور اپنی و اڑھی کو و زعفران سے زرد کرتے یہ معارض بہ حدیث صحیحین ہے تو صحیحین کی حدیث مقدم ہوگی علاوہ بریں اس میں ایک قلت

یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ وسلم کی ریش مبارک میں اس قدر بال سفید نہیں تھے جو زعفران کے خضاب سے لڑو ہوتے۔ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ حدیث یعلیٰ بن امیہ منسوخ ہے اس واسطے کہ وہ عمرہ کے سال میں ہے جو سنہ آٹھ ہجری میں واقع ہوا تھا اور حضرت ام المؤمنین عائشہؓ کی حدیث سنہ دس حجۃ الوداع میں ہے اور ابن عباس و ابن الزبیر سے سرور ارضی میں غالیہ مثل شیرہ کے بعد اہرام کے دیکھا گیا۔ منذریؒ نے کہا کہ اسی قول پر اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں۔ اور حازمیؒ نے نسخ منسوخ میں کہا کہ وہ جو مالک نے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے معاویہؓ سے اہرام میں خوشبو پائی تو حکم دیا کہ اس کو دھو ڈال۔ یہ اس وجہ سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا تھا کہ حاجی وہ کہ پرانگندہ بال ہو اور حضرت عمرؓ کو حدیث عائشہؓ نہیں پہونچی پس جب سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہو گئی تو وہی احق باتباع سے منع۔ ولان الممنوع عنہ التطیب بعد الاحرام۔ اور اس وجہ سے کہ جو ممنوع ہے وہ بعد اہرام کے خوشبو لگانا ممنوع ہے۔ فے اور جو پیسے سے لگی ہو اس سے انتقاع پانا ممنوع نہیں ہے۔ والباقی کا تابع لہ لا اتصال بہ۔ اور جو کہ بعد اہرام کے باقی رہے وہ گویا اس کے تابع ہے بوجہ اس کے جسم سے متصل ہونے کے۔ فے گویا خوشبو وار میل لگا ہوا ہے۔ بخلاف الثوب لانہ مباشر عنہ۔ بر خلاف کپڑے کے کیونکہ کپڑا اس کے جسم سے مباشر ہے فے لہذا اگر کپڑے میں موجود ہو تو وہ اتارا دھویا جاوے۔

فروع | محرم کو ریحان و گلاب و خوشبو وار چھل سو گھنا مکروہ ہے (الذخیرہ۔ ع)۔ قل وصلی رکعتین۔ قدوری نے کہا اور دو رکعت نماز پڑھی۔ لما روی جابرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نے روایت کی کہ حضرت صلعم نے ذی الحلیفہ میں اہرام کے وقت دو رکعت نماز پڑھی۔ فے صحیح مسلم میں حدیث جابرؓ میں مطلقاً نماز ہے اور دو رکعت کا ذکر نہیں لیکن صحیح مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں دو رکعت مذکور ہے ابو داؤد نے ابن عباسؓ کی حدیث روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حج کو نکلے پس جب مسجد ذوالحلیفہ میں دو رکعت نماز پڑھی تو اسی بیٹھک میں حج واجب کیا۔ یعنی اہرام باندھا۔ (درواہ الحاکم و صحیح)۔ پھر ان دونوں رکعت کو وقت مکروہ میں نہ پڑھے اور فریضہ نماز پڑھنا دو رکعت اہرام سے کافی جیسے تحیۃ المسجد سے کافی ہے۔ مف۔ اور دونوں رکعت میں اگر اول میں بعد الحمد کے قل یا ایہا الکافرون۔ اور دوم میں بعد الحمد کے قل ہو اللہ پڑھے بطور تبرک فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تو یہ افضل ہے۔ (المحیط)۔ قال وقال اللہم انی ارید الحج فیسرہ لی و تقبلہ منی قدوری نے کہا اور یہ شخص کہے کہ الہی میں حج کا قصد کرتا ہوں پس وہ مجھے یسر کرے اور مجھ سے قبول کرے۔ فے یہ دعا اس مقام پر قابل اہتمام ہے۔ لان ادامہ فی ازمنا متفرقة واماکن متباعدة فلا یجوز عن المشقة عادة فیسال التیسر۔ کیونکہ حج ادا کرنا متفرق اوقات اور متعدد جگہوں میں ہوتا ہے تو ازراہ عادات کے دشواری سے خالی نہیں تو اللہ تعالیٰ سے اس کے

بآسانی حاصل ہو جانے کی درخواست کرے۔ وفي الصلوة لم یذکر مثل هذا الدعاء۔ اور نماز فریضہ میں ایسی دعا کرنا مذکور نہیں۔ لان مدتها یسيرة وادائها عادة تیسر۔ کیونکہ نماز ادا ہونے کی مدت خفیف ہے اور اس کا ادا ہونا ازراہ عادت کے خود آسان ہے۔ جسے اور زیلعی نے نماز میں بھی ایسی دعا کو قائم کیا۔ شاید بنظر آنکہ قال تعالیٰ وانها لکبيرة الداهل الخاشین الایہ۔ یعنی نماز بہت بڑی ہے مگر اُن لوگوں پر جو خشوع وائے ہیں۔ مترجم کہتا ہے کہ حق یہ کہ اوائے افعال کی نظر سے تو صرف حج میں ہے نہ نماز وروزہ میں۔ اور اوائے حق کی نظر سے نماز میں خشوع کی درخواست کرے کیونکہ نماز کے افعال جب کہ خشوع و خضوع سے خالی ہوں تو من سقوط فرضیت ہے اور مع حضور نیت و تعقل کے نماز کا ملہ ہے اسی واسطے حدیث میں ہے کہ بندہ کے واسطے اس کی نماز میں سے کچھ نہیں مگر اسی قدر کہ اس نے تعقل کیا یعنی مثلاً سورہ فاتحہ پڑھے تو آیات حمد پر سمجھ کر حمد کا قصد ہو اور آیات دعا پر مثلاً صراط المستقیم ورحا کرے نہ کہ غافل قلب سے صرف زبان پر رواں کرتا طوے۔ فانہم یم۔ قال ثم یلجی عقبی صلوۃ۔ قدوری نے کہا کہ پھر تلبیہ کہے نماز سے پیچھے لگا ہوا۔ جسے یعنی بغیر اس کے کہ درمیان میں کوئی دوسرا کام کرے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام لبی فی وہب صلوۃ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نماز کے پیچھے تلبیہ کہا۔ وان لبی بعد ما استوت بہ راحلۃ جاز وکن الاول افضل لما ردینا۔ اور اگر اس نے تلبیہ کہا بعد از اکہ اس کا راحلہ ٹھیک قائم ہوا تو جائز ہے لیکن اول افضل ہے بدلیل اس کے جو ہم نے روایت کر دی۔ جسے یعنی اگر نماز کے بعد راحلہ پر سوار ہوا اور راحلہ چاروں پاؤں پر سیدھا کھڑا ہو گیا تب اس نے حج کا تلبیہ کہا تو یہ بھی جائز ہے اور نماز کے متصل کہنا افضل ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ تحقیق واللہ اعلم یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد ذوالحلیفہ میں اول دو رکعت قصر سفر یا تحیہ پڑھی اور رات گزاری اور تمام اطراف و نواح کے لوگ جمع ہو گئے پھر دو رکعت روز دو رکعت احرام پڑھ کر اسی جلسہ میں حج کا تلبیہ کہا پس جب کہ نیت کے ساتھ حج کا یہ فعل لاحق ہوا تو احرام بندہ گیا پھر اس جلسہ کی تلبیہ کو جن صحابہ نے سنا انہوں نے جانا حالانکہ تمام میدان بہت دور دور تک آدمیوں سے بھرا ہوا تھا پھر جب راحلہ پر سوار ہوئے اور ٹھیک کھڑا ہو گیا تو اس وقت پھر تلبیہ کہا پس بہت لوگوں نے اس وقت سن کر تلبیہ کہا پھر جب راحلہ قصواء چل کر بلندی پر پہونچا تو پھر تلبیہ کہا اس وقت سمجھوں نے تلبیہ سن کر کہا۔ چونکہ حج آپ نے بھی ایک حجتہ الوداع کیا لہذا ہر ایک صحابی نے جس طرح سنا تھا روایت کیا ہے۔ جب یہ معلوم ہو گیا تو احادیث الباب میں ہر سمجھ دار کو موافقت دینا آسان ہو جائے گا۔ شیخ ابن الہمام وغیرہ نے کہا کہ واضح ہو کہ حضرت صلعم کی تلبیہ کہنے میں روایات مختلف مروی ہیں اور راحلہ مستوی ہونے کے بعد تلبیہ کہنے کی روایات زیادہ تعداد اور زیادہ صحیح ہیں۔ چنانچہ صحیحین میں متعدد طرق سے عبد اللہ بن عمر سے مروی ہے اور بخاری نے انس سے روایت کی کہ حضرت صلعم نے مدینہ میں چار رکعت

پڑھیں اور ذی الحلیفہ میں دو رکعت پڑھیں پھر رات گزری حتیٰ کہ صبح ہو گئی پھر جب راحلہ پر سوار ہوئے اور راحلہ آپ کو لے کر ٹھیک کھڑا ہوا آپ نے تبلیہ کہا۔ یہی ظاہر حدیث طاہر میں بروایت مسلم ہے اور حدیث ابن عباس میں ہے کہ پھر راحلہ پر سوار ہوئے حتیٰ کہ جب وہ بیدار ہو کر ٹھیک مستوی ہوا توجج کا تبلیہ کہا۔ (رواہ مسلم)۔ مترجم کہتا ہے کہ بیدار پر مستوی ہونے سے اگر یہ مراد ہے کہ جہاں سوار ہوئے وہاں ٹھیک کھڑا ہو گیا تو موافق حدیث ابن عباس ہے اور شاید یہ مراد ہو کہ روانہ ہو کر جب بلندی میدان پر آئے پھر ترمذی و نسائی نے عبد السلام بن حرب عن خصیف النخروایت کی کہ ابن عباس نے بیان کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے پیچھے تبلیہ کہا۔ یہ حدیث حسن ہے۔ شیخ تقی الدین نے امام میں کہا کہ خصیف کی روایت جب ثقافت کے موافق ہو تو قبول ہو ورنہ متروک ہو۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہاں توفیق ممکن بلکہ واقع ہے چنانچہ ابو داؤد نے محمد بن اسحق عن خصیف عن جنید بن جبیر عن ابن عباس رضی روایت کی کہ سعید بن جبیر نے ابن عباس رضی سے عرض کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تبلیہ کہنے میں لوگوں کے اختلاف کرنے سے مجھے تعجب ہے تو فرمایا کہ میں اس سے خوب واقف ہوں چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ہی حج واقع ہوا اس جہت سے لوگوں نے اختلاف کیا پھر بیان فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حج کو نکلے پس جب آپ نے مسجد ذوالحلیفہ میں اپنی دو رکعتیں پڑھیں اسی جلسہ میں حج کا ایجاب کیا یعنی اہرام باندھا۔ پس جب ہی دو رکعت سے فارغ ہوئے تو حج کا تبلیہ کہا۔ اس کو کچھ لوگوں نے سنا پس اس کو آپ سے حفظ کر لیا پھر آپ ناقہ پر سوار ہوئے تو جب ناقہ آپ کو لے کر سیدھا کھڑا ہو گیا تو آپ نے تبلیہ کہا۔ اس کو کچھ لوگوں نے پایا اور اس کی وجہ یہ تھی کہ لوگ گروہ ہا گروہ کر کے آتے تھے پس اس وقت سنا جب آپ کا ناقہ ٹھیک قائم ہو گیا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہوئے پس جب بلندی بیدار ہو چڑھے تو وہاں تبلیہ کہا۔ اس کو لوگوں نے پایا تو کہنے لگے آپ نے اسی وقت تبلیہ کہا ہے۔ اور قسم ہے اللہ تعالیٰ کی کہ آپ نے تو اپنی جائے نماز پر ایجاب کر لیا تھا اور تبلیہ اس وقت بھی کہا کہ جب ناقہ ٹھیک کھڑا ہو گیا اور اس وقت بھی کہ جب آپ بلندی بیدار ہو چڑھے ہیں۔ (وقدر وہ الحاکم)۔ اور شک نہیں کہ محدثین اسحق کے حق میں صحیح یہ کہ وہ ثقہ ہے پس حق یہ کہ حدیث بدرجہ حسن ہے اور اس سے روایات مختلفہ میں توفیق ہو گئی اور اشکال دور ہو گیا۔ (کذا فی الفتح)۔ اور نماز کے پیچھے تبلیہ کہنا قول مالک و احمد و قدیم قول شافعی ہے۔ ع۔ پھر حنفی نہیں کہ ہر بلندی و پستی پر تکبیر و تبلیہ کہنا مسنون ہے تو ناقہ کھڑا ہونے اور بیدار کی بلندی پر چڑھنے میں اہل مال کیا پس شاید کہ وہ تکبیر ہو یا تبلیہ ہو اس سے معلوم ہوا کہ نماز کے بعد کہا بے تردد ہے اور تاخیر کرنے میں قوت سنت لازم ہے۔ فافہم وان کان مفردا بالجمع نیوی بتلبیہ الحج۔ اگر یہ شخص اکیلا حج کرنے والا ہو یعنی بغیر عمرہ ملائے ہوئے تو اپنی تبلیہ کے ساتھ فقط حج کی نیت کرے۔ فے اور اگر قرآن پاے تو لبیک حج و عمرہ دونوں کو ملاوے۔ بالجملة نیت ولی ضرور ہے۔ لانه عبادۃ والاعمال بالنیات۔ کیونکہ حج ایک عبادت ہے

اور اعمال کا مدار نیات کے ساتھ ہے۔ فے اور اگر اس نے نیت ولی کے ساتھ زبان سے بھی اوام جج کو ذکر کیا تو اچھا ہے تاکہ زبان کے ساتھ دل مجتمع ہو جاوے۔ اور بقیاس نیت نماز کے یہ خوبی جب ہی ہے کہ اس کا عزم ولی مجتمع نہ ہو اور اگر عزم ولی مجتمع ہو تو زبان سے کہنا خوب نہیں ہے اور میں نہیں جانتا ہوں کہ جن راویوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کے ہر ایک عمل کو انگ انگ بیان کیا ہے ان میں سے کسی نے کہا ہو کہ میں نے یہ سنا کہ حضرت صلعم نے زبان سے کہا کہ میں نے حج یا عمرہ کی نیت کی۔ (الفتح)۔ یہی صواب ہے تاکہ زبانی قول پر مدار ہو کر نیت ولی گم ہونے سے عوام اپنے عمل کو ضائع نہ کریں۔ فافہم۔

والتلبیۃ ان یقول اور تلبیہ یہ کہ یوں کہے۔ لبیک اللہم لبیک لبیک لا شریک لک لبیک ان الحمد والنعمة لک والملك لا شریک لک۔ فے یہ الفاظ تلبیہ ہیں۔ قوله ان الحمد بکسر اللام۔ ان الحمد کہنا بکسر الف ہے۔ فے یعنی ان بکسر اول ہے۔ لا یفتحھا۔ اور فتح اول کے ساتھ نہیں ہے۔ فے یعنی فتح اگرچہ جائز ہے لیکن کسر بہتر و مختار ہے۔ ف۔ لیکون ابتداء لابتداء اذا لفتحہ صفتہ الادنی۔ تاکہ یہاں سے ابتداء تعریف ہو نہ اوپر کی تعریف پر بناء ہو کیونکہ فتح تو کلمہ سابقہ کی صفت واقع ہے۔ فے اس سے جدید تعریف شروع کرنا بہتر ہے۔ م۔ اور حضرت صلعم سے یہ جزم نہیں پہنچا کہ آپ نے بالکسر فرمایا ہے جیسا کہ محیط میں زعم کیا۔ مع۔ وهو احابۃ لدعاء الخلیل صلوات اللہ علیہ علی ما هو المعروف فی القصۃ۔ اور یہ کلام تلبیہ کا حضرت خلیل اللہ ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام کے پکارنے کا جواب قبولیت کے ساتھ ہے جیسا کہ فقہ میں معروف ہے۔ فے یعنی کلمہ لبیک تو کسی کے پکارنے کے جواب میں بولتے ہیں جسے اردو زبان میں کسی بزرگ نے پکارا تو جواب دیتے ہیں کہ جی حاضر ہوں اسی طرح عربی میں کہتے ہیں لبیک پس حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کے حکم سے جب خانہ کعبہ کی عمارت بعد طوفان نوح علیہ السلام کے مع اسماعیل علیہ السلام تعمیر کی تو جناب باری عزوجل سے ارشاد ہوا کہ اے ابراہیم تو ہمارے بندوں کو اس کے حج و طواف کے واسطے آواز دے۔ اور ہم تیری آواز تاقیات پیدا ہونے والوں کو سنادیں گے پس ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کا حکم پکارا تو جن لوگوں نے قبولیت کا جواب دیا ہے قیامت تک ہر ایک حج کا قاصد ہوگا۔ چونکہ مترجم نے آثار کو قرآن مجید کے سورۃ الحج کی تفسیر میں مسوط ذکر کیا ہے یہاں تطویل کی حاجت نہیں ہے۔ م۔

ولا ینبغی ان یخل لبشی من ہذہ الکلمات لانہ ہوا منقول باتفاق الرواۃ۔ اور نہیں چاہیے کہ ان کلمات میں سے کچھ کم کرے کیونکہ یہ تو سب راویوں کے اتفاتی منقول ہیں۔ فے لیکن بخاری کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا اور نسائی کی حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہما لا شریک لک۔ مذکور نہیں ہے تو معنی یہ کہ اکثر راوی متفق ہیں۔ فلا ینقص عنہ۔ تو اس سے کم نہ کیا جاوے۔ فے رہا یہ کہ بعض نے تلبیہ میں زیادہ بھی کیا ہے۔ دسواہ فیہا جاز۔ اور اگر ان کلمات میں زیادہ کیا تو جائز ہے۔ خلافاً للشافعی فی روایۃ الرابع عنہ۔ ان میں شافعی نے اختلاف

کیا یعنی زیادہ کرنا نہیں جائز ہے اس قول میں جو ربیع نے شافعی سے روایت کیا۔ ہوا اعتبارہ
 بالاذان والتشهد من حیث انہ ذکر منظوم۔ شافعی نے بنا بر اس روایت کے تبلیہ کو اذان
 والتشهد پر قیاس کیا اس راہ سے کہ تبلیہ بھی ذکر منظوم ہے۔ جیسے اذان والتشهد۔ پس جس طرح
 اذان والتشهد میں زیادہ کرنا جائز نہیں اسی طرح اس میں جائز نہیں ہے۔ پھر شافعیہ مشائخ عراق
 نے کہا کہ زیادتی شافعی کے نزدیک مکروہ ہے اور غزالی وغیرہ کے نزدیک صحیح یہ کہ مکروہ نہیں اور
 نہ مستحب ہے اور یہی قول احمد ہے۔ مع۔ پھر اس صورت میں کچھ خلاف نہیں غیر از نیکہ ہمارے
 نزدیک ہر کلمہ زائد سے اس کا ثواب معلق ہے۔ ولنا ان جلاء الصحابة۔ اور ہماری دلیل یہ کہ
 اجل مرتبہ کے صحابہ۔ سے جو فقہاء وسنت کے متبع تھے۔ کابن مسعود وابن عمر والی ہدیۃ
 زادوا علی المأثور۔ جیسے ابن مسعود وابن عمر اور ابو ہریرہؓ انھوں نے مأثور پر زیادہ کیا ہے۔ سے
 پس اگر جائز نہ ہوتا تو زیادہ نہ کرتے۔ م۔ ابن مسعود نے زیادہ کیا۔ لبیک حد التراب۔ (رواہ
 اسحق)۔ مزولفہ کے صبح کو زیادہ کیا کہ لبیک حد الحمی والتراب۔ تو ایک نے کہا کہ یہ کون گنوار
 ہے لوگوں نے کہا کہ حضرت ابن مسعود ہیں پس وہ شرم سے لوگوں کی بھیڑ میں چھپ گیا۔ (رواہ
 سعید بن منصور)۔ ابن عمرؓ نے زیادہ کیا۔ لبیک وسعدیک والخیر بیدک والرغاء الیک والعمل
 (صحاح الستہ) اور یہ زیادتی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے (رواہ مسلم)۔ ابو ہریرہؓ
 نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تبلیہ میں زیادہ روایت کی لبیک الہ المخلوق لبیک۔ (رواہ النسائی
 والحاکم وصحیح)۔ اور حسن بن علیؓ نے زیادہ کیا۔ لبیک فی النعماء والفضل الحسن۔ (رواہ ابن سعد) اور
 صحیح مسلم کی طویل حدیث جابرؓ میں ہے کہ لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تبلیہ پر کم و زیادہ
 کیا مگر آپ نے ان پر رو نہیں کیا۔ غیر از نیکہ اس سے کم کرنا بھی جائز نکلتا ہے مگر تم احتیاطاً
 اس کو روکتے ہیں۔ اور ابو داؤد کی روایت جابرؓ میں ہے کہ لوگ زیادہ کرتے لبیک والمعارج۔
 اور مانند اس کے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکار نہیں کیا۔ مفع۔

ولان المقصود الثناء واظهار العبودیۃ فلا یمنع من التیادۃ علیہ۔ اور اس دلیل سے تبلیہ
 کا مقصود تو ثناء الہی واپنی عبودیت کا اظہار ہے تو مأثور پر زیادہ کرنے سے منع نہ ہوگا۔ قال
 واذا بی فقد احرام۔ قدوری نے کہا اور جب اس نے تبلیہ کہا تو احرام باندھ لیا۔ یعنی اذا
 نوسی۔ مراد یہ کہ جب نیت کر لی۔ سے پھر تبلیہ بھی کہا تو احرام ہو گیا اور یہ مراد نہیں کہ خالی تبلیہ
 سے بدون نیت کے احرام ہو جاتا ہے۔ لان العبادۃ لا تتاوی الا بالنیۃ۔ کیونکہ عبادت تو ادا
 نہیں ہوتی مگر نیت کے ساتھ۔ سے تو یہاں مع نیت تبلیہ کہا مراد ہے۔ الا انہ لم یذکرھا
 لتقدم الاشارة الیہا فی قوله اللہم انی ارید الحج۔ مگر قدوری نے یہاں نیت کو ذکر نہیں کیا
 بوجہ اس کے کہ نیت کی طرف اشارہ سابق میں قولہ اللہم انی ارید الحج میں گذر چکا۔ سے اور ارادہ
 بھی نیت ہے۔ ولا یصیر شارعاً فی الاحرام بحیث والنیۃ مالم یأت بالتلبیہ۔ اور احرام میں شروع
 کرنے والا خالی نیت سے نہ ہو جائے گا جب تک کہ تبلیہ نہ کہے۔ سے یعنی حج کے خصائص

اعمال سے کوئی عمل نہ کرے اور وہ تلبیہ وسوق ہدی ہے۔ (الایضاح: ع) خلافاً للشافعی
برخلاف شافعی کے۔ جسے کہ ان کے نزدیک خالی نیت سے محرم ہو جائے گا۔ خواہ تلبیہ کہا
ہو یا نہیں اور یہی قول مالک و احمد کا ہے اور ابو عوانہ نے شافعی سے مثل ہمارے مذہب کے
روایت کیا اور یہی علمائے شافعیہ میں سے شیخ ابن جبیر و زبیر و شیخ ابوسریور رحمہم اللہ تعالیٰ
نے اختیار کیا ہے۔ ع۔ لانه عقد علی الاداء۔ دلیل ہماری یہ کہ احرام ایک عقد ہے اداء
پر۔ جسے یعنی ایسی عبادت کے ادا پر جس میں ارکان مختلف ہیں اور وہ حج ہے۔ م۔ فلا بد
من ذکر کافی تھبہ الصلوۃ۔ تو کوئی ذکر ضرور ہے جیسے نماز کے تحریمہ میں ہے۔ جسے کہ تکبیر
تحریمہ مع نیت کے ضرور ہے۔ اسی طرح نیت احرام کے ساتھ لبیک الخ وغیرہ ذکر ضرور ہے۔
ویمید شارعاً بذكر بقصد به التعظیم سوسی التلبیۃ۔ اور احرام میں شروع کرنے والا ہر ایسے ذکر
کے ساتھ ہو جائے گا جس سے تعظیم مقصود ہوتی ہے سوائے تلبیہ کے۔ جسے یعنی تلبیہ کی
خصوصیت نہیں جیسے تحریمہ نماز میں اللہ اکبر کی خصوصیت نہیں بلکہ کوئی ذکر مفید تعظیم کافی
ہے۔ فارسیۃ کانت اوجہ بیت۔ خواہ فارسی ہو یا عربی ہو۔ هذا هو المشہور عن اصحابنا۔
یہی قول ہمارے اصحاب شمس سے مشہور روایت ہے۔ جسے پس رکن احرام یہ کہ کوئی امر خصائص
حج سے پایا جاوے اور وہ دو نوع ہے۔

نوع اول۔ قول اور وہ لبیک الخ۔ اور وہ ایک مرتبہ شرط ہے اور اس سے زیادہ کہنا اخیر حج
تک تو وہ سنت ہے حتیٰ کہ اس کے ترک سے اسارت لازم ہے۔ (محیط السرخسی)۔ اور اگر
بجائے تلبیہ کے سبحان اللہ یا الحمد للہ یا لا الہ الا اللہ یا اللہ اکبر و مانند اس کے اللہ تعالیٰ کا
تعظیم ذکر کیا اور اس سے احرام کی نیت کی تو احرام ہو جائے گا خواہ تلبیہ کہہ سکتا ہو یا نہیں اس
پر ہمارے اصحاب کا اتفاق ہے اور اگر سوائے عربی کے فارسی وغیرہ کسی زبان میں کہا تو بھی
کافی ہے خواہ عربی میں کہہ سکتا ہو یا نہیں۔ (شرح الطحاوی)۔ اور زبان عربی میں افضل ہے۔ (اتقانی
خاں)۔ پس حج میں صاحبین نے بھی غیر زبان میں باوجود عربی ہر قدرت کی جائز رکھا بخلاف نماز
کے۔ والفرق بینہ دین الصلوۃ علی اصلہما۔ اور صاحبین کے اصل پر حج و نماز کے درمیان
فرق یہ ہے کہ۔ ان باب الحج اوسع من باب الصلوۃ۔ باب حج کا باب نماز سے زیادہ وسیع
ہے۔ جسے یعنی باب حج میں گنہائش زیادہ ہے۔ حتیٰ یقام غیر الذکر مقام الذکر۔ حتی
کہ حج میں توجہ امر ذکر نہیں ہے وہ مقام ذکر کے ہو جاتا ہے۔ کتفیلہ بالبدن۔ جیسے بدن کا
تقلید کرنا۔ جسے یعنی نوع دوم جو رکن احرام ہے یہ کہ کوئی فعل خصائص حج کا پایا جاوے جیسے
قربان کے

بدن یعنی اونٹ یا گائے کے پیٹ ڈال کر اس کے ساتھ متوجہ ہو
بارادہ حج کے اگرچہ زبان سے تلبیہ نہ کہا ہو تو محرم ہو جائے گا خواہ بدن لعل ہو یا نذر ہو یا جزائے
صید ہو یا اس کے مانند ہو اور اگر ہدی مذکور کو کسی آدمی کے ہاتھ بھیجا اور خود اس کے ساتھ

متوجہ نہ ہوا تو ابھی محرم نہ ہوا یہاں تک خود چل کر ہدی سے مل جاوے یا تلبیہ کہے تو محرم ہو جائے گا لیکن جو ہدی کہ حج قرآن یا حج تمتع کے ہو تو اس میں متوجہ ہونے سے محرم ہو جاتا ہے قبل اس کے کہ ہدی سے جائے۔ اور تقلید یعنی پٹہ ڈالنے کے یہ معنی ہیں کہ بدنہ کی گردن پر جوتی کا ٹکڑا یا غروہ مزادہ یا درخت کی بیل باندھ دے یعنی جس سے ہدی کی شناخت ہوتی تھی۔ (محیط النحر) اور اگر اونٹ یا گائے کی جھول ڈالی یا بکری کے پٹہ ڈالا یا بدنہ کا کوہن مچاڑ دیا تو بالافتاق محرم نہ ہوگا اگرچہ بہ نیت اہرام اور ساتھ متوجہ ہو۔ (المضمرات)۔ بالجمہ اس سے معلوم ہو گیا کہ یہ فعل تقلید بدنہ کا مع توجہ کے اہرام ہو جاتا ہے اور بجائے ذکر تلبیہ کے قائم ہوتا ہے۔ فتکذا غیر التلبیۃ۔ پس یوں ہی سوائے تلبیہ کے دوسرا ذکر۔ فے مانند سبحان اللہ وغیرہ کے۔ و غیر العربیۃ۔ اور سوائے عربی زبان کے۔ فے فارسی وغیرہ میں ذکر ہونا بھی قائم مقام تلبیہ کے ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ تو بہر حال قول مثل تلبیہ کے ہے تو جب فعل تقلید قائم مقام قول تلبیہ کے ہوا تو قول ذکر بدرجہ اولیٰ بجائے قول تلبیہ کے ہو گا۔ م۔ الحاصل خالی نیت سے اہرام میں داخل نہ ہوگا جب تک یہ نہ ہو کہ تلبیہ یا اس کے قائم مقام ذکر بزبان عربی یا فارسی وغیرہ مفید تعلیم یا اس کے قائم مقام فعل تقلید بدنہ یا ہدی چلانے کا لاوے۔ (المضمرات)

فروع | جب تلبیہ کہہ چکے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا مستحب ہے بدلیل روایت ابو داؤد و دارقطنی از قاسم بن محمد بن محمد بن مفضل۔ ظاہر الروایۃ میں جہاں تک ہو سکے نمازوں کے صحیحے تلبیہ کی کثرت کرے اور طحاوی نے ادائے فرض کو خاص کیا ہے۔ (شرح الطحاوی)۔ اور جب کسی سوار سے ملے یا بلندی پر چڑھے یا اترے یا سحر کا وقت ہو یا جب جاگے تو تلبیہ میں اکثر کرے۔ (المحیط)۔

بیان ممنوعات اہرام | قال ویبقى ما نهى الله تعالى عنه من الرافث والفسوق والجبال کہا اور محرم پر ہیز کرے ایسے امر سے جس سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا از قسم رفاث و فسوق و جدال۔ والاصل فیہ قوله تعالى فلا رفاث ولا فسوق ولا جدال فی الحج۔ اور اصل اس حکم میں اللہ تعالیٰ کا قول کہ فلا رفاث الخ۔ فے یعنی جب اہرام باندھا تو نہیں رفاث اور نہ فسوق اور نہ جدال درمیان حج کے نہ ہونے سے یہ مراد کہ مت کرو۔ فہذا نہی بصیغۃ النفی۔ پس صیغۃ نفی کے ساتھ مراد نہیں ہے۔ فے کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ حج میں رفاث و فسوق و جدال بے جاہلوں سے پایا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ نہیں رفاث اور نہ فسوق الخ سے یہ غرض کہ تم کو کرنا زیبا نہیں یعنی مت کرو۔ پھر رفاث کی تفسیر میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا والرفث الجماع۔ اور رفاث یا تو جماع ہے۔ فے یہ تفسیر ابن عباس و ابن عمر ہے۔ چنانچہ رمضان میں فرمایا۔ و احل لكم ليلة الصيام الرفث الى النساء کھ۔ یعنی صیام کی رات میں تم کو عورتوں کی جانب رفاث طلال کیا گیا یعنی جماع۔ او الکلام۔ یا رفاث سے مراد فحش کلام ہے۔ فے یعنی زبان سے فحش بات نکالنا۔ او ذکر الجماع بحضرة النساء۔ یا عورتوں کی موجودگی میں جماع کا تذکرہ

فسے پس قول دوم کے موافق زبان سے فحش بات نکالنا مطلقاً منع ہے اور قول سوم پر عورتوں کے حضور میں منع ہے اور جماع کا تذکرہ مطلقاً منع ہے اور قول اول پر صرف جماع کرنا ممنوع ہے رہا اپنی جورو کے سلمے ذکر جماع اگرچہ فحش لفظ سے ہو منع نہ ہوگا۔ جو اخیرین پر منع ہے۔ اور ظاہر کلام محیط السرخسی تقویت قول اول ہے کہ اسی پر اقتصار کیا۔ م۔ و انفسوق المعاصی۔ اور فسوق سے مراد معاصی۔ مے یعنی ہر قسم کے گناہ منع ہیں اور یہ تو ہر حال میں منع ہیں۔ و ہونی حال الاحرام اشد حرمت۔ اور وہ احرام کی حالت میں بہت سخت حرام ہیں۔ فسے لہذا خاصۃً ذکر فرمایا والجدال ان یجادل رقیقہ۔ اور جدال یہ کہ اپنے ساتھی سے جھگڑے۔ فسے بلکہ مردہ کی طرح ناگوار کو ہضم کرے۔ وقیل مجادلۃ المشرکین فی تقدیم وقت الحج و تاخیرہ۔ اور کہا گیا کہ جدال نہ کرنے سے یہ مراد کہ مشرکوں کے ساتھ حج کے مقدم کرنے و موخر کرنے میں نہ جھگڑے۔ فسے کیونکہ اسلام سے پہلے مشرکوں نے وقت کو متغیر کر رکھا تھا اس طرح کہ دو سال ذیقعدہ میں اور دو سال ذی الحجہ میں حج کرتے میں کہتا ہوں کہ امام مصنف نے اس قول کو ضعیف اس واسطے کیا کہ اگر تفسیر صحت کو پونچے تو لا محالہ یہ حکم منسوخ ہوگا کیونکہ اب تو ذی الحجہ میں قطعاً برقرار ہو گیا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف اعلام کر دیا وقال تعالیٰ انما النسیۃ زیادۃ فی الکفۃ آلا یہ۔ پس قول اول قوی ہے۔ م۔ ولا یقتل صیداً۔ اور کسی شکار کو قتل نہ کرے۔ فسے یعنی اس کی جان نہ مارے خواہ بطور ذبح ہو یا اور کسی طرح ہو۔ بقولہ تعالیٰ ولا تفتلوا الصید وانتم حرم۔ بدلیل قولہ تعالیٰ ولا تفتلوا الخ یعنی شکار خشکی کو مت قتل کرو و در حالیکہ تم محرم ہو۔

فسے واضح ہو کہ ممنوعات احرام چند امور ہیں۔ اول جماع و اس کی جانب خواہش دلانے والی چیزیں۔ دوم بال اتارنا خواہ مونڈنے و اکھاڑنے و نوزہ لگانے سے کسی طرح ہو اور خواہ سر یا زیر پٹ یا بنڈل وغیرہ کہیں سے ہو۔ سوم سلاہوا کپڑا پہننا جس طرح اس کا دستور ہو سولے مکعب کے چہدم خوشبو لگانا۔ پنجم ناخن کترنا۔ ششم تیل لگانا۔ ہفتم خشکی کا شکار مارنا۔ ہف۔ خشکی کی قید اس واسطے بڑھائی کہ قولہ تعالیٰ احل لکم صید البحر۔ میں دریائی شکار کی اجازت ہے۔ پس معلوم ہوا کہ مراد یہ کہ خشکی کا شکار نہ کرے۔ م۔ ولا یشیر۔ اور شکار کی طرف اشارہ نہ کرے۔ فسے تاکہ دوسرا شخص جو محرم نہیں اس کو شکار کرے۔ ولا یدل علیہ۔ اور شکار پر دلالت نہ کرے۔ فسے مثلاً غیر محرم سے کہے کہ فلاں مقام پر شکار ہے بلکہ یوں بھی نہ کہے کہ آج تم بیچانہ پھرے فلاں مقام پر جانا اور مقصود یہ کہ وہاں پہنچ کر شکار کو دیکھ لے گا۔ م۔ لحدیث ابی قتادہ۔ بدلیل حدیث ابوقتادہ فسے جو صحاح السنہ میں مروی ہے کہ میں نے گور فر دیکھا تو اپنے گھوڑے پر سوار ہو کر نیزہ لیا اور اپنے ساتھیوں سے جو احرام میں تھے مددگاری چاہی لیکن انھوں نے مدد سے انکار کیا پس میں نے ان میں سے بعض کا کورہ اچک لیا اور گھوڑا تیز کیا۔ انہ العاب حار وحش۔ ابوقتادہ نے گور فر شکار کر لیا۔ وھو جلال و اصحابہ محرمون۔ در حالیکہ ابوقتادہ رضی اللہ عنہ ملال تھا یعنی بغیر احرام تھا اور اس کے ساتھ احرام میں تھے۔ فسے پس اس کا گوشت سبھوں نے کھایا اور کچھ باقی رکھا پس حضرت

صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں پہنچ کر یہ واقعہ ذکر کیا۔ فقال النبی علیہ السلام لا صحابہ حل اشترتم حل ولستم حل اغتتم فقالوا لا۔ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوقتادہ کے ساتھیوں سے فرمایا کہ بھلا تم نے ابوقتادہ کو اشارہ کیا۔ بھلا تم نے اس کو راہ بتلائی تھی بھلا تم نے اس کی مدد کی تھی تو ساتھیوں نے عرض کیا کہ نہیں۔ فقال اذا فککوا۔ تو ارشاد فرمایا کہ جب ایسا ہے تو کھاؤ۔ منے یعنی باقی گوشت بھی کھاؤ۔ بالجملہ اشارہ ودالت واعانت بھی منع ہوا اسی حدیث کی وجہ سے۔ ولانہ ازالۃ الامن عن الصيد لانه آمن بتوحشه وبعدہ عن الاعین۔ اور اس قیاس سے کہ اس میں صید سے اس کا امن دور کرنا لازم آتا ہے کیونکہ صید بوجہ اپنی وحشی ہونے اور نظروں سے دور ہونے کے امان میں ہے۔ منے پس جس نے جس طرح اس کا امن توڑا اس نے جرم کیا۔ قال ولا یلبس قمیصاً ولا سراویل ولا عمامۃ۔ اور فرمایا کہ محرم نہیں پہنے قمیص اور نہ پانجامہ اور نہ عمامہ۔ منے اور اس قسم کا سلاہو اپہنا جب ممنوع ہے کہ جس طرح پہننے کی عادت ہو اس طرح پہنے حتیٰ کہ اگر اس طرح نہیں پہنا چنانچہ اگر قمیص کی یا پانجامہ کی لنگی بنائی یا قبا کو کاندھے پر ڈال لیا یا مونڈھے ڈالے اور دونوں ہاتھ نہیں ڈالے تو اس میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور طیلسان میں گھنڈی تک یا کانٹا لگا کر نہیں جائز کیونکہ سلائی کے مشابہ ہے۔ (القاضی خاں) ولا خفین۔ اور موزے نہ پہنے۔ منے یعنی چمڑے وغیرہ کے۔ م۔ یوں ہی جورہین نہ پہنے۔ (البحر)۔ الا ان لا یجب نعلین فیقطعہما اسفل من الکعبین لیکن اگر وہ جوتیاں نہ پاوے تو چرمی موزوں کو کعبین سے نیچے قطع کر کے پہنے۔ منے اور کعب سے مراد ٹخنہ نہیں بلکہ وسط قدم کی ہڈی ہے۔

لما روی ان النبی علیہ السلام نہی ان یلبس المحرم هذه الاشياء وقال فی آخرہ ولا خفین الا ان لا یجب نعلین فلیقطعہما اسفل من الکعبین۔ اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے محرم کو ان چیزوں کے پہننے سے نہایت فرمائی اور اس حدیث کے آفر میں فرمایا کہ اور نہ موڑے سگر آنکہ جوتیاں نہ پاوے تو موزوں کو کعبین سے نیچے قطع کر کے پہنے۔ منے اور فرمایا کہ دست پہنو ایسی چیز جس کو زعفران یا درس نے چھوا ہو اور عورت اہرام میں نقاب نہ ڈالے اور نہ دستانہ پہنے۔ اور یہ حدیث صحیح بخاری وغیرہ میں ہے۔ والکعب ہہنا المفصل الذی فی وسط القدم عند معقہ الشراو فیما روی ہشام عن محمد۔ اور ہشام نے جو امام محمد سے روایت کی اس میں کعب ہاں وہ جوڑ بند ہے جو قسمہ باندھنے کی جگہ وسط قدم میں واقع ہے۔ منے جہاں انگلیوں کی ہڈیاں مجتمع ہوتی ہیں۔ اور وضو میں کعب سے مراد ٹخنہ ہے۔ واضح ہو کہ مشائخ نے اسی سے مکعب پہننے کی اجازت نکالی لیکن مقتضائے دلیل یہ تھا کہ جب جوتیاں میسر نہ ہوں تو جائز ہے۔ من۔ ولا یغشی وجہہ ولا سراہ۔ اور مرد محرم اپنا سر نہ ڈھکے اور نہ چہرہ ڈھکے۔ وقال اشافعی یجوز للرجل تعظیۃ الوجہ۔ اور شافعی نے کہا کہ مرد محرم کو چہرہ ڈھکنا جائز ہے۔ منے یہی قول مالک و مشہور قول احمد ہے۔ ع۔ بقولہ علیہ

اسلام احیام الرجل فی راسہ واحیام المرأة فی وجہہا۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مرد کا
 احرام اس کے سر میں ہے اور عورت کا احرام اس کے چہرہ میں ہے۔ **فے** وارقطنی و بیہقی
 نے اس کو قول ابن عمرؓ روایت کیا اور وارقطنی و مالک نے حضرت عثمانؓ کا چہرہ ڈھکنا حالت
 احرام میں روایت کیا۔ **مف**۔ میں کہتا ہوں کہ اگر اس کے یہ معنی ہیں کہ عورت چہرہ نہیں
 ڈھک سکتی و مرد کو جائز ہے تو یہ قیاس سے خلاف معنی سمجھنا جب ہی جائز ہوگا کہ بجمع وجہ
 سے یہی معنی مستتب ہوں حالانکہ موافق قیاس نص صحیح موجود ہے چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا۔
 و لنا قوله عليه السلام لا تحموا و اوجهه ولا راسه فانه يبعث يوم اقيامة تلبيا۔ اور ہمارے واسطے حجت
 قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ تم اس کا چہرہ مت ڈھکو اور نہ اس کا سر کیونکہ یہ قیامت کے
 روز تلبیہ کہتا ہوا اٹھے گا۔ قال فی محرم توفی۔ یہ حدیث آپؐ نے ایسے محرم کے حق میں فرمائی تھی
 جو مر گیا تھا۔ **فے** یعنی ناقہ سے گر کر انتقال کیا تھا۔ کما رواہ مسلم والنسائی وابن ماجہ عن ابن عباسؓ۔
 اور شافعیؒ نے اسی قصہ کو اپنی اسناد سے روایت کیا اور اس میں ہے کہ تم اس کا چہرہ ڈھکو
 اور سر مت ڈھکو۔ پس جب معارضہ ہوا تو ہم نے صحیح مسلم وغیرہ کی ثقات کو ترجیح دی۔ پھر یہ
 حدیث آپؐ نے اس اعرابی کے حق میں خصوصیت وحی سے معلوم کر کے فرمائی کیونکہ وارقطنی
 نے ہا سناد جید ابن عباسؓ سے مرفوع روایت کی کہ تم اپنے مردوں کے چہرہ و سر کو ڈھکو اور یہود
 سے مشابہ مت کرو۔ **ع**۔ پس جب ناقہ کے گرنے والے کے حق میں جانا کہ محرم تلبیہ کہتا ہوا اٹھے
 گا اس جہت سے اس کا سر و چہرہ ڈھکنے کو منع کیا تو معلوم ہوا کہ محرم کا سر و چہرہ نہیں ڈھکنے
 رہا حضرت عثمانؓ سے چہرہ ڈھکنے کی روایت تو وہ محمول ہے کہ ناک پر ہاتھ رکھا جس کو راوی نے چہرہ
 ڈھکنا روایت کیا۔ اور نکیضیاں میں ہے کہ ناک پر ہاتھ رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے اور منہ ڈھکڑی
 و گال نہ ڈھانکے۔ **مف**۔ ولان المرأة لا تغطي وجهها مع ان فی الکشف فتنة فالرجل بالطريق
 الاولی۔ اور اس قیاس سے کہ عورت اپنا چہرہ نہیں ڈھکے گی باوجودیکہ کھولنے میں فتنہ ہے تو
 مرد بطریق اولیٰ اپنا چہرہ نہیں ڈھکے گا۔ **فے** کہ اس میں کوئی فتنہ بھی نہیں ہے۔ یہ وہم نہ ہو کہ یہ
 قیاس بمقابلہ نص کے ہے جواب یہ کہ نص صحیح مسلم نے ثابت کر دیا کہ نص کو جو تم خلاف قیاس
 معنی پر لے جاتے ہو وہ سمجھ کا قصور ہے تو تمہاری حجت اپنے نص سے نہیں رہی پس قیاس بغیر
 معارضہ باقی رہا۔ اب یہ کلام کہ پھر جو قول ابن عمرؓ کا شافعیؒ نے روایت کی اس کا کیا فائدہ ہے
 جواب۔ وفائدة ما رواه الضری فی تغطية الرأس۔ اور فائدہ روایت شافعیؒ کا سر ڈھکنے میں فرق
 ظاہر کرنا ہوا۔ **فے** یعنی عورت کا احرام اس کے سر میں نہیں ہے بلکہ صرف چہرہ میں ہے اور
 مرد البتہ سر نہ ڈھکے جسے وہ چہرہ بدرجہ اولیٰ نہیں ڈھکے گا۔ **م** مف۔ قال ولا ییس طیباً۔ فرمایا کہ
 حالت احرام میں خوشبو نہ چھوئے۔ **فے** طیب وہ کہ جس میں پاکیزہ خوشبو ہو۔ بقولہ علیہ السلام
 الحاج الشیخ الشیخ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حاجی اگر دھوئے بغیر خوشبو کے
 بال والا ہے۔ **فے** رواہ الترمذی وابن ماجہ عن ابن عمرؓ اور اس کو بخاریؒ نے حضرت عمرؓ سے

روایت کیا۔ مفع۔ شعث جس کے بال میلے و پر آگندہ ہوں اور تفل بسکون فلو و راصل ناگوار بوز ہونا اس سے صفت مشبہ تفل بکسر فاد ہے اور مراویہ کہ خوشبو کا استعمال نہ ہو۔ ع۔ وکن الایدھن اوریوں ہی تیل کا استعمال نہ کرے۔ فے اگرچہ بغیر خوشبو ہو۔ لما روینا۔ اسی حدیث سے جو ہم نے روایت کی۔ فے کیونکہ شعث تو پر آگندگی بغیر استعمال روغن و پرواخت کی ہے یعنی عرف میں ہی مقصود ہوتا ہے۔ ولا یخلق راسہ ولا شعر بدنہ۔ اور سر نہیں مونڈے اور نہ اپنے بدن کے بال۔ فے اگرچہ زیر ناف یا بغل کے بال ہوں۔ بقولہ تعالیٰ ولا تخلقوا رءوسکم الا یتہ۔ یعنی اس آیت سے جس کے معنی یہ ہیں کہ اپنے سروں کے بال مت مونڈو۔ فے پس دلالت نص سے معلوم ہوا کہ جس طرح سر کے بالوں کو امن کے ساتھ بغیر اپنی زینت و منفعت کے چھوڑنا پڑا تو تمام بدن کے بال بھی اس کے ساتھ لاحق ہیں۔ لہذا فرمایا۔ ولا یقص من لحيۃ۔ اور اپنی داڑھی سے نہ کتراوے۔ لانه فی معنی المخلق۔ اس لیے کہ یہ بھی مونڈنے کے معنی میں ہے۔ ولانہ فیدہ ازالۃ الشعث وقضاء التفث۔ اور اس لیے کہ اس فعل میں شعث کو دور کرنا اور تفت کو ختم کرنا ہوتا ہے۔ فے تفت میل کچیل۔ اور عینی نے نکھا یعنی تفت دور کرنے کو عمل میں لانا۔ ولایلیس ثوبا مصبوحا بوسر ولا زعفران ولا عصف۔ اور نہیں پہنے ایسا کپڑا جو رنگا ہو ورش اور نہ زعفران سے اور نہ کسم سے۔ فے درس ایک قسم کی گھاس زر و خوشبودار جو میں سے آتی ہے۔ ع۔ بقولہ علیہ السلام لا یلیس المحرم ثوبا مسہ زعفران ولا درس۔ کیونکہ حدیث میں فرمایا کہ محرم ایسا کپڑا نہ پہنے جس کو مس کیا ہو زعفران نے اور نہ درس نے۔ فے کافی صحیح البخاری وغیرہ۔ اور دلالت ہے کہ خوشبودار رنگ منع ہے۔ الا ان یکون غسیلا لا ینفق۔ مگر آنکہ وہ کپڑا ڈھلا ہوا ہو کہ خوشبو نہ دے فے یعنی اگر زعفران و درس وغیرہ سے رنگا ہو وھوڈالا گیا اور ایسا ہو گیا کہ اس سے خوشبو نہیں آتی ہے تو جائز ہے اگرچہ رنگ باقی ہو۔ لان المنع للطیب لا للون۔ کیونکہ ممانعت بوجہ خوشبو کے ہے نہ بوجہ رنگ کے۔ فے تم نہیں دیکھتے کہ گیسو سے رنگا ہوا جائز ہے کیونکہ خوشبو نہیں بلکہ صرف زینت ہے اور وہ ممنوع نہیں حتیٰ کہ فقہار نے فرمایا کہ عورت محرمہ کو روا ہے کہ اقسام زیور اور عری کو پہنے۔ اور یہ خود حدیث البوداؤد میں مصرح منصوص ہے۔ عدت والی عورت کو بوجہ زینت کے نہیں جائز ہے۔ مف۔ پھر واضح ہو کہ کسم سے ممانعت اسی بنا پر کہ وہ بھی خوشبودار ہے۔

وقال الشافعی لا یباس یلبس المعصف لانه لون لا طیب لہ۔ اور شافعی نے کہا محرمہ کو کسم سے رنگا ہوا پہننے میں مضائقہ نہیں کیونکہ وہ رنگ ہے جس میں خوشبو نہیں ہے۔ فے یعنی بازار میں رنگ کے شمار میں بکتا ہے نہ عطریں۔ ولنا ان لہ رائحة طيبة۔ اور ہمارے دلیل یہ کہ اس میں پاکیزہ خوشبو ہے۔ فے پھر زیادہ مقصود اس سے رنگ ہے ورنہ خوشبو کے لیے عطر اس سے بڑھ کر ہوتا ہے حتیٰ کہ جب کسم کا عطر نکالا گیا تو وہ عطریں فروخت ہوتا ہے۔ قال ولا یباس بان یغتسل۔ کہا اور محرم کو نہا نے میں مضائقہ نہیں ہے۔ فے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

اغْتَسَالَ فَرَمَايَا حَالًا نَكَهَ مُحَرَّمٌ تَحْتَهُ. (کما رواہ مسلم - ع)۔ اور بالاجماع غسل جنابت اس پر فرض ہے۔ نفع
ویدخل الحمام۔ اور حمام میں داخل ہونے میں مضائقہ نہیں۔ لدن عسرًا اغتسل وهو محرم۔ کیونکہ
حضرت عمرؓ نے غسل کیا حالانکہ محرم تھے۔ فے رواہ مالک فی الموطاء فی طویل۔ نفع۔ مستحب ہے
کہ احرام وغیرہ ہر حالت میں مکہ کے اندر داخل ہونے کے لیے غسل کرے۔

فروع

جوں سر یا بدن کی نہ مارے اور اگر اس نے ماری تو مساکین کو طعام دے۔ محرم کو
بغیر خوشبو کا سرمہ لگانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ ٹوٹی ہوئی ہڈی پر جبیرہ و پٹی باندھے
ڈاڑھ نکلواوے۔ ختنہ کراوے، انگوٹھی پہنے، سر میں پٹی باندھنا مکروہ ہے حتیٰ کہ اگر ایک رات
دن تک باندھے تو اس پر صدقہ واجب ہے۔ سوائے سر کے دیگر بدن میں بدلت پٹی باندھنا
جائز ہے اور بغیر علت مکروہ ہے لیکن کچھ لازم نہ ہوگا۔ مف۔ فصد کچھ لگانا جائز ہے۔ ت۔ ولا باس بان یستظل بالبيت۔ اور مضائقہ
نہیں کہ سایہ لیوے کو ٹھہری کا۔ فے یعنی کسی چھت کے نیچے۔ اوالمحمل۔ یا تحمل کے نیچے۔ فے محل بڑا مکروہ ہے۔ ع۔ وقالہ
مالک کرہ ان یستظل بالقسطا وما اشبه ذلك۔ اور مالک نے کہا کہ مکروہ ہے کہ سایہ لیوے بڑے خیمہ اور اس کے مانند سے فے
محل وغیرہ۔ لانه لیشبه تخطیۃ الراس کیونکہ یہ سر ڈھانکنے کے مشابہ ہے۔ ولنا ان عثمان کان یغرب له فسطاط فی الحرامہ۔ اور ہماری حجت
یہ کہ حضرت عثمان کے واسطے بڑا خیمہ نصب کیا جاتا تھا ان کے احرام کی حالت میں۔ فے رواہ
ابن ابی شیبہ بکے حدیث ام الحصین میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے حالت جہار میں سایہ
کیا جانا ثبوت ہے۔ فی صحیح مسلم۔ ولانه لا یجس بدنہ فاشبه البيت۔ اور اس وجہ سے کہ
خیمہ بزرگ وغیرہ اس کے بدن سے مس نہیں کرتا تو کو ٹھہری کے مشابہ ہو گیا۔ فے یعنی اس سے
سایہ لینا جیسے کو ٹھہری وغیرہ کی چھت کے نیچے سایہ لینا۔ حالانکہ چھت سے سایہ لینا بالاتفاق
جائز ہے۔ بکے حدیث طویل جابرؓ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے چھوٹی عرگاہ کلی کی نصب
ہونا مصرح ہے۔ فی صحیح مسلم۔ ولودخل تحت استار الکعبۃ حتی خفیۃ ان کان لا یصیب راسہ
ولا وجهہ فلا باس۔ لانه استظلال۔ اور اگر محرم کعبہ کے پردوں کے نیچے گھسا یہاں تک کہ
پردوں نے اس کو ڈھک لیا پس اگر پردہ اس کے سر کو نہیں چھوتا اور نہ چہرہ کو تو کچھ مضائقہ نہیں
ہے کیونکہ یہ سایہ لینے میں ہے۔ فے اس سے افادہ ہوا کہ اگر سر یا چہرہ کو چھوتا ہو تو مکروہ ہے
علیٰ ہذا فقہاء نے فرمایا کہ اگر سینی یا طباق و بھری گون لینے سر پر لاوے تو مضائقہ نہیں بخلاف
اس کے اگر سر پر کپڑوں کو لاوا تو مکروہ ہے اس واسطے کہ کپڑوں سے سر ڈھکنے کی عادت ہے
توجہ ماتہ لازم ہوگا۔ مف۔ د

ولا باس بان یشد فی وسطہ الہمیان۔ اور مضائقہ نہیں کہ اپنی کمر میں ہمیانی باندھے۔ فے
اگرچہ اس میں غیر شخص کا خرچہ ہو۔ (قاضیخان)۔ وقال مالک یکراہ اذا کان فیہ نفقۃ غنی۔
اور امام مالک نے کہا کہ مکروہ ہے جب کہ ہمیانی میں غیر کا نفقہ ہو۔ فے یعنی اپنا نفقہ نہ ہو۔
لانه لا ضرر۔ کیونکہ اس کے باندھنے میں کچھ ضرورت نہیں ہے فے اور جب اپنا خرچہ ہو
تو باندھنا بضرورت جائز ہے۔ ولنا انه لیس فی معنی لیس الخیط۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہمیانی

باندھنا سلا ہوا کپڑا پہننے کے معنی میں نہیں ہے۔ نہ تو مطلقاً جائز ہے نہ بضرورت۔ فاستوت فیہ المالتان۔ تو اس کے حق میں دونوں حالتیں برابر ہو گئیں۔ نہ خواہ اپنا خرچہ ہو یا غیر کا۔ اور فقہاء نے فرمایا کہ پٹی و تلوار و ہتھیار باندھنا وانگوٹھی پہننا مکروہ نہیں ہے و علی ہذا سوائے سر کے دوسری جگہ پٹی باندھنا بوجہ فعل عبث کے مکروہ ہے۔ مف۔ ولا يغسل رأسه ولا لحيته بالخطمي اور اپنے سر و داڑھی کو خطمی سے نہ دھوے۔ لانه نوع طيب ولانه يقتل هوام الراس۔ اس لیے کہ یہ ایک طرح کی خوشبو چیز ہے اور اس لیے کہ خطمی سر کے جوں مار ڈالتی ہے۔ نہ اور دونوں باتوں کے جمع ہونے سے جرم کامل ہو کر امام ابو حنیفہ کے نزدیک قربانی واجب ہو اگر خطمی سے دھوے۔ مف۔ صابون و اشنان سے بالاتفاق جائز ہے اور جوہر میں بیری پتی سے بھی اجازت نکھی ہے۔ و محرم کر سر کھلانا و بدن کھلانا جائز ہے لیکن جوں مرنے یا بال گرنے کا ڈر ہو تو آہستہ کھلاوے۔ ت۔ و۔ قال ویکثر من التلبیۃ عقیب الصلوات۔ کہا اور محرم تلبیہ کو بہت کہے نمازوں کے پیچھے۔ نہ خواہ فرائض ہوں یا نوافل ہوں۔ (البدائع)۔ اود ہوں یا قضاء ہوں۔ (محیط السرخسی)۔ اور ظاہر الروایۃ میں بھی کوئی تخصیض نہیں ہے۔ جیسے نص آئندہ میں مطلق سے لیکن امام طحاوی نے فرائض ادا کو خاص کیا یعنی نوافل و قضاء کے بعد نہیں۔ مف۔ پس اکثر بعد نمازوں کے۔ و کلاما حلا شرفا۔ اور ہر بار جب کسی بلندی پر چڑھے۔ نہ اگرچہ سواری پر چڑھے۔ اودھکا دایا۔ یا کسی نچائی میں اترے۔ نہ اگرچہ جالور پر سے اترے۔ اودنفر کیا نا۔ یا سواروں سے ملاتی ہو۔ و بالاسحار۔ اور سحر کی اوقات میں۔ نہ ان سب مواقع پر تلبیہ میں اکثار کرے لان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم كانوا یلمون فی هذه الاحوال۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ ان حالتوں میں تلبیہ کہتے تھے۔ نہ ترجمہ کہتا ہے گو یا سر اونچائی و نچائی سے اونچے و نیچے کو مٹاتے اور اللہ تعالیٰ عزوجل کی بزرگی و بڑائی کا اظہار کرتے اور دل میں لائے اور ہر بلندی و پستی میں اسی کی حضوری میں حاضر ہوتے تھے۔ م۔

والتلبیۃ فی الاحرام علی مثال التکبیر فی الصلوۃ قیوتی بها عند الانتقال من حال الی حال اور احرام میں تلبیہ کہنا نماز میں تکبیر کہنے کے مثال پر ہے تو ایک حال سے دوسرے میں منتقل ہونے کے وقت تلبیہ کہا جائے۔ نہ جیسے نماز میں قرأت سے رکوع جانے میں پھر رکوع سے سجدہ پھر سجدہ سے قیام غرض کہ حالات بدلتے پر تکبیر ہے۔ گو یا قلب کو غفلت سے تنبیہ ہے اور اللہ تعالیٰ کی بزرگی کہ وہ تغیر حالات سے پاک بزرگ ہے۔ م۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابو معاویۃ عن الامش عن خیمۃ قال كانوا یستہون التلبیۃ عند ست الخ۔ یعنی ابن ابی شیبہ نے اس سند صحیح کے ساتھ خیمہ سے روایت کی کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محبوب رکھتے تھے تلبیہ کہنا چھ باتوں کے وقت میں۔ ۱۔ نمازوں کے پیچھے۔ ۲۔ اور جب آدمی کو اس کا راحلے کر ٹھیک قائم ہو جاوے۔ ۳۔ اور جب وہ کسی بلندی پر چڑھے۔ م۔ یا کسی پستی میں اترے۔ ۵۔ اور جب باہم بعض سے بعض کی ملاقات ہو۔ ۶۔ اور سحر کی اوقات میں۔

شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حاصل یہ کہ تلبیہ کہنا ایک مرتبہ تو شرط احرام ہے اور اس سے زیادہ کرنا سنت ہے۔ اور امام احمد نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے دن گزارا درحالیکہ وہ احرام میں تلبیہ کہنے والا ہے یہاں تک کہ آفتاب غروب ہوا تو وہ اس کے گناہوں سمیت غروب ہو گیا پس یہ شخص ایسا ہو گیا جیسے اس کو اس کی ماں جنی تھی۔ فے یعنی گناہوں سے پاک مثل روز پیدائش کے۔ سہل بن سعد رضی سے مرفوع روایت کی کہ کوئی تلبیہ کہنے والا وہ تلبیہ نہیں کہتا مگر آئندہ جو اس کے دانتیں ہے تلبیہ کہتا ہے اور جو اس کے بائیں ہے تلبیہ کہتا ہے۔ (وقال الحاکم صحیح الاسناد)۔ اس سے معلوم ہوا کہ تلبیہ ایک بار فرض ہے اور زائد سنت ہے اور اس کی کثرت کرنا ہر وقت و خصوص چھ مواقع مذکورہ میں مستحب ہے۔ پھر جب تلبیہ کہے تو بہتر کہ تین بار پے درپے لاوے اور کسی کلام سے قطع نہ کرے لیکن بیچ میں سلام کا جواب دینا جائز ہے اگرچہ تلبیہ کی حالت میں جس نے اس کو سلام کیا اس پر کراہت ہے۔ اگر کوئی چیز اس کو پسند آئے تو کہے لبیک ان العیش عیش الآخرة۔ یعنی لبیک بحضور قلب بیشک عیش تو آخرت ہی کی زندگی ہے۔ مف۔ ویرفع صوته بالتلبیة۔ اور اپنی آواز کو تلبیہ کے ساتھ بلند کرے۔ فے اور یہ سنت ہے۔ ف۔ بقوله علیہ اسلام افضل الحج والعمرة بدلیل حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ افضل الحج آواز بلند کرنا اور خون بہانا۔ فالج رفع الصوت بالتلبیة۔ پس حج تلبیہ کے ساتھ آواز بلند کرنا۔ والنج اسالة الدم۔ اور نچ خون بہانا۔ فے یعنی قربانی کرنا۔ اور مراد یہ کہ اعمال حج میں یہ دو کام بہتر قابل اہتمام ہیں۔ م۔ آواز بلند کرنے میں ایسا مبالغہ نہ کرے کہ اپنی جان کو مشقت میں ڈالے لیکن ابو حازم نے کہا کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روطہ تک نہیں پہنچتے کہ تلبیہ سے ان کے حلق پکڑ جاتے۔ لیکن یہ کثرت یا جذبہ شوق پر محمول ہے۔ اور یوں ہی حدیث مذکور میں حج خالی آواز بلند کرنا نہیں بلکہ شدت سے آواز بلند کرنا۔ اور اس حدیث کو قرظی وابن ماجہ نے ابن عمر رضی سے اور حضرت ابوبکر رضی سے مرفوعاً روایت کی اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیثنا ابواسامہ عن ابی حنیفہ عن عیسیٰ بن مسلم عن طارق بن شہاب عن عبد اللہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مثله۔ اور صحاح السنہ میں مرفوع حدیث ہے کہ جب ریل علیہ السلام نے آکر مجھے حکم پہنچایا کہ میں اپنے اصحاب کو اور جو میرے ساتھ ہیں حکم دوں کہ اپنی آوازوں کو اہلال کے ساتھ یا کہا کہ تلبیہ کے ساتھ بلند کریں انشائیہ کی حدیث میں ہے کہ اور میں نے صحابہ کو آواز بلند چھیننے کے ساتھ تلبیہ حج و عمرہ کو سنا (کما رواہ البخاری)۔ اور حدیث مسلم میں موسیٰ و یونس علیہما السلام کا وادی اریق اور عنیمہ ہشتی میں کان میں انگلی دے کر اللہ تعالیٰ کی طرف تلبیہ سے چلانے کا ذکر ہے۔ مف۔ گویا اشارہ ہے کہ سب باتوں سے کان بند کرنے صرف اللہ تعالیٰ کا ذکر بوجوش و خروش تھا۔ م۔ جب تلبیہ سے فارغ ہو تو مستحب ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔ ف۔ قال فاذا دخل مكة ابتداءً بالمسجد۔ کہا کہ پھر جب محرم مکہ میں داخل ہو تو مسجد سے شروع کرے۔ لما روى

ان النبی علیہ السلام کما دخل مکة دخل المسجد . کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب ہی مکہ میں داخل ہوئے تو مسجد میں گئے . جسے یعنی مسجد الحرام میں . ولان المقصود زیارة البیت دھوفیہ . اور اس لیے کہ مقصود تو بیت اللہ کی زیارت ہے اور بیت اسی مسجد میں ہے . جسے اول تو عام طریقہ مروی ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر سے آتے تو پہلے مسجد سے شروع کرتے پس اس میں دو رکعت نماز پڑھتے قبل اس کے کہ بیٹھیں پھر لوگوں کی زیارت کے لیے بیٹھتے . (کافی الصحیحین) . اور حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں آئے تو پہلے جو بات شروع کی یہ کہ وضو کیا پھر خانہ کعبہ کا طواف کیا . (کافی الصحیحین) . اسی سے مصنفؒ نے دلیل مذکور نکال لی . پھر مسجد میں دایاں قدم پہلے داخل کرنا سنت ہے اور کہے کہ اللھم اغفر لی ذنوبی وافتح لی ابواب رحمتک . اور مستحب ہے کہ مکہ میں داخل ہونے کے واسطے غسل کر لے چنانچہ صحیحین میں ابن عمرؓ سے ہے کہ جب مکہ آتے تو ضرور ذی طوی میں رات کو رہتے یہاں تک کہ صبح کرتے اور غسل کرتے پھر مکہ میں دن میں داخل ہوتے اور بیان کرتے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا تھا . پھر مکہ میں ثنیہ کداء یعنی بلند کی طرف سے داخل ہونا سنت ہے اور جب مکہ سے نکلے تو ثنیہ سفلی کی طرف سے نکلے . مصنف . اور خانہ کعبہ میں داخل ہونا باب بنی شیبہ سے بالاجماع مستحب ہے . ع . ولا یضوہ لیلا دخلھا او نہارا . اور اس کو مضر نہیں کہ رات میں داخل ہو یا دن میں . جسے کیونکہ رات کے داخلہ میں چوری کا خوف ہے اسی واسطے صحابہ رضی اللہ عنہم رات میں پسند نہیں کرتے . ورنہ دونوں وقت برابر ہیں جیسا کہ نسائی میں ہے اور داخلہ کے وقت کلمات تضرع و عاجزی کے اور عذاب سے پناہ و ثواب کی درخواست کرے . (کافی الفتح)

لانه دخول بلدة فلا تخص باحدھا . کیونکہ یہ تو ایک شہر میں داخل ہوتا ہے تو کسی ایک وقت سے اس کی خصوصیت نہ ہوگی . واذا عاین البیت کبر وھلل . اور جب بیت اللہ کو معائنہ کرے تو کبر و تہلیل کرے . جسے یعنی جب بیت اللہ آنکھوں سے نظر آوے تو اللہ اکبر اور لا الہ الا اللہ ہمیں بار کہے اور جو اس وقت سوچے وہ دعا کرے اور عطاء سے روایہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اُس وقت میں کہتے کہ اعوذ برب البیت من الکفر والفسق ومن ضیق الصدس وعذاب القبر . اور دونوں ہاتھ اٹھاوے . مصنف . دکان ابن عمرؓ بقول اذا لقی البیت بسم اللہ واللہ اکبر . اور ابن عمر رضی اللہ عنہما جب بیت سے ملائی ہوتے تو کہتے بسم اللہ واللہ اکبر . جسے یہ روایت نہیں ملی . ہاں مجر اسود کو بوسہ دینے کے وقت البتہ ابن عمرؓ سے یہ ذکر یہ بھی نے روایت کیا ہے . ع . وھمد لم یعین فی الاصل لمشاھد الحج شیاً من الدعوات . اور امام محمدؒ نے اصل میں مشاہد حج کے واسطے کوئی دعائیں نہیں نہیں کہیں . جسے یعنی حج میں مقامات کے لیے کوئی خاص دعا مقرر نہیں کی . لان الشوقیت ینھب بالہاتۃ . کیونکہ مقرر کرنا دل کی نرمی دور کرتا ہے . وان تلبس بالمنقل

منہا محسن۔ اور اگر منقول دعاؤں کے ساتھ اس نے تبرک لیا تو اچھا ہے۔ فے چنانچہ حضرت عمرؓ نے ویدار کعبہ معظمہ کے وقت کہا۔ اللھم انت اسلام ومنک اسلام فحینار بنا بالسلام اس کو بیعتی نے روایت کیا۔ اسی طرح دیگر منقولات ہر مقام کے اگر تبرک پڑھے مع تضرع کے تو بہتر ہے۔ قال ثم ابتداء بالحج الاسود فاستقبلہ وکبر وہلل کہا کہ پھر حجر اسود سے شروع کرے پس اس کا استقبال کرے اور تکبیر و تہلیل کرے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام دخل المسجد فابتداء بالحج فاستقبلہ وکبر وہلل۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں داخل ہوئے پس حجر اسود سے شروع کیا پس اس کی طرف متوجہ ہوئے اور اللہ اکبر اور لا الہ الا اللہ کہا۔ فے چنانچہ حجر اسود سے ابتدا کرنا سلم کی حدیث جاہل میں سے اور تکبیر کرنا بخاری کی حدیث ابن عباس میں اور تکبیر و تہلیل دونوں کرنا امام احمد کی حدیث عمرؓ میں ہے۔ فقہانہ نے کہا کہ محرم ہو یا نہ ہو مسجد میں داخل ہو کر اول نماز نہیں پڑھے بلکہ طواف کرے۔ لیکن اگر ایسا وقت ہو کہ لوگ طواف سے منع ہوں یا اس پر فضلے فرض نماز ہو یا ادائے وقتی فرض یا وتر یا سنت یا جماعت فرض جاتے رہنے کا خوف ہو تو ہر ایک کو طواف پر مقدم کرے پھر اگر یہ شخص بغیر اہرام ہو تو طواف تحیۃ اور اگر محرم ہو تو طواف القدوم کرے اور طواف قدوم بھی درحقیقت طواف تحیۃ ہے۔ یہ اس وقت کہ یوم النحر سے پہلے داخل ہوا۔ اور اگر یوم النحر کو داخل ہوا تو اس کے حق میں طواف القدوم منون نہیں پس وہ طواف النفرض ادا کرے۔ صحت۔ صورت یہ کہ ایک شخص لوہے کو سیدھا عرفات میں پہنچ قیام کیا اور ہوتا ہو اوسویں کو مکہ پہنچا تو اس داخلہ پر پہلے فرض طواف ادا کرے۔ اور طواف قدوم ساقط ہو گیا۔ م۔ اور سجدہ و طے مالتور کے حجر اسود کے سامنے یہ کہ اللھم ایمانک وتصدیقا بکتابک ووفاء بعہدک واتباعا لسنة نبیک محمد صلی اللہ علیہ وسلم لا الہ الا اللہ واللہ اکبر اللھم الیک بسطت یدی وفیما عندک عظمت رحمتی فاقبل دعوتی واخلنی عشرتی وارحم تصرعی وجدلی بمغفرتک واهدانی من مضلات الفتن۔ ف۔

قال ویرفع یدیہ۔ قدوری نے کہا اور اپنے دونوں ہاتھ بلند کرے۔ فے یعنی وقت تکبیر کے۔ اور صحیح قول میں ہاں ہاتھوں کو کاندھوں تک اٹھاوے۔ ع۔ بقولہ علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبح مواہن و ذکر من جملہا استلام الحج۔ بدیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہاتھ نہیں اٹھائے جاویں مگر سات مواقع پر الحج۔ اور منجملہ ان مواقع کے حجر اسود کو پانے کے وقت۔ فے یہ روایت کتاب الصلوۃ میں گذر چکی لیکن اس میں استلام حجر اسود کا ذکر مروی نہیں ہوا اور ممکن ہے کہ قیاس الشبہ کے ساتھ الحاق کریں۔ پھر ہاتھوں کا اندرونی پنج حجر اسود کی طرف رکھا جاوے۔ اور واضح ہو کہ جب حجر اسود کو استلام نہ ہوا تو ہر پھرے میں ہی کرے۔ (الفتح)۔ واستلمہ ان استطلع من خیران بوزی ملما۔ اور حجر اسود کو استلام کرے اور اگر ہو سکے بغیر اس کے کہ کسی مسلمان کو اہل

دے۔ فے یعنی افتتاح کے ہاتھ اٹھائے و تکبیر و تہلیل کے بعد حجر اسود کو استلام کرے اور اس کی کیفیت یہ کہ حجر اسود پر اپنا ہاتھ رکھ کر اپنے ہاتھ کو چوم لے۔ (الفتح)۔ یہ اس وقت کہ منہ سے بوسہ ناممکن ہے کیونکہ مصنف نے فرمایا۔ لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل الحجر الاسود و وضع شفتیه علیہ۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجر اسود کو بوسہ دیا اور اپنے دونوں لب مبارک اس پر رکھے۔ فے رواہ ابن ماجہ۔ واضح ہو کہ حجر اسود کو بوسہ دینے پر اجماع ہے اور وہ بخاری کی حدیث ابن عمرؓ اور صحاح الخمسہ کی حدیث عمرؓ وغیرہ میں ثابت ہے۔ رہا اس پر لب مبارک رکھ کر رونا تو روایت ابن ماجہ میں ہے اور محمد بن عون الراوی کی جہت سے ضعف اسناد ہے۔ مع۔ پھر اس بوسہ میں کچھ آواز نہ ہوگی۔ ف۔ اور حضرت عمرؓ حجر اسود کی طرف آئے اور اس کو بوسہ دیا اور کہا کہ میں خوب جانتا ہوں کہ تو ایک پتھر ہے نہ ضرر پہونچا دے اور نہ نفع دے سکے اور اگر نہ ہوتا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آنحضرت نے مجھے بوسہ دیا تو میں تجھے بوسہ نہ دیتا۔ (رواہ البخاری و سلم)۔ اس سے جاہلوں و بت پرستوں کا وہم دور کیا کہ کوئی اس کو نافع و ضار مثل بت پرست کے اعتقاد کرے ورنہ اس میں اسرار الہی و ولایت ہیں۔ م۔ اور مصنف ابن ابی شیبہ نے خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسا قول حجر اسود کو کہنا اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے مثل قول عمرؓ کے مروی ہے۔ مف۔ پھر بوسہ دینا اور لب رکھنا اس وقت کہ بغیر ایذا ممکن ہو۔ وقال لعمرؓ انک دجل ایذا توذی الضعیف۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ تو مرد قوی ہے ضعیف کو ایذا دے گا۔ فے بلکہ مسند احمد میں عبارت حدیث یوں ہے کہ (انک دجل قوی) تو مرد قوی ہے۔ لا تنراحم الناس علی الحج۔ حجر اسود پر لوگوں سے مزاحم نہ ہو جو۔ فے یعنی اثر و ہام کو مت ہٹائیو۔ (فتاویٰ الضعیف) تاکہ مجھ سے ایذا پہونچے کمزور کو۔ و لکن ان وجدت فرجة فاستلمہ۔ و لیکن اگر تو کشائش پاوے تو حجر اسود کو استلام کیجو۔ فے یعنی لب سے یا ہاتھ سے چھونا۔ والا فاستقبلہ اور اگر گنجائش نہ پاوے تو حجر اسود کا سامنا کر لیجو۔ و هلل وکبر۔ اور لا الہ الا اللہ اور اللہ اکبر کہنا فے وقد رواہ ابو بعلی و اسحق و الشافعی۔

الحاصل حجر اسود کے سامنے ہاتھ اٹھا کر تکبیر و تہلیل تو ضرور ہے رہا اس کو چھونا لب یا ہاتھ سے تو جب ہے کہ اثر و ہام میں راہ مل جاوے بغیر کسی کو دھکیل کر ہٹانے وغیرہ کے ورنہ نہیں۔ بوجہ حدیث مذکور کے۔ ولان الاستلام سنة و التحیز عن اذی المسلم واجب۔ اور بوجہ اس کے کہ حجر اسود کو پانا بوسہ یا ہاتھ سے ایک سنت ہے اور مسلمان کو ایذا دینے سے بچنا واجب ہے۔ فے پس شرح اجازت نہیں دیتے کہ جو اس نے سنت کی ہے اس کے پیچھے واجب کو ترک کرے۔ م۔ وان امکنہ ان یمس الحجی بشی فی یدہ۔ اور اگر اس شخص سے ہو سکے کہ حجر کو کسی ایسی چیز سے چھو لے جو اس کے ہاتھ میں ہے۔ کالہاجون وغیرہ۔ جیسے شاخ فرما وغیرہ۔ فے یعنی پاک نمی وغیرہ سے۔ ثم قبل ذلك فعلہ۔ پھر اس ہاتھ کی چیز کو چوم لے تو وہ ایسا کرے۔ لما

روی انہ علیہ السلام طاف علی راحلہ واستلم الاسکان معجین۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سواری پر طواف کیا اور ارکان کو ایک معجین یعنی چھڑی سے استلام فرمایا۔ پھر معجین کو بوسہ دیا۔ (کمانی روایت البخاری و مسلم والی واؤد) اور ظاہر سواری پر طواف ایک مرتبہ بوجہ بیماری کے تھا جیسا کہ امام محمد نے آثار میں روایت کیا اور بار دیگر اس واسطے تھا کہ لوگ آپ کو دیکھ سکیں اور جو چاہیں دریافت کرتے جاویں جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہؓ میں ہے۔ پھر یہ بھی طواف فرض میں نہیں تھا تاکہ دوسری احادیث سے تعارض ہو اور مقام کو شیخ ابن الہمامؒ نے بسوط محقق کیا ہے۔ الحاصل جب لب یا ہاتھ سے استلام نہ ہو سکے بوجہ اثر وہام کے لیکن یہ ممکن ہو کسی چیز کو چھو کر اسی کو بوسہ دے دے تو یہی کرے۔ وان لم یستطع شیئاً من ذلك استقبلہ اور اگر ان امور میں کسی بات پر قادر نہ ہو تو حجر اسود کا استقبال کرے۔ فہے یہ مستحب ہے۔ (انہایہ) وکبر اور اللہ اکبر کہے۔ وھلل اور لا الہ الا اللہ کہے۔ وحمد اللہ تعالیٰ۔ اور اللہ تعالیٰ کی حمد کرے۔ نسے الحمد لله رب العالمین ومانند اس کے۔ وھلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔ فہے اور ہر پھیرے میں حجر اسود کے پاس یہی کرے جو اول کیا ہے۔ ف۔ رہا یہ کہ جب حجر اسود پر لب سے بوسہ ممکن ہو تو کیا اس پر اللہ تعالیٰ کے واسطے سجدہ کرنا مستحب ہے تو ابن المنذر و بیہقی نے حضرت عمرؓ سے روایت کی کہ بوسہ دینے کے بعد اس پر سجدہ کیا اور کہا کہ میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح دیکھا۔ اور حاکم و دارقطنی نے ابن عباس سے مرفوعاً روایت کی۔ پس جمہور اہل العلم کے نزدیک مستحب ہے اور شیخ نور الدین بن عبد السلام نے ابو ضیف و صاحبین سے بھی استحباب انقل کیا اور مائیکؒ تنہا اس کو بدعت کہتے ہیں۔ شیخ قوام الدین انکاکی نے کہا کہ ہمارے نزدیک اولیٰ یہ کہ سجدہ نہ کرے اس لیے کہ مشہور روایات میں نہیں ہے۔ مفع۔

الحاصل کہ پہونچ کر پہلے مسجد میں جاوے اور مسجد میں پہلے طواف کرے اور طواف میں پہلے حجر اسود کو جاوے اور اس کو دیکھ کر ہاتھ اٹھا کر تکبیر و تہلیل و حمد و صلوٰۃ اور جگہ پاوے بلا فراغت تو اس کو لب سے بوسہ دے کر چاہے اس پر سجدہ کرے ورنہ ہاتھ سے چھو کر ورنہ کسی چیز سے چھو کر اسی کو بوسہ دے ورنہ سامنے ہو کر تکبیر و تہلیل وغیرہ کافی ہے۔ وقال ثم اخذ من عینہ ما بلی الباب۔ اور کہا کہ پھر اپنے دائیں طرف جہاں سے متصل دروازہ ہے شروع کرے۔ فہے یعنی طواف و پھر منے کے لیے اس مقام سے لیوے کیونکہ اگر بائیں طرف سے لیا تو طواف اٹکا ہوگا اور وہ امام مائیک و شافعی و احمد کے نزدیک شمار میں نہیں ہے اور بسوط شیخ الاسلامؒ میں کہا کہ بعض شائخ کے نزدیک نہیں جائز اور بعض کے نزدیک جائز ہے۔ ع۔ لیکن ہلا تفاق اس کو ایسا کرنا حلال نہیں ہے اور غایۃ البیان میں زعم کیا کہ ہمارے نزدیک بھی شمار میں نہیں ہے اور یہ خلاف مذہب ہے۔ ف۔ چنانچہ اوندھے طواف کا حکم ہمارے نزدیک یہ کہ جب تک

سہ معجین چھڑی جس کا سر الہم کیا ہوا ہو اس طرح ۶۱۲

مکہ میں ہے اس کو اعادہ کرے اور اگر واپس آیا تو اس پر ایک قربانی واجب ہے۔ (الذخیرہ ع) پس معلوم ہوا کہ جیسے حجر اسود سے شروع کرنا واجب ہے اسی طرح دائیں جانب سے طواف کرنا واجب ہے۔ اور یہ صحیح مسلم کی طویل حدیث جابرؓ میں گذر چکا کہ بعد ابتدائے حجر اسود کے دائیں طرف چلے۔ مف۔ وقد اصطحب روادہ یعنی وقد اصطحب بروادہ ن۔ ورحالیکہ اپنی چادر کے ساتھ اضطباع کر چکا ہے۔ فے یعنی بعد استلام حجر اسود کے اضطباع کر کے دائیں طرف سے طواف شروع کرے۔ فیطوف بالبيت سبعة اشواط۔ پس خانہ کعبہ کے گرد سات پھیر گھومے۔ لما روی انه عليه السلام۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فے مکہ پہنچ کر پہلے حجر اسود سے ابتدائے یعنی۔ استلم الحجر۔ حجر اسود کو استلام کیا۔ ثم اخذ من يمينه مما يلي الباب فطاف سبعة اشواط۔ پھر کیا اپنے دائیں سے جہاں کہ باب سے متصل ہے پس سات پھیر طواف کیا۔ فے تین میں رمل کیا اور چار میں قدم چلے۔ (روادہ مسلم عن جابر) والاضطباع اور اضطباع۔ فے دراصل اضطباع باب افتعال مأخوذ از صبغ بمعنی بازو ہے اور یہاں مراد۔ ان يجعل روادہ تحت ابطہ الایمن ویلقیہ علی کتفہ الایسر۔ یہ کہ اپنی چادر کو اپنے دائیں بغل کے نیچے سے نکال کر اس کو بائیں کندھے پر ڈالے۔ فے جیسا کہ عمرہ جعرانہ میں صحابہؓ کا اسی طرح کرنا ابو داؤد نے باسناد حسن روایت کیا۔ وهو مستدر۔ اور اضطباع سنت ہے۔ وقد نقل ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم۔ اور اضطباع کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوا ہے۔ فے چنانچہ ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ نے حدیث یعلی بن امیہ سے روایت کیا۔ قال يجعل طوافه من وراء الحطيم۔ کہا کہ اور یہ شخص اپنے طواف کو حطیم کے گرد سے کرے۔ فے یعنی طواف میں حطیم کو داخل کرنے کو حجر بھی کہتے ہیں۔ یہ اس واسطے کہ عمارت بنانے میں حطیم کو باہر کر دیا ہے۔ وهو اسم لموضع فيه الميزاب۔ اور حطیم ایک جگہ کا نام ہے جس میں ميزاب الرحمة واقع ہے۔ یسوی بہ لانہ حطم من البيت ای کسر۔ اس کا نام حطیم اس واسطے ہوا کہ وہ بیت میں سے حطم یعنی توڑا گیا ہے۔ فے یعنی زمانہ جاہلیت کے کافروں نے جب خانہ کعبہ کی عمارت بنائی تو خرچ نہ ہونے سے اس کو بیت اللہ میں سے انگ کر دیا اور طان توڑ دیا تھا وسمی جنی لانہ حجر منہ اے منع۔ اور اس کا نام حجر تبھی ہوا کیونکہ وہ بیت اللہ سے مجبور یعنی ممنوع کیا گیا۔ فے یعنی کافر بنانے والوں نے اپنا ہاتھ اس کو داخل کرنے سے روک لیا کیونکہ ان کے پاس زیادہ خرچ نہیں تھا۔ وهو من البيت۔ حالانکہ حطیم مذکور بیت اللہ میں سے ہے لقوله عليه السلام في حديث عائشه ؓ فان الحطيم من البيت۔ کیونکہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان خود موجود ہے کہ حطیم بیت اللہ میں ہے۔ فے اور فرمایا کہ اگر تیری قوم کا زمانہ کفر ان سے نزدیک نہ ہوتا تو میں خانہ کعبہ کو بنائے ابراہیمؑ پر بتاتا کہ حطیم کو اس میں داخل کرتا اور اس کا دروازہ زمین سے برابر کرتا۔ (کما فی اللہ صیحین وغیرہ)۔ اور جب عبد اللہ بن زبیرؓ کی خلافت کا زمانہ ہوا تو عبد اللہ بن الزبیرؓ نے موافق حدیث ام المومنین عائشہؓ کے خانہ کعبہ کو

بنائے ابراہیم علیہ السلام پر کر دیا پھر جب عبد الملک بادشاہ شام کی طرف سے حجاج ثقفی ظالم نے فتح پائی تو عبد الملک کے حکم سے پھر اس کو زمانہ جاہلیت کی وضع پر کر دیا حالانکہ پیچھے اس کو حدیث پہونچی تو نادم ہوا۔ پھر خلفائے عباسیہ کا زمانہ آیا تو ہارون الرشید نے اس کو موافق بنائے ابراہیم چاہا لیکن امام مالک وغیرہ نے اس کو متنبہ کیا کہ اس میں یہ خوف ہے کہ آئندہ بادشاہوں میں یہ دلیری پیدا ہو جاوے کہ خانہ کعبہ کو توڑ کر اپنی اپنی خواہش پر بنوایا کریں یعنی مثلاً خوبصورتی عمارت ہی میں نام ہو لہذا ہارون نے ہاتھ روکا اور تمام تحقیق مترجم کی تفسیر جلیل میں ہے۔

پھر واضح ہو کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رضی میں ثبوت ہوا کہ چھ ذراع حطیم سے بیت میں سے ہے اور زیادہ نہیں بالجملہ حطیم جب کہ بیت اللہ سے ٹھہرا اور طواف بیت اللہ کا فرض ہے۔
فلہذا يجعل الطواف من وراءہ لہذا طواف کو گرد حطیم سے کیا جائے حتیٰ لو دخل الفرجۃ التي بینہ وبين البیت لا يجوز۔ حتیٰ کہ اگر طواف کرنے والا اس کشادگی میں داخل ہوا جو حطیم و بیت کے درمیان ہے تو جائز نہیں۔ مے یعنی ایسا کرنا حلال نہیں ہے تو کل کا اعادہ واجب ہے ادا اگر اس مے کل اعادہ نہ کیا بلکہ اسی کشادگی سے حطیم کا کر لیا تو ہو گیا۔ مے۔ اگر کہا جاوے کہ پھر نماز میں حطیم کا استقبال کافی ہو گا جب کہ اس کا بیت سے ہونا ثبوت ہوا۔ جواب یہ کہ جس قدر بیت بنا ہوا ملا وہ تو بالیقین بخیر متواتر ہے تو اس کا استقبال قطعاً بیت کا استقبال ہے اور حطیم بھی بیت سے ثبوت ہوا۔ الا انه اذا استقبل الحطیم وحده لا یجنیہ الصلوۃ مگر اتنا فرق ہے کہ اگر نمازی مے تنہا حطیم کا استقبال کیا تو اس کی نماز طائر نہ ہوگی۔ لہذا فرضیۃ التوجہ بتبت بنص الكتاب، کیونکہ قبلہ کا استقبال فرض ہونا تو نص قرآن سے ثبوت ہوا۔
مے یعنی قطعی۔ اور حطیم کا بیت سے ہونا بخیر واحد ثابت ہوا۔ فلا یتاوی بما ثبت بخبر الواحد احتیاطاً۔ تو یہ استقبال فرض نہیں ادا ہو گا ایسی چیز سے جو خبر واحد سے ثبوت ہوے بطریق احتیاط مے یعنی احتیاط یہی کہ ہم کہیں جو خبر الواحد سے ثبوت ہوئی اس سے قطعی ثبوت ادا نہ ہو۔ و الاحتیاط فی الطواف ان یکون وراءہ۔ اور طواف میں احتیاط یہی کہ حطیم کے گرد سے ہو۔ مے تاکہ قطعاً بیت اللہ کا طواف ہو جاوے۔ اور یہاں بغض تدقیقات میں جو عربی شرح کے لائق ہیں ہم الحاصل حطیم سمیت سات پھر طواف کرے۔ ہر پھر کو ایک شوط کہتے ہیں۔ قال دیرمل فی الثلث الاول من الاشواط۔ کہا کہ اور سات پھر میں سے اول کے تین پھر میں رمل کرے۔ والرمال ان یهزنی مشیہ الکتفین کا مبارزہ بلختر بہن الصقین۔ اور رمل یہ چال ہے کہ اپنی رفتار میں اپنے دونوں کندھوں کو جنبش دے جیسے لڑنے والا دونوں صغوں کے درمیان اکڑتا ہوا چلتا ہے۔ و ذلك مع الاضطباع۔ اور یہ بات اضطباع کے ساتھ حاصل ہوگی۔ مے اسی واسطے کہ ہے اضطباع سے باز دیکھوئے کا حکم مذکور ہوا۔ وکان سببہ اظهار الجلد للمشوکیں عین قالوا اضناہم حی یلین اور رمل کا سبب تو مٹروں کے واسطے ولیرانہ قوت کا اظہار تھا جب انھوں نے کہا کہ ان سالوں کو مدینہ کے بخار نے نحیف کر ڈالا۔ مے چنانچہ ابن عباسؓ نے روایت کی کہ رسول اللہؐ

اللہ علیہ وسلم و آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم مکہ میں آئے (یعنی بعد صلح کے عمرہ قضاء ادا کر کے کو) اور حال یہ تھا کہ آپ کے اصحاب کو مدینہ کے بخارنے سست کر دیا تھا۔ (یعنی مکہ سے جو لوگ آپ کے ساتھ ہجرت کر کے مدینہ گئے تھے وہ ضعیف ہو گئے تھے) تو مشرکوں نے آپس میں کہا کہ کل تمہارے جہاں ایسی قوم آویں گی جن کو بخارنے سست کر دیا ہے اور بخار کی وجہ سے انہوں نے سختی اٹھائی ہے ان کو ایمانی قوت خدا داد کی خبر نہیں تھی) پس مشرکین مکہ عظیم کے متصل بیٹھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اصحاب رض کو حکم دیا کہ تین پھیروں میں رمل کریں اور دونوں رکن کے درمیان قدم چلیں تاکہ مشرکین ان کی دلیرانہ قوت دیکھیں (جب مشرکوں نے یہ دیکھا) تو کہنے لگے کہ یہ لوگ جن کو تم نے گمان کیا تھا کہ بخارنے سست کر دیا ہے یہ تو ہرن سے زیادہ پھرتی والے دلیر ہیں۔ (الصمیمین وغیرہما)۔ اور دونوں رکن سے مراد رکن یمانی اور حجر اسود ہیں۔ پھر علماء نے اختلاف کیا۔ بعض نے کہا کہ اس کا سبب تو مشرکوں پر اظہار جلاوت تھا اور جب مشرکین نہیں رہے تو اظہار جلاوت کی حاجت نہیں پس رمل بھی نہیں رہا۔ اور جمہور کے نزدیک رمل کیا جاوے اگرچہ ابتدائی سبب یہی تھا لہذا امام مصنف نے فرمایا۔ ثم لقی المحکم بعد سناد ال السبب فی زمن النبی علیہ السلام۔ پھر سبب مذکور زائل ہو جانے کے بعد بھی حکم یعنی رمل کرنا باقی رہا زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی۔ جسے جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ و رباب حجة الوداع میں مذکور ہے۔ و بعدہ۔ اور بعد زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی جسے چنانچہ حضرات خلفائے راشدین و صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین وغیرہم سب نے رمل کیا ہے۔ چنانچہ بخاری وغیرہ نے حضرت عمرؓ سے اس کی تقریر روایت کی ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ اب بھی اول کے تین پھیروں میں رمل کرے۔ و یحییٰ فی الباقی علی ہنیئۃ۔ اور باقی چار پھیروں میں اپنے سکون و وقار پر چلے۔ جسے یعنی اللہ تعالیٰ کے حضور میں تواضع اور خشوع کے ساتھ چلے۔ علی زللو الحق رداۃ نسلک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اسی طریقہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال حج روایت کرنے والوں نے اتفاق کیا ہے۔ جسے یعنی سب راوی اسی طریقہ پر متفق ہیں۔ والرمل من الحجۃ الی الحجۃ هو المتقول من رمل النبی علیہ السلام۔ اور رمل کرنا حجر اسود سے حجر اسود تک ہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے رمل سے مذکور ہے۔ جسے یعنی پورا پھر تین رقبہ جیسا کہ صحیح مسلم والی داؤد و نسائی وابن ماجہ میں ابن عمرؓ سے اور صحیح مسلم و ترمذی میں جابرؓ سے اور سند احمد میں ابوالفضل سے مروی ہے۔ پس ان کی احادیث کو ابن عباسؓ کی حدیث مذکور پر تقدیم دی گئی جس میں دونوں رکنوں کے درمیان قدمی رفتہ مذکور ہے بلکہ لازم ہے کہ تاویل سے اس کے یہی معنی لیے جاویں اور اصل یہ ہے کہ جب وہ حدیث صحیح میں سے ایک میں نفی اور دوسرے میں ثبوت نکلتا ہو تو ثبوت مقدم ہوتا ہے۔ پھر رمل کی جو تفسیر مصنف نے لکھی ہے مبسوط میں مذکور ہے اور بعض نے کہا کہ رمل یہ ہے کہ چھوٹے قدموں کے ساتھ تیز چال ہو یعنی بطور ولکی کے۔ واضح ہو کہ اگر ایک پھیر معمولی چال سے طواف کر کے یا دیکھا تو

صرف دو پھیروں میں رمل کرے اور اگر تین پھیرے کے بعد یاد کیا تو پھر رمل نہیں کرے گا بف۔
 فان نرحم الناس فی الرمل۔ پھر اگر رمل میں لوگ اس پر اثر دہام کریں۔ فے صتی کہ رمل کی راہ نہ
 پاوے۔ قام فاذا وجد مسلکاً رمل۔ تو کھڑا رہ جاوے پھر جب راہ پاوے تو رمل کرے۔ لاندہ
 لا بدل لو فیقف حتی یقیمہ علی وجہ السنۃ۔ کیونکہ رمل کا کوئی بدل نہیں ہے۔ تو ٹھہر جاوے تاکہ
 اس کو سنت طور پر ٹھیک کرے۔ بخلاف الاستلام لان الاستقبال بدل لہ۔ برخلاف حجر اسود
 کو استلام کرنے کے کہ وہاں ہجوم میں ٹھہرے نہیں کیونکہ اس کی طرف متوجہ ہو جانا اس کے
 استلام کا بدل ہے۔ قال ویستلم الحجر کما ص ان استطاع۔ کہا اور حجر اسود کو استلام کرے ہر
 بار جب گزرے بشرطیکہ قدرت ہو۔ فے یعنی بغیر کسی کو ہٹائے وایذاوے اس کو بوسہ دے
 لان اشواط الطواف کسکات الصلوۃ۔ اس واسطے کہ طواف کے پھیرے مانند رکعات نماز کے
 ہیں۔ فے اور حجر کو بوسہ دینا بمنزلہ تکبیر کے۔ فلما یفتخ کل رکعة بالتکبیر یفتخ کل شوط باستلام
 الحجر۔ تو جیسے ہر رکعت کو تکبیر سے شروع کیا جاتا ہے یوں ہی ہر پھیر کو حجر اسود کے استلام سے
 شروع کیا جائے گا۔ فے پس موقع پاوے تو لب سے بوسہ دے اور نہ ہو سکے تو ہاتھ سے مس
 کر کے ہاتھ کو چوم لے اور یہ بھی نہ ہو سکے تو ہاتھ کی چھڑی وغیرہ سے چھو کر چھڑی کو بوسہ دے۔ م
 وان لم یستطع الاستلام استقبال۔ اور اگر اس کو حقیقی استلام کی قدرت نہ ہو تو اس کا بدل یعنی استقبال
 کرے۔ فے یعنی حجر اسود کی طرف متوجہ ہو جاوے۔ وکبر وھلل اور تکبیر و تہلیل کرے۔ علی
 ما ذکرنا۔ بنا برآئکہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ فے مصنف نے ہر پھیر پر استلام حجر اسود کے واسطے
 دلیل قیاس ذکر فرمائی بر بنائے قولہ علیہ السلام الطواف بالبيت صلوۃ۔ یعنی خانہ کعبہ کا طواف کرنا
 نماز ہے۔ چونکہ حقیقی نماز نہیں تو مجازاً مشابہت اسی معنی میں ہے کیونکہ شرط مثلاً طہارت جو نماز
 میں ہے طواف میں شرط نہیں ہے۔ م۔ اور دلیل منقول اس میں حدیث منصوص ہے کہ حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ پر طواف کیا اور سر بار جب رکن پر آئے یعنی حجر اسود پر تو اس کی
 طرف اشارہ کیا ایک چیز ہے جو آپ کے ہاتھ میں تھی اور تکبیر کہی۔ (کما رواہ البخاری وغیرہ)۔ پھر
 امام مصنف وغیرہ بہت مشائخ نے یہ ذکر نہیں کیا کہ سر بار ہاتھ اٹھاوے یا نہیں۔ پس اگر ہم عموم
 حدیث جس سے ہاتھ اٹھانا ثبوت کیا گیا ہے لحاظ کریں تو سر بار ہاتھ اٹھانا چاہیے اور اگر ہم یہ دیکھیں
 کہ اس حدیث میں ہاتھ اٹھانا استلام حجر اسود کے وقت مذکور نہیں اور صحت کو نہیں ہونی چاہیے تو ظاہر
 ہوتا ہے کہ ہاتھ اٹھانا نہیں چاہیے۔ بلکہ قیاس مذکور بھی اسی کو مفید ہے اس واسطے کہ ہر رکعت
 نماز کے شروع میں سوائے تکبیر کے ہاتھ اٹھانا نہیں ہے اور میرے اعتقاد میں یہی قول صواب
 ہے یعنی ہاتھ نہیں اٹھاوے گا (لم یخص الفتح)

ویستلم الرکن الیمانی۔ اور طواف کرنے والا رکن یمانی کو بھی استلام کرے۔ وهو حسن فی ظاهر
 الروایۃ۔ اور اس رکن کو بوسہ دینا ظاہر الروایۃ میں اچھا ہے۔ فے یعنی مستحب ہے۔ ومن
 یحذ انہ سنۃ۔ اور امام محمد سے نوادر میں آیا کہ یہ سنت ہے۔ فے حدیث ابن عمر کہ حضرت

صلی اللہ علیہ وسلم نے حجر اسود اور رکن یمانی کے کسی کو استلام نہیں کیا۔ (کافی الصحیحین وغیرہما) اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ جب سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دونوں رکن کا استلام کرتے دیکھا ہے میں نے کبھی ان کا استلام نہیں چھوڑا۔ (کافی صحیح مسلم)۔ ان احادیث سے صرف یہ ثبوت ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکن یمانی کو استلام فرمایا ہے پس مستحب ہے اور مواظبت نہیں نکلتی تاکہ سنت ثابت ہو۔ ہاں وار قطنی کی روایت میں البتہ ہے کہ قال کان یقبل الرکن الیمانی ویضع یدہ علیہ یعنی رکن یمانی کو بوسہ دیا کرتے اور اس پر اپنا دست مبارک رکھا کرتے تھے۔ یہ دلیل مواظبت ہے بلکہ اس سے بھی ظاہر یہ روایت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ترک نہیں فرماتے کہ حجر اسود رکن یمانی کو اپنے ہر طرف میں استلام کریں۔ (رواہ احمد والبوداؤد)۔ مجاہد نے کہا کہ رکن یمانی پر ہاتھ رکھ کر دعا مستجاب ہے۔

حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ مرفوع ہے کہ رکن یمانی پر ستر ہزار فرشتے موکل ہیں تو جس نے کہا کہ اللھم انی اسألك العفو والعافیة فی الدنیا والآخرہ ربنا اتنا فی الدنیا حسنة و فی الآخرہ حسنة وقنا عذاب النار۔ تو یہ ملائکہ آمین کہتے ہیں۔ ادعیہ طواف۔ جب طواف شروع کرے اور حجر اسود اور باب کعبہ کے درمیان ملتزم کے محاذی پہنچے تو یہ دعا مانگے۔ اللھم ایلک مددت یدی و فیما عندک عظمت رغبتی فاقبل دعوی و اقلنی مشرقی و ارحم تضرعی و جدی بمغضتک و اعدنی من مضلات المفتن۔ اللھم انی اعوذ بک من النار و اعدنی من النار فاعذنی منها۔ اور جب باب کعبہ کے محاذی پہنچے تو کہے کہ اللھم انی اعوذ بک من الشک والشک و الشقاق والنفاق و مساوی الاخلاق و سوء المنقلب فی المال والاهل والولد۔ اور جب میزاب الرحمة کے مقابل پہنچے تو کہے اللھم انی اسألك ایاماً لا ینزل و یقیناً لا ینفد و مرافقة نبیک محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔ اللھم اظنی تحت ظل عرشک یوم لا ظل الا ملک و اسقنی بکاس محمد صلی اللہ علیہ وسلم شربة لا اظما بعد فابداً۔ اور جب رکن شامی کے مقابل پہنچے تو کہے اللھم اجعلہ حجاً مبروراً وسیعاً مشکوراً و ذنباً مغفوراً و تجارة لن تبور یا عنیر یا غفور۔ اور جب رکن یمانی پر آوے تو کہے اللھم انی اعوذ بک من الکفر و اعوذ بک من الفقر و اعوذ بک من عذاب القبر و من فتنة المحیاء و الممات و اعوذ بک من الخزی فی الدنیا و الآخرہ۔ اور واقدی کی روایت سے حدیث میں درمیان رکن یمانی و حجر اسود کے یہ دعا ہے کہ اللھم ربنا اتنا فی الدنیا حسنة و فی الآخرہ حسنة وقنا عذاب النار۔ واضح ہو کہ یہ ایسے طواف میں کہ بغیر مل کے اور آہستگی و مہلت سے ہو اور واضح ہو کہ اصل طواف میں ذکر الہی صد و ثناء و دعا سے ترجمہ۔ الہی میں نے تیرے حضور میں اپنے ہاتھ پھیلائے ہیں اور تیرے پاس جو نعمت ہے اس میں بڑھی میری رغبت پس میری دعا قبول فرماے اور مغفرت جس قدر ہیں سب سے درگزر فرما۔ اور میرے گناہوں پر رحم کر اور اپنی مغفرت سے مجھے بالال کر دے اور گمراہ کرنے والے نیتوں سے مجھے بچاے الہی مجھ پر تیرے بہت حقوق ہیں وہ مجھے اپنا صدقہ بخش دے۔ ۱۲۰ م۔

ہے اور اس میں روایات بہت کثیر ہیں لہذا متاخرین نے ان کو موقع سے جمع کر دیا جیسا کہ معلوم ہوا۔ اور سنن ابن ماجہ میں حدیث ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً فضیلت آئی کہ طواف میں بدون کلام کے سات مرتبہ سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلیٰ العظیم۔ پڑھے۔

واضح ہو کہ طواف میں قراوت قرآن کسی روایت میں معلوم نہیں ہوا۔ اور طواف الزیارة میں آتا ہے مف۔ ولا یستلم غیرہا۔ اور سولٹے حجر اسود اور رکن یمانی کے اور کو استلام نہیں کرے گا فسے پس رکن شامی و عراقی کا استلام نہ کرے۔ فان النبی علیہ السلام کان یستلم ہذین الرکتین ولا یستلم غیرہما۔ جیسا کہ صحاح السنۃ میں سولٹے ترمذی کے مروی ہے۔ و ینتہم الطواف بالاستلام۔ یعنی استلام الحجر اور طواف کو ختم کرے استلام پر یعنی حجر اسود کے استلام پر فسے نہ رکن یمانی کے استلام پر۔ م۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں ایسا ہی کیا ہے۔ ع۔ قال ث۔ امام قدوری نے کہا کہ پھر فسے یعنی سات پھر طواف بروجہ مذکور ختم کرے۔ یانی المقام۔ مقام میں آوے۔ فسے یعنی مقام ابراہیم میں اور مراد وہ پتھر جس پر ابراہیم علیہ السلام نے بنائے کعبہ کے وقت قیام کیا تھا اور اس میں آپ کے قدم کا نشان نہ گیا پس جہاں ہے وہاں آوے۔ ع۔ فیصلی عندہ رکعتین۔ پس اس کے پاس دو رکعتیں پڑھے۔ او حیث تیسر من المسجد یا مسجد الحرام میں جہاں آوے پڑھے۔ فسے اور ابو ضیفہ و شافعی و احمد مع ان کے اصحاب کے متفق ہیں کہ یہ دونوں رکعتیں اگر وہاں بھی میسر نہ ہوں تو جہاں پاوے حتی کہ بعد واپسی حج کے راہ یا وطن میں پڑھے اور متفق ہیں کہ یہ دونوں رکعت کچھ طواف صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے۔ غیر از نیکہ ابو ضیفہ و مالک کے نزدیک واجب ہیں اور شافعی و احمد کے نزدیک سنت ماکدہ ہیں جو کہ ہمارے نزدیک وجوب کے معنی ہیں۔ مع۔ وہی واجبہ عندنا۔ اور یہ دو گنا نہ ہمارے نزدیک واجب ہے۔ وقال الشافعی سنة لا ینفد ام دلیل الوجوب۔ اور شافعی نے کہا کہ سنت ہیں بوجہ دلیل وجوب منعدم ہونے کے۔ ونا قولہ علیہ السلام ویصل الطائف کل اسبوع رکعتین۔ ہماری دلیل یہ قول ہے کہ طواف کوئے والا ہر سات پھرے کے لیے دو گنا نہ پڑھے۔ فسے بصیغہ امر حکم دیا۔ والامر للوجوب۔ اور صیغہ امر کا وجوب کے لیے ہوتا ہے۔ فسے تو واجب ہونے کی دلیل مل گئی یہ استدلال اس طرح رد کیا گیا کہ یہ حدیث بے اصل ہے۔ پس استدلال یہ کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر میں گذرا کہ جب آپ مقام ابراہیم میں آئے تو آپ نے پڑھا قولہ تعالیٰ واخذوا من مقام ابراہیم مصلی۔ یعنی مقام ابراہیم سے مصلی بناؤ۔ مراد یہ کہ وہاں نماز پڑھو کیونکہ نفس مصلی بنانا ہمارے اوپر دقوف نہیں ہے پس آیت سے اشارہ فرمایا کہ یہاں نماز پڑھنا اسی حکم امر کی فرمانبرداری ہے اور امر واسطے وجوب کے ہے۔ پھر چونکہ استنباط کیا گیا تو فرض کا درجہ نہیں بلکہ واجب کا درجہ ہوا۔ صحیح بخاری میں تعلیفاً قول زہری ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی

طواف سات پھیر نہیں کیا مگر دو رکعت نماز پڑھی۔ عبد الرزاق نے اس کو موصول اسناد سے عطاء سے مرسل روایت کیا۔ چونکہ یہ فعل واٹھی موافقت کا ہے تو مفید و جوب سے پھر طواف خواہ نقل ہو یا واجب ہو دو گانہ واجب ہے ہی صحیح ہے۔ اگر طفل کو ساتھ لے کر طواف کیا تو اس کی طرف سے دو گانہ نہیں پڑھے گا۔ بعد دو گانہ کے اس دعاے آدم علیہ السلام کی فضیلت مذکور ہے۔ اللہم انک تعلم سری وعلایتی فاقبل معذرتی وتعلم حاجتی فاعطنی سؤالی اللہم انی ايماناً بشارق قلبی و یقیناً صادقاً فی اعلم انہ لا یصیبنی الا ما کتبت علی رضا بما قسمت لی۔ اس کی فضیلت فتح القدیر میں مبسوط ہے م۔ ثم یعود الی الحج لیستلمہ۔ پھر حجر اسود کی طرف لوٹے پس اس کو استلام کرے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام لما صلی رکعتین حاراً الی الحج۔ کیونکہ مروی ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب دو گانہ پڑھا تو حجر کی طرف واپس آئے۔ ف سے جیسا کہ حدیث جابرؓ میں گذرا۔ والاصل ان کل طواف بعدہ سعی یعود الی الحج لان الطواف لما کان یفتح بالاستلام فکذا السعی یفتح بہ بخلاف ما اذا لم یکن بعد سعی۔ اور اصل کلی یہ ٹھہری ہے کہ ہر طواف جس کے بعد سعی صفا و مروه ہے اس میں حجر اسود کی طرف عود کرے گا کیونکہ جب طواف کا شروع کرنا استلام حجر اسود کے ساتھ تھا تو سعی بھی استلام کے ساتھ شروع کرے بخلاف اس کے جب کہ ایسا طواف ہو کہ اس کے بعد سعی نہیں ہے ف سے تو اس میں حجر اسود کی طرف پھر یا نہ ہو گا۔ اور یہ قاعدہ کلیہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے نکالا گیا ہے۔ ف۔ قال وهذا الطواف طواف القدوم ویسعی طواف التیمۃ۔ اور قدوم کی نے فرمایا کہ یہ طواف یعنی جو ابتداء کے داخلہ پر ہے یہ طواف القدوم ہے اور اسی کو طواف التیمۃ بھی کہتے ہیں۔ ف سے جیسے اول ملاقات پر آدمی سلام کرتا ہے۔ وهو سنة۔ اور یہ طواف سنت ہے۔ ف سے اور یہی قول شافعی واحد ہے۔ ع۔ ولینی آفاقی کے واسطے جو سفر کرے کہ میں داخل ہو۔ چونکہ سنت کا لفظ عبادات قدماء میں ایسے فعل کو بھی کہتے ہیں جس کا شروع ہونا سنت سے معلوم ہوا اگرچہ وہ واجب ہو۔ حالانکہ یہاں مراد مقابل واجب ہے لہذا تصریح کی۔ ایسے لو جب۔ اور یہ طواف واجب نہیں ہے۔ وقال ما لک انہ واجب بقولہ علیہ السلام من انی البیت فلیتیمۃ بالطواف۔ اور ما لک نے کہا کہ یہ طواف واجب ہے بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو بیت اللہ کو آوے تو چاہیے کہ طواف سے اس کا تیمۃ ادا کرے ف سے جیسے مومن سے ملاقات کا تیمۃ سلام کے ساتھ ہے۔ مگر اس وقت واجب نہیں کہ اولے ارکان کی جلدی ہو۔ کما فی الحلیۃ مع۔ بالجملہ اس حدیث میں صیغہ امر وارد ہے وہ واجب کی دلیل ہے اس میں اعتراض اولیٰ یہ کہ حدیث ثبوت نہیں ہوئی۔ ولنا ان اللہ تعالیٰ امر بالطواف اور ہماری دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے طواف کا حکم بصیغہ امر دیا ہے۔ ف سے یعنی قولہ تعالیٰ ویطوفوا بالبیت العتیق۔ والامر المطلق۔ اور امر مطلق جو کہ قرینہ تکرار یا صریح تکرار سے خالی ہو۔ لا یقتضی التکرار بہ۔ وہ مامور بہ کے مکرر کرنے کو مقتضی نہیں ہوتا۔ ف سے بلکہ جب

ایک مرتبہ تعمیل کر دی تو حکم کی فرمانبرداری ہو گئی اگرچہ مکرر نہ کرے۔ وقد تعین طواف
الزيارة بالاجماع اور بالاتفاق طواف الزيارة ادا کرنا متعین ہو گیا۔ جسے تو ہی طواف بمقتضائے
حکم فرض ہو کر تعمیل ہو جائے گی پھر دوسرا کوئی طواف واجب نہ ہوگا ورنہ مکرر واجب ہونا
لازم آوے گا۔ اعتراض ہوا کہ قرآن مجید کے حکم سے یہ طواف الزيارة بطور رکن فرض ہے
اور طواف القدوم فرض نہیں بلکہ حدیث مذکور سے واجب ہے۔ جواب اولیٰ یہ کہ حدیث
ثابت نہیں اور آیت سے مکرر وجوب نہ ہوگا اور اسی طرف امام مصنف کے اشارہ کیا جب
کہ حدیث کے صیغہ امر سے وجوب نہیں کہا۔ وخیار رواہ۔ اور اس حدیث میں جو روایت کی۔
فے بر تقدیر ثبوت کے یہ جواب ہے کہ۔ سماہ تحیۃ۔ اس طواف کو تحیۃ کہا ہے۔ وہود دلیل
الاستحباب۔ اور تحیۃ ہونا استحباب کی دلیل ہے۔ فے تو حدیث کا صیغہ امر مطلق نہیں رہا
بلکہ اس میں قرینہ مستحب ہونے کا لفظ تحیۃ سے موجود ہے۔ اگر وہم ہو کہ قولہ تعالیٰ اذا
حییتم تحیۃ فحیوا باحسن منها الا یہ۔ یعنی جس تحیۃ سلام کے جواب میں وجوب نکالا گیا حالانکہ
فحیوا بلفظ تحیۃ ہے تو کہاں استحباب رہا۔ جواب یہ کہ یہاں ابتدائی سلام واجب نہیں بلکہ عوض
سلام کے جواب سلام واجب ہے پس لفظ تحیۃ میں قرینہ نہیں رہا بلکہ بطریق قولہ جزاء سیتہ
سیدہ امثلہا ہے۔ فانہم یف۔ ولیس علی اہل مکۃ طواف القدوم۔ اور اہل مکہ پر طواف القدوم
نہیں ہے۔ لانہم ام القدوم فی حقہم۔ کیونکہ قدوم ان کے حق میں معدوم ہے۔ فے کیونکہ
قدوم تو کہیں سے آتا حالانکہ اہل مکہ وہیں کے متوطن ہیں۔

فروع مستحب ہے کہ بعد فراغت طواف دو رکعت کے پہلے زمزم پر آوے و پانی
پیرے چھک کر اور باقی کو کنویں میں ڈال دے اور کہے اللہم انی اسألك
رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من کل داء پھر ملتزم کو آوے۔ اور کہا گیا کہ ترتیب یوں رکھے کہ
پہلے ملتزم سے لیٹ جاوے پھر جا کر دو رکعت طواف پڑھے پھر زمزم پر آوے پھر لوٹ کر
حجر اسود کو بوسہ دے۔ ملتزم سے لیٹنا یہ کہ اپنا سینہ و پیٹ اور دایاں گال اس پر رکھے اور
اپنے دونوں ہاتھ کھڑے ہوئے دیوار پر رکھے۔ مف۔ اور حجر اسود کے استلام کے سعی بن الصفا
والمرودہ کا قصد کرے۔ قال ثم یخرج الی الصفا۔ کہا کہ پھر کوہ صفا کی طرف نکلے۔ فے اور
مسجد سے نکلتے ہوئے بایاں پاؤں آگے کرے کہتا ہوا کہ بسم اللہ و السلام علی رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم اللہم اغفر لی ذنوبی والحق لی ابواب رحمتک وادخلنی فیہا واعتذری من شیطان الرجیم
فع۔ فصعد علیہ۔ پس صفا پر چڑھے۔ فے اس قدر کہ بیت اللہ کو دیکھے۔ اور یہ سنت
ہے اور ترک مکروہ ہے لیکن اس پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ (البدائع)۔ ولیستقبل البیت ویکبر ویہلل
ویصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ویسأل فیہ یہ ویدعو اللہ لعلہ اور چاہے کہ بیعت
اللہ کی طرف منہ کرے اور تکبیر کہے اور تہلیل کہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے
اور دونوں ہاتھ اٹھا کر یعنی دعا کے لیے اور اللہ تعالیٰ سے اپنی مراد مانگے۔ لما روی ان

النبي عليه السلام صعد الصفا حتى اذا نظر الى البيت قام مستقبل القبلة يدعوا لله . کیونکہ مروی
ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کوہ صفا پر چڑھے یہاں تک کہ جب بیت اللہ کو دیکھا تو قبلہ رخ
کھڑے ہو کر اللہ تعالیٰ سے دعا کی . ف سے چنانچہ صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ میں گزرا کہ صفا سے
شروع کیا پس اس پر چڑھے یہاں تک کہ جب بیت اللہ کو دیکھا تو قبلہ کی طرف متوجہ ہوئے
پس اللہ تعالیٰ کی توصید بیان کی اور اس کی تکبیر کہی اور کہا کہ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ
لہ الملک ولہ الحمد وهو علی کل شئی قدير لا الہ الا اللہ وحدہ انجزوہ و نصر عبدہ و اغفر
جفدہ و هنم الاحزاب وحدہ . پھر اس کے درمیان دعا کی اور اس کو تین مرتبہ کہا . اور دعا
ماثور میں ہے کہ کہے لا الہ الا اللہ ولا نعبد الا اياه مخلصین لہ الدین ولو کماہ الکافرون اور دولوں
ہاتھ اٹھاوے ان کے اندرونی رخ کو آسمان کی طرف کرے جیسے دعائیں کرتے ہیں . پس حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھ کر دعا کرے . ف . ولان الثناء والصلوة یقدمان علی الدعاء
تقارباً الى الاجابة کما فی غیرہ من الدعوات . اور اس وجہ سے کہ ثناء الہی و درود شریف دونوں
دعا پر مقدم کیے جاویں گے اس کو قبولیت سے نزدیک کرنے کے لیے جیسے دوسری دعاؤں میں
ہوتا ہے . والرفع سنة الدعاء . اور دونوں ہاتھ اٹھانا دعا کی سنت ہے . ف یعنی دعائیں
طریقہ سلوک ہی کہ ہاتھ تضرع و عاجزی کے طور پر اٹھاوے . چنانچہ ابو داؤد و ترمذی میں احادیث
ہیں اور ابو داؤد نے ایک حدیث کہ طرق کو وہی کہا ہے ورنہ شیخ نوویؒ نے کہا کہ میں نے شرح
المہذب میں قریب بیس احادیث کے وارد کیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دعائیں ہاتھ
اٹھانا ثبوت ہے . مع . رہا کہ وہ صفا پر چڑھنا تو وہ سنت ہے . (کما فی البدائع) و انما یصعد الصفا
بقدر ما یمیر البیت لمراى منه لان الاستقبال هو المقصود بالصعود . اور صفا پر چڑھے گا اسی
قدر کہ بیت اللہ اس کی نگاہ کے روبرو ہو جاوے اس واسطے کہ استقبال ہی اس کا مقصود ہے
ف سے اور استقبال جہاں تک ممکن ہو یہ کہ نظر سے روبرو متوجہ ہو . رہا باب الصفا سے نکلنا تو
مستحب ہے چنانچہ فرمایا . و یخرج الى الصفا من اى باب شاء . اور صفا کی طرف جس دروازہ سے
چاہے نکلے . ف ہاں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم البتہ باب الصفا سے نکلے جیسا کہ طبرانیؒ نے
حضرت جابر و ابن عمرؓ سے اور ابن ابی شیبہؒ نے مرسل عطاء سے روایت کیا لیکن یہ نکلنا بطور
سنت نہیں تھا . و انما خرج النبی علیہ السلام من باب بنی مخزوم وهو الذی یسمی باب الصفا لانه
کان اقرب الابواب الى الصفا . اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باب بنی مخزوم سے جس کو باب الصفا کہتے
ہیں صرف اسی وجہ سے نکلے کہ جملہ ابواب میں سے یہ باب کوہ صفا سے بہت نزدیک ہے . ف سے
تو اسی کی اتباع کرنا ہم کو مستحب ٹھہرا . یہی صحیح قول ہے . مع . لا انه سنة . نہ آنکہ ایسا کرنا ہم
پر سنت ہے . ف جیسا کہ شافعیؒ نے خیال کیا . قال ثم یخط نحو المروة . قدوریؒ نے کہا
کہ پھر اترے جانب مروہ کے . ف یہ پڑھتا ہوا کہ اللہم استعملنی بسنتہ نبیک و توفنی علی
ملة و اعننی من مضلات الفتن برحمتک یا ارحم الراحمین . ف . و یمشی علی بنبیتہ . اور چلے

اپنی وقار کی چال پر۔ فے یعنی بدون تیزی و سستی کے اچھی معمولی چال پر۔ فاذا بلغ بطن
الوادی۔ پھر جب بطن وادی میں پہنچے۔ فے یعنی انجائی سے بالکل اتر کر کچھ دور اپنی چال
چلے یہاں تک کہ وادی کے بطن میں پہنچے یعنی بیچ میں لیکن اس زمانہ میں بطن الوادی بسبب
میل رواں کے شناخت عام نہیں رہا تھا اس لیے بطن الوادی کو دو میل کے درمیان کر دیا جن
میں ایک سبز دوسرا زرد ہے لہذا مصنف نے کہا یسعی بین المسلمین الاخضرین سعیا۔ تو
دونوں سبز میلین کے درمیان دوڑے ایک معمولی دوڑنا۔ فے یہ کہتا ہوا اللہم اغفر وارحم
وتجاذر عما تعلم انک انت الاعلى الاکرم۔ ف۔ یہ دونوں میل اس امر کے علامت ہیں کہ ان کے
درمیان بطن وادی ہے جس میں دوڑنا واجب ہے۔ جب بطن وادی کی حد یعنی میل سے نکل
جاوے تو کوہ مروہ تک چلے چنانچہ فرمایا۔ ثم یمشی علی بینتہ حتی یاتی المردۃ۔ پھر اپنے وقار کی
چال چلے یہاں تک کہ مروہ تک آوے۔ ویصعد علیہا۔ اور مروہ پر چڑھے۔ فے بطریق سنت حتی
کہ بیت اللہ کو دیکھے۔ ویفعل کما فعل علی الصفا۔ اور کرے جیسے صفا پر کیا تھا۔ فے یعنی قبلہ
رخ ہو کر تکبیر و حمد و ثناء و دعاء و درود پڑھنا۔ لما روی ان النبی علیہ السلام نزل من الصفا وجعل
یمشی نحو المروة۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کوہ صفا سے اترے اور مروہ کی طرف
چلنا شروع کیا۔ فے حتی کہ بطن وادی تک پہنچے۔ وسعی فی بطن الوادی۔ اور بطن وادی میں سعی
کی۔ فے یعنی دوڑ کر چلے یعنی بطن الوادی کی دوسری جانب تک۔ حتی اذا خاج من بطن الوادی
مشی۔ یہاں تک کہ جب بطن الوادی سے باہر ہوئے تو چال چلے۔ فے حتی کہ مروہ تک پہنچے
حتی صعد المردۃ۔ یہاں تک کہ مروہ پر چڑھے۔ فے پھر اتر کر صفا کی طرف اسی طرح کیا
وطاف بینہما سبعة اشواط۔ اور صفا و مروہ کے درمیان سات پھیرے طواف کیا۔ فے یہ
حدیث بخاری و مسلم نے ابن عمرؓ سے روایت کی اور جابرؓ کی حدیث طویل اور گذری۔ الحاصل صفا
سے مروہ تک اس طرح آوے کہ دونوں میلین کے درمیان دوڑے اور باقی دونوں طرف
اپنی چال چلے۔ و هذا شوط واحد۔ اور یہ ایک پھیر ہے۔ فے اسی طرح مروہ سے صفا
تک دوسرا پھیر ہے۔ فیطوف سبعة اشواط۔ پس سات پھیر طواف کرے۔ یبدأ بالصفا
و یختم بالمردۃ ویسعی فی بطن الوادی فی کل شوط۔ شروع کرے صفا سے اور ختم کرے مروہ پر اور ہر
پھیر میں بطن الوادی یعنی دونوں میل کے بیچ میں دوڑے۔ لما روینا۔ بدیل حدیث کے جو ابھی
ہم روایت کر چکے۔ فے اور طحاوی حنفی و صیرفی شافعی و ابن جریر نے کہا کہ صفا سے مروہ تک
جا کر وہاں سے پھر صفا کو آنا ایک پھیر ہے۔ اور ظاہر المذہب قول کتاب ہے اور وہی
چاروں اماموں و مشہور علماء کا قول ہے۔ (تمانی العینی)۔ و انما یبدأ بالصفا بقوله علیہ السلام
منہ ابد و ابد و ابد اللہ تعالیٰ بہ۔ اور صفا سے شروع اسی وجہ سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ تم شروع کرو جس سے اللہ تعالیٰ نے شروع فرمایا۔ فے یعنی انفعال حج و اکرنا
شروع کرو جس سے اللہ تعالیٰ نے بیان شروع کیا بقوله تعالیٰ ان الصفا و المردۃ من شعائر اللہ

یہ روایت نسائی و دارقطنی و بیہقی ہے بلفظ ابدؤا۔ یعنی تم شروع کرو۔ اور صحیح مسلم و ابوداؤد و ابن ماجہ و مالک کی روایت میں بندأ۔ یعنی ہم شروع کرتے ہیں۔ فرق یہ کہ اول صیغہ امر ہے اور دوم خبر ہے اور مذہب یہ کہ ابتداء بصفاء واجب ہے۔ اور واضح ہو کہ صفا و مروہ کے درمیان طواف بالاتفاق ضرور ہے۔ اس طواف میں بطن الوادی کے درمیان سعی ہے۔ ثم سعی بین الصفا والمروة واجب ولیس برکن۔ پھر صفا و مروہ کے درمیان سعی کرنا واجب ہے اور رکن نہیں ہے۔ فہے ہی قول مالک و روایت از احمد ہے۔

وقال الشافعی انہ رکن بقولہ علیہ السلام ان اللہ کتب علیکم السعی فاسعوا۔ اور شافعی نے کہا کہ یہ سعی رکن ہے بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر سعی کرنا لکھ دیا ہے پس تم سعی کرو۔ فہے پس لکھ دینا فرض میں مستعمل اور سعی کرو بصیغہ امر ہے تو رکن ہوا حتیٰ کہ ترک کرے تو طواف فاسد ہوگا۔ رہی حدیث تو اس کو شافعی و ابن ابی شیبہ و دارقطنی نے باسناد صحیح روایت کیا۔ جیسا کہ شیخ محقق نے تحقیق کی۔ و لنا قولہ تعالیٰ فلا جناح علیہ ان یطوف بہما۔ اور ہماری دلیل قولہ تعالیٰ فلا جناح الخ یعنی کچھ گناہ نہیں کہ حج یا عمرہ کرنے والا صفا و مروہ کا طواف کرے۔ و مثله یستعمل للاباحۃ اور اس کے مثل کلام واسطی اباحت کے مستعمل ہوتا ہے فیثقی الہاکنیۃ والا یجاب۔ تو رکن ہونا اور واجب ہونا دونوں جاتے رہے۔ الا انا عندنا عندہ فی الا یجاب للاجماع بالخیر۔ مگر ہم نے ایجاب میں اس سے عدول کیا بوجہ اجماع کے بدلیل حدیث مذکور کے۔ فہے یعنی قطعی ہونا فرض یا رکن کا تو آیت قرآنی سے ثبوت ہوتا حالانکہ آیت سے خود ہی طواف فرض بلکہ واجب ہونا بھی ثابت نہیں ہوتا۔ تو رکن نہ ہوا لیکن حدیث مذکور کی وجہ سے ہم نے مقتضائے آیت سے عدول کیا اور کہا کہ ایسا صیغہ اگرچہ اباحت کے لیے ہے لیکن یہاں بدلیل حدیث کے معلوم ہوا کہ مباح نہیں بلکہ واجب ہے۔ ولان الہاکنیۃ لایثبت الا بدلیل مقطوع بہ۔ اور اس دلیل سے کہ رکن ہونا ثبوت نہیں ہوتا مگر ایسی دلیل سے جس کے ساتھ قطعی اعتماد ہو۔ فہے اور وہ آیت قرآنی مفید قطع با حدیث متواتر و مشہور ہے۔ ولم یوجد حالانکہ ایسی دلیل پائی نہیں گئی فہے رہا حدیث میں کتب یعنی تم پر لکھ دی یعنی فرض آتا ہے جیسے کتب علیکم الصیام۔ تم پر روزے لکھے گئے۔ تو فرمایا۔ ثم معنی ماری۔ پھر معنی اس حدیث کے جو شافعی نے روایت کی۔ فہے کتب علیکم السعی۔ تم پر سعی لکھ دی ہے۔ کتب استحباً۔ یہ کہ مستحب ہونا سعی کا تم پر لکھ دیا۔ کمافی قولہ تعالیٰ کتب علیکم اذا حضروا حدکم الموت الا یہ۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے اس آیت کتب علیکم اذا حضر الخ میں کتب بمعنی استحباب فرمایا ہے۔ فہے کیونکہ وصیت قبل موت کے بالاتفاق مستحب ہے نہ فرض۔ حق یہ کہ اس تاویل کی کچھ حاجت نہیں اس واسطے کہ جو حدیث امام شافعی نے روایت کی اسی سے ہمارا استدلال ہے۔ اختلاف صرف یہ کہ آیا حدیث مذکور سے رکن ہونا ثبوت ہوتا ہے یا نہیں تو امام شافعی کے نزدیک ہاں جیسے نمازیں سورہ فاتحہ ہر شخص کو پڑھنا رکن ہے حتیٰ کہ نہ پڑھے

تو نماز باطل ہو اور ہمارے نزدیک نہیں کیونکہ دلیل قطعی نہیں ہے جیسے سورہ فاتحہ حتی کہ نہ پڑھے تو باطل نہیں مگر اس پر حتماً واجب ہے اسی طرح یہ سعی واجب ہے رکن نہیں ہے۔
 مہمف۔ واضح ہو کہ سعی صرف ایک بار مشروع ہے لہذا مفروضہ حج کرنے والے کو افضل یہ کہ اول طواف قدوم کے بعد سعی نہ کرے بلکہ تاخیر ہے اور طواف یوم النحر فرض کے پیچھے سعی کرے بدائع میں ہے کہ سعی جائز ہونے کے واسطے شرط یہ کہ طواف کے سات پھیرے پورے یا زیادہ ہو چکے ہوں۔ جب سعی سے فارغ ہو تو مستحب ہے کہ رکن اسود کے محاذی دور کعبت نماز پڑھے جیسا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث ابن ماجہ و احمد و ابن حبان میں ثابت ہے ہف
 واضح ہو کہ حج میں دعائیں مقبول ہونے کے مواقع یہ ہیں دیدار کعبہ کے وقت۔ کعبہ میں۔
 طواف میں۔ اور حجر اسود و رکن یمانی و میزاب و حجر و ملتزم کے نزدیک و زمزم و مقام ابراہیم و سعی میں۔ صفا و مروہ پر۔ موقف عرفہ و موقف مزدلفہ میں۔ رمی الجمار کے وقت میں۔ (کمافی الفتح)
 الحاصل مکہ معظمہ میں داخل ہو کر طواف قدوم ادا کرے جیسے مذکور ہوا۔ ثم یقیم بکعبۃ حراما پھر مکہ میں بحالت احرام ٹھہرا رہے۔ لاندہ محسوم بالحق۔ کیونکہ یہ شخص توجع کا احرام باندھنے والا ہے۔ فلا یجوز قبل الایقان بانحلالہ۔ تو افعال حج ادا کرنے سے پہلے وہ طلال ہونے کا کام نہیں کرے گا۔ فہے یعنی ایسی بات نہیں کرے گا جس سے احرام سے باہر ہو جاتا ہے
 بر خلاف اس کے اگر عمرہ کا احرام باندھے تو طواف و سعی کے بعد سر منڈا کر یا کترا کر طلال ہو جاوے۔ اور حج کا احرام بھی نہیں اکفل سکتا حتی کہ افعال حج ادا کرے۔ ویطوف بالبيت کما
 بدآلہ اور طواف کرتا رہے خانہ کعبہ کا ہر بار جب اس کا جی چاہے۔ لاندہ یشبہ الصلوۃ۔ کیونکہ طواف مشابہ نماز ہے۔

قال علیہ السلام الطواف بالبيت صلوۃ۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خانہ کعبہ کا طواف کرنا نماز ہے فہے مگر اللہ تعالیٰ نے اس میں بات کرنا طلال کر دیا ہے پس جو کوئی طواف میں بات کرے تو نہ پورے مگر اچھی بات۔ رواہ الترمذی و ابن حبان و الحاکم و ابو عوانہ و الطبرانی بمع
 و الصلوۃ خیر مومنوع۔ اور نماز ایک نیکی وضع کی گئی ہے۔ فہے یعنی رکہ دی گئی ہے کہ جس وقت جس کا جی چاہے اس کو حاصل کرے۔ فکذا الطواف۔ تو اسی طرح طواف بھی غیر مومنوع ہے۔ فہے اور نفل طواف ادا کرنا مانند طواف قدوم و غیرہ کے مشروع ہے۔ الا انه لا یسعی
 عقب ہذہ الاطوفۃ فی ہذہ المدة۔ مگر یہ شخص اس مدت میں ان نفل طوافوں کے پیچھے سعی و صفا و مروہ نہیں کرے گا۔ لان السعی لا یجب فیہ الامرة۔ اس دلیل سے کہ سعی توجع میں نہیں واجب ہوتی مگر ایک مرتبہ۔ و النفل بالسعی غیر مشروع۔ اور نفل طور پر ادا کرنا سعی میں مشروع نہیں ہے۔ فہے تو صرف ایک ہی مرتبہ سعی رہ گئی۔ اور چونکہ سعی کا عبادت ہونا صرف نص سے بدون فعل قیاس کے معلوم ہوا ہے تو صرف اسی حد تک رہے جہاں نص وارد ہے اور بذریعہ قیاس کے اس کے علاوہ نہیں ثابت کر سکتے ہیں۔ اور طواف کعبہ میں

نصف تنفل کی موجود ہے جیسے ہر طواف کے بعد دو گانہ نماز کی نص قولہ علیہ السلام یصلی الطائف کل اسبوع رکعتین۔ یعنی طواف کرنے والا ہر سات پھیرے کے واسطے دو گانہ نماز پڑھے لہذا فرمایا۔ ویصلی کل اسبوع رکعتین۔ اور یہ نصف طواف کرنے والا ہر سات پھیرے طواف کے واسطے دو گانہ نماز پڑھے۔ وہی رکعتا الطواف علی ما بینا۔ اور یہ دو گانہ طواف کا دو گانہ ہے بنا بر آئکہ ہم نے بیان کر دی۔ **فے** یعنی حدیث مذکور الصدر۔ قال فاذا کان قبل یوم الترویۃ بیوم۔ قدوری نے فرمایا کہ پھر جب یوم الترویۃ سے ایک روز پہلے کا وقت ہو۔ **فے** یعنی آٹھویں ذی الحجہ سے ایک روز پہلے یعنی ساتویں تاریخ ہو تو ادائے حج کا اہتمام شروع ہو اس طرح کہ۔ خطب الامام خطبة یعلم فیہا الناس الخروج الی منی۔ امام ایک خطبہ پڑھے جس میں لوگوں کو (پہلے سے) سکھلا دے۔ ۱۔ منی کی طرف جانا۔ **فے** وہاں رات کو بسر کر کے عرفات کو جانا واصلوۃ بعرفات ۲۔ اور عرفات میں نماز پڑھنا۔ **فے** ظہر و عصر جمع کرنا۔ والوقوف ۳۔ عرفات میں وقوف۔ **فے** یعنی کھڑا ہونا غروب تک۔ والافاضۃ ۴۔ وہاں سے روانہ ہونا۔ **فے** بدو ادائے نماز مغرب کے۔ حتی کہ مزدلفہ میں مغرب و عشاء جمع کریں۔

والحاصل ان فی الحج ثلاث خطب۔ اور حاصل یہ کہ حج میں تین خطبات ہیں۔ اولاً یا ما ذکرنا اول خطبہ جو ہم نے ذکر کیا۔ **فے** یعنی ساتویں تاریخ کو۔ والثانیۃ بعرفات یوم عرفۃ۔ اور دوم خطبہ عرفات میں عرفہ کے روز۔ **فے** یعنی نویں ذی الحجہ کو۔ والثالثۃ بمنی فی ایوم الحادی عشر اور سوم خطبہ مقام منی میں گیارہویں تاریخ کو۔ فیفصل بین خطبتین بیوم۔ پس ہر دو خطبہ کے درمیان ایک روز کا فصل کرے۔ **فے** اور یہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم والابو بکر و علی رضی اللہ عنہما سے بروایت ابن المنذر وغیرہ مروی ہے۔ وقال زفر یخطب فی ثلثۃ ایام متوالیۃ اولھا یوم الترویۃ لانھا ایام الموسم ونجیح الحاج۔ اور زفر نے کہا کہ پے در پے تین روز خطبہ پڑھے جن میں اول روز یوم الترویۃ یعنی آٹھویں ذی الحجہ ہے اس واسطے کہ یہ ایام خاص اوقات حج کے اور حاجیوں کے جمع ہونے کے ہیں۔ **فے** لیکن یہ قیاس بر خلاف سنت ہے۔ ولنا ان المقصود منها التذلیل اور ہماری دلیل قیاس یہ کہ مقصود ان خطبوں سے تعلیم افعال ہے۔ ویوم الترویۃ ویوم النصا یوم اشتغال۔ اور آٹھواں اور دسواں دن ادائے افعال میں مشغول کے دن ہیں۔ **فے** اور نویں تاریخ عرفات میں البتہ وقت وقوف میں لوگوں کو سننے کی فرصت ہے۔ فکان ما ذکرناہ النفع۔ پس ثبوت ہوا کہ جو ہم نے ذکر کیا وہ زیادہ نافع ہے۔ وفی القلوب النجح۔ اور دلوں میں زیادہ موثر ہے۔ **فے** اور یہی موافق بفعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم والابی بکر ہے۔ لہذا ساتویں کو اول خطبہ سناوے۔ فاذا صلی الفجر یوم الترویۃ مکۃ۔ پھر جب آٹھویں روز جس کو یوم الترویۃ کہتے ہیں نماز فجر کو مکہ میں پڑھ چکے۔ خرج الی منی۔ تو منی کو نکلے۔ **فے** یعنی بعد طلوع آفتاب کے۔ فیقیم بہا حتی یصلی الفجر من یوم عرفۃ۔ پس منی میں مقیم رہے یہاں تک کہ روز عرفہ یعنی نویں کی فجر کی نماز پڑھ لے۔ **فے** یہی طریقہ سنت ہے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام

صلی الفجر یوم لترویة بمكة فلما طلعت الشمس راح الی منی فصلى بمنی الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم راح الی عرفات . کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم الترویہ کو مکہ میں فجر کی نماز پڑھی پھر جب آفتاب طلوع ہوا تو منی کی طرف روانہ ہوئے پس منی میں ظہر و عصر و مغرب و عشاء و فجر کی نمازیں پڑھیں یعنی وہیں رہے فجر تک حتی کہ نماز فجر پڑھی پھر عرفات کو روانہ ہوئے۔ فسے کافی صحیح مسلم عن جابرؓ۔ اور واضح ہو کہ منی میں ہو کر عرفات جانا اصلی مقصود ہے لہذا فرمایا۔ ولوبات بمكة ليلة عرفة و صلی بها الفجر ثم غدا الی عرفات و صریحی اجزاء۔ اور اگر حاجی نے عرفہ کی رات مکہ میں گزاری یعنی آٹھویں کو منی نہ گیا اور مکہ میں فجر کی نماز پڑھ کر علی الصباح عرفات کو روانہ ہوا اور راستہ میں منی سے گذر گیا تو اس کو کافی ہو گیا۔ لانه لا يتعلق بمنی فی هذا الیوم اقامة نسك . کیونکہ اس روز منی میں کوئی نسک ادا کرنا متعلق نہیں ہے۔ لکنہ اساء بتركه الاقتداء برسول الله صلی الله علیہ وسلم . لیکن اس نے بُرا کیا بوجہ ترک کرتے اقتداء کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے۔ فسے کیونکہ ظاہر اگرچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس دن منی میں صرف نمازیں پڑھیں کوئی فعل حج کا خاص نہیں کیا لیکن شاید باطنی کوئی امر ہو جس سے ہم اس وقت مطلع نہیں ہیں پس موافقت سنت بہتر ہے۔ م۔ ثم يتوجه الی عرفات فيقيم بها۔ پھر عرفات کی طرف متوجہ ہو پس عرفات میں مقیم ہو۔ لما ردینا۔ بدلیل اس کے جو حدیث ہم نے روایت کی۔ فسے بالجملہ بعد طلوع آفتاب کے عرفات کو روانہ ہو۔ وهذا بیان الادلویة۔ اور یہ اولی ہونے کا بیان ہے۔ اما دفع قبله جائز لانه لا يتعلق بهذا المقام حکم۔ رہا اگر قبل طلوع آفتاب کے عرفات کو روانہ ہوا تو جائز ہے کیونکہ یہاں ٹھہرنے سے کوئی حکم متعلق نہیں ہے۔ قال فی الاصل ویانزل بها مع الناس۔ امام محمد نے مبسوط میں لکھا اور عرفات میں لوگوں کے ساتھ اترے۔ فسے یہ عبارت دو معنوں کو محتمل ہے ایک یہ کہ لوگوں سے الگ نہ ہو۔ لان الانتباز تجیر والحال حال تضرع والاجابة فی الجمع ارجی۔ کیونکہ اکیلا چھٹکنا تکبر ہے حالانکہ حالت تو عاجزی و فرشتی کی ہے اور قبول ہونا جماعت کے اندر زیادہ امید کیا گیا ہے۔ فسے کیونکہ اللہ تعالیٰ غنی حمید جس بندہ عاجز کی دعا قبول فرمے اسی کے ساتھ میں سب کی قبول ہوگی۔ وقیل مراده ان لا یانزل علی الطریق کیدہ یضیق علی المارة۔ اور کہا گیا کہ امام محمد کی یہ مراد کہ راستہ پر نہ اترے تاکہ راہ چلنے والوں پر راستہ نہ روکے۔

قال واذا زالت الشمس یصلی الامام بالناس الظهر والعصر۔ قدوری نے کہا اور جب (عرفات میں) آفتاب ڈھل جاوے تو امام لوگوں کو ظہر و عصر کی نماز پڑھاوے۔ فسے یعنی ظہر کے وقت میں اول ظہر پھر اس کے ساتھ عصر جمع کرے لیکن ہمارے نزدیک خطبہ مقدم ہے چنانچہ فرمایا۔ فیبتدع بالخطبة فيخطب خطبة يعلم فيها الناس الوقوف بعرفة والمنادفة وسمی الجار والنخس والخلق وطواف الزيارة یخطب خطبتین یفصل بینہما بجلسة کما فی الجملة۔ پس امام المسلمین یا اس کا نائب شرع کرے خطبہ پس خطبہ پڑھے جس میں لوگوں کو سکھادے وقوف عرفہ اور وقوف مزدلفہ اور رمی الجمار اور قربانی کرنا اور سرسند انا (یا کثرانا) اور طواف زیارت کرنا۔ دو خطبہ پڑھے جن کے درمیان میں

جلسہ سے فصل کرے جیسے جمعہ میں ہے۔ ہکذا فعل رسول اللہ علیہ السلام۔ ایسا ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا۔ منے چنانچہ ابن عمرؓ کی حدیث ابو داؤد میں اول وقت شروع کرنا مذکور ہے اور بخاری و نسائی کی حدیث میں ہے کہ سالم بن عبد اللہ نے حجاج سے کہا کہ اگر تو سنت پر عمل چاہتا ہے تو خطبہ چھوٹا پڑھ اور نماز میں جلدی کر پس سالم کے باپ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ اس نے سچ کہا۔ اور منتقی میں حدیث جابرؓ میں آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موقف میں جا کر اول خطبہ پڑھا پس بلالؓ نے اذان دی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے خطبہ سے فراغت کی اور بلالؓ نے اذان سے فراغت کی پھر بلالؓ نے اقامت کہی تو آپؐ نے ظہر پڑھائی پھر اقامت کہی تو عصر پڑھائی۔ (رواہ الشافعی)۔

اس حدیث میں دو خطبہ مذکور ہیں اور دو قبل نماز کے ہیں اور صحیح مسلم میں حدیث جابرؓ میں صرف خطبہ پڑھنا مذکور ہے اور دو خطبہ کی تصریح نہیں لیکن نماز سے پہلے پڑھنا مصرح ہے۔ ابن القطانؒ نے کہا کہ یہی مشہور اور اسی پر اماموں کا عمل رہا ہے۔ مف۔ وقال مالك يخطب بعد الصلوة لانها خطبة وعظ وتذكير فاشبه خطبة العيد۔ اور امام مالکؒ نے کہا کہ بعد نماز کے خطبہ پڑھے کیونکہ خطبہ وعظ ونصیحت ہے تو خطبہ عید کے مشابہ ہو گیا۔ منے اور یہی ابو داؤد واحد کی حدیث ابن عمرؓ میں مذکور ہے۔ ابن القطانؒ نے کہا کہ اس کی اسناد میں محمد بن اسحق راوی ضعیف ہے۔ مف۔ یعنی اس کو دہم ہوا اگرچہ وہ ثقہ ہے۔ م۔ ولنا ما روينا۔ اور ہماری دلیل وہ جو ہم نے روایت کی۔ منے یعنی فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو کہ صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ اور مستدرک کی حدیث عبد اللہ بن الزبیر وغیرہ میں مذکور ہے۔ ولان المقصود منها تعليم المناسك والجمع ههنا۔ اور خطبہ مقدم کرنا اس وجہ سے کہ مقصود خطبہ سے مناسک حج سکھانا ہے اور دونوں نمازوں کا جمع کرنا بھی مناسک میں سے ہے۔ منے تو نماز سے پہلے خطبہ میں سکھلاوے۔ وفی ظاہر المذہب اذا صعد الامام المنبر فجلس اذن الموزنون كما فی الجمعة۔ اور ظاہر المذہب میں جب امام منبر پر چڑھ کر بیٹھے تو موزنون لوگ اذان دیں جیسے جمعہ میں ہے۔ منے یہی ہمارے اماموں سے ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف انه یؤذن قبل خروج الامام۔ اور نوادر میں ابو یوسف سے روایت ہے کہ امام کے نکلنے سے پہلے اذان دے۔ وعنہ انه یؤذن بعد الخطبة۔ اور ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ بعد خطبہ کے اذان دے۔ منے بعض شارحین نے کہا کہ میرے نزدیک یہی اصح ہے کیونکہ حدیث جابرؓ میں یہی ثابت ہے۔ (النهاية مع)۔ والصحيح ما ذكرنا۔ اور صحیح وہ جو ہم نے ذکر کیا۔ منے یعنی ظاہر الروایۃ۔ لان النبی علیہ السلام لما خرج واستوى على ناقته اذن الموزنون بين يديه۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب خیمہ سے برآمد ہو کر ناقہ پر ٹھیک سوار ہو چکے تو موزنون نے آپؐ کے روبرو اذان دی۔ منے یہ روایت غریب ہے اور ابو داؤد وسلم نے حدیث جابرؓ میں یہی روایت کیا کہ جب آفتاب ڈھلا تو آپؐ نے حکم دیا پس ناقہ قصواء تیار کیا گیا اس پر سوار ہو کر بطن الوادی میں آئے اور لوگوں کو خطبہ سنایا پھر بلالؓ نے

اذان دی۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حدیث جابرؓ میں یعنی یہ کہ بلال نے اذان یعنی اقامت کہی کیونکہ اقامت دوسری اذان ہے۔ مف۔ اسی وجہ سے دونوں نمازیں بغیر اذان مذکور ہیں کیوں کہ اذان تو خطبہ سے قبل ہو چکی۔ م۔ لہذا کہا۔ ویقیم الموفن بعد الفراع من الخطبة لانه اذان الشرع فی الصلوة فاشبه الجمعة۔ اور خطبہ سے فراغت کے بعد موزن اقامت کہے کیونکہ یہی نماز شروع کرنے کا وقت ہے پس یہ جمعہ کے مشابہ ہو گیا۔ فے جس میں بعد خطبہ کے اقامت ہے۔ قال ویصلی بہم الظهر والعصر فی وقت الظہر باذان واقامتین۔ کہا اور لوگوں کو امام ظہر وعصر کو وقت ظہر میں ایک اذان و دو اقامت کے ساتھ پڑھاوے۔ فے اور قرأت اخلاک کر ع۔ وقد ورد النقل المستفیض باتفاق الرواة بالجمع بین الصلاتین۔ اور راویوں کے اتفاق کے ساتھ دونوں نمازیں جمع کرنے کی نقل شائع ہوئی ہے۔ فے پس ایسی مشہور حدیث سے ہم نے قرآن مجید کی آیت میں تغیر کیا اور کہا کہ حج میں مقام عرفہ میں جمع تقدیم اور مزدلفہ میں جمع تاخیر جائز ہے۔

وفیما روی جابرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلاھا باذان واقامتین۔ اور اس حدیث میں جو جابرؓ نے روایت کی یہ مذکور ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں نمازیں ایک اذان و دو اقامت سے پڑھیں۔ فے اور ہماری تاویل یہ کہ اذان قبل خطبہ تھی لہذا حضرت عمرؓ و علیؓ وغیرہم سے مروی ہوا کہ صرف دو اقامتیں ہیں اور یہی ایک قول احمد و ثوری و شافعی ہے۔ م۔ ثم بیانہ انہ یوفن للظہر ویقیم للظہر ثم یقیم للعصر۔ پھر اس کا بیان یہ کہ اذان وے ظہر کے لیے اور اقامت کہے ظہر کے لیے پھر عصر کی اقامت کہے۔ فے اذان نہ وے۔ لان العصر یودی قبل وقتہ المعهود فیضد بالاقامة اعلاما للناس۔ کیونکہ عصر اپنے وقت معہود سے پہلے ادا کی جاتی ہے تو لوگوں کو آگاہ کرنے کے لیے خالی اقامت کہی جاوے۔ ولا یتطوع بین الصلاتین۔ اور دونوں نمازوں کے درمیان نقل نہ پڑھے۔ فے یعنی فرض کے سوائے سنت وغیرہ کچھ نہیں پڑھے ہیں مذہب ہے۔ و۔ تحمیلا لمقصود الوقوف ولہذا قدم العصر علی وقتہ۔ وقوف عرفہ کا مقصود حاصل کرنے کے لیے اور اسی مقصود کے لیے عصر اپنے وقت سے مقدم کر دی گئی ہے فے اور محیط و ذخیرہ میں کہا کہ صرف سنت ظہر پڑھنے لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ حدیث طویل جابرؓ میں مصرح ہے کہ دونوں کے درمیان کچھ نماز نہیں پڑھی۔ مف۔ فلو انہ فعل۔ پس اگر امام نے نقل پڑھی۔ فعل مکرر وھاذا عاذا الاذان للعصر فی ظاہر الروایۃ خلافا لما روی عن محمد۔ تو مکروہ فعل کیا اور ظاہر الروایۃ میں عصر کے لیے اذان کا اعادہ کرے بخلاف اس کے جو امام محمد سے مروی ہے۔ فے کہ اعادہ اذان نہیں بلکہ مکروہ ہے۔ لان الاشتغال بالتطوع او العمل آخر القطع فوس الاذان الاول فیعیدہ للعصر۔ دلیل ظاہر الروایۃ یہ کہ نقل یا دوسرے کام میں مشغول ہونا اذان اول کا فوری یعنی متصل ہونا قطع کر دیتا ہے تو عصر کے لیے اس کو دہراوے گا۔ فے اور یہ اس وقت کہ امام نے ایسا کیا ہو اور اگر کسی دوسرے نے کیا تو اعادہ نہیں ہے۔ م۔ فان صلی بغیر

خیبۃ اجناہ - پھر اگر بغیر خطبہ نماز پڑھی تو نماز ادا ہو گئی۔ فسے بخلاف جمعہ کے لان هذه الخطبة ليست بفريضة - کیونکہ یہ خطبہ فرض نہیں ہے۔ ومن صلى الظهر في رحله وحده صلى العصر في وقته۔ اور جس نے ظہر کی نماز اپنی منزل میں تنہا پڑھی تو وہ عصر کو اپنی وقت پر پڑھے۔ عند ابی حنیفہؒ یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ وقال: يجمع بينهما المنفرد لان جواز الجمع للحاجة الى امتداد الوقوف والمنفرد محتاج اليه۔ اور صاحبین نے کہا کہ تنہا پڑھنے والا بھی دونوں نمازوں کو جمع کرے اس لیے کہ جمع جائز ہونا وقوف عرفہ کے دراز ہونے کی حاجت سے ہے اور منفرد کو اس کی احتیاج ہے۔

ولابی حنیفۃ ان المحافظة على الوقت فرض بالنصوص فلا يجوز تركه الا فيما وسر الشريعة وهو الجمع بالجماعة مع الامام۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ وقت پر محافظت کرنا نصوص قرآن سے فرض ہے تو اس کو ترک کرنا روا نہیں مگر اسی موقع میں کہ شرع وارد ہوئی اور وہ موقع امام کے ساتھ جماعت سے جمع کرنا۔ فسے تو آخر موقع کے سوائے ہر طرح محافظت لازم ہے حتیٰ کہ جماعت نہ ہو یا امام المسلمین یا اس کا نائب نہ ہو تو جمع نہیں بلکہ تنہا پڑھیں۔ ت۔ والتقدم لصيانة الجماعة لانه ليسر عليهم الاجتماع للعصر بعد ما تفرقوا في الموقف۔ اور عصر کو مقدم کر لینا بغرض حفاظت جماعت کے ہے کیونکہ جب موقف میں لوگ متفرق ہو گئے تو ان پر مجتمع ہونا عصر کے لیے دشوار ہوگا۔ لالما ذكراه۔ نہ اس وجہ سے جو صاحبین نے ذکر کی۔ فسے کہ عصر کو مقدم کرنا بضرورت درازی وقوف ہے۔ اذلا منافاة۔ کیونکہ کچھ منافات نہیں۔ فسے یعنی وقوف عرفہ میں نماز پڑھنا منافی نہیں جیسے کھانا پینا منافی نہیں۔ ع۔ تو حاجت وقوف سے تقدیم نہیں بلکہ جماعت کے لیے ہے۔ مخفی نہیں کہ مصنفؒ نے خود اوپر لکھا وکذا اقدم للعصر على وقته یعنی تحصیل وقوف کے لیے عصر کو اپنے وقت پر مقدم کیا گیا۔ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ بھی بقول صاحبین ہے۔ دیگر مخفی نہیں کہ نماز اپنے وقت پر فرض ہے اور جماعت سنت موکدہ تو اس کے لیے کیونکر فرض ترک ہوا۔ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ تو معلوم کہ عصر اپنے وقت سے مقدم کی گئی پھر اس کو جماعت سنت موکدہ قریب واجب کے لیے قرار دینا بہتر ہے۔

ثم عند ابی حنیفۃؒ الامام شرط في الصلاتين جميعا۔ پھر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں نمازوں میں امام شرط ہے۔ فسے یعنی خطیف اعظم یا اس کا نائب ہو۔ وقال زفر في العصر خاصة لانه هو المعتبر من وقته۔ اور زفرؒ نے کہا کہ خاص کر عصر میں شرط ہے کیونکہ ہر اپنے وقت سے بدلی گئی ہے۔ فسے اور صاحبین نے کہا کہ امام کسی میں شرط نہیں ہے۔ ع۔ وعلى هذا الخلاف الاحرام بالجمع۔ اور اسی اختلاف پر حج کے ساتھ اعرام ہے۔ فسے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں نمازیں جمع کرنے کے لیے اعرام حج شرط ہے حتیٰ کہ ادا ہے ظہر پر اعرام ضرور ہے۔ اور دوسری روایت میں امامؒ سے آیا کہ اگر ادا ہے عصر کے وقت اعرام باندھ لیا تو جمع جائز ہے اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ بروایت اول مشائخ نے کہا کہ اگر ادا ہے ظہر کے وقت اعرام عمرہ ہو تو عصر جمع کرنا جائز نہیں ہے۔ (کافی قاضی خاں)۔ ولابی حنیفۃ ان

التقديم على خلاف القياس عرفنت شريعته فيما اذا كانت العصور مرتبة على ظهر موسى بالجماعة مع الامام في حالة الاحرام بالحج فيقتصر عليه - اور البوضيفہ کی دلیل یہ کہ عصر کو مقدم کرنا بر خلاف قیاس کے ایسی صورت میں مشروع ہونا معلوم ہوا کہ جب ظہر و عصر بترتیب ہو امام کے ساتھ بجماعت ادا کی گئی ہو حج کے احرام کی حالت میں ہو۔ ثم لا بد من الاحرام بالحج قبل الزوال في رواية تقديم للاصرام على وقت الصبح - پھر ایک روایت میں احرام حج کا قبل زوال کے ہونا ضروری ہے تاکہ جمع کے وقت پر احرام مقدم ہو۔ وفي اخرى يكتلى بالتقديم على الصلوة لان المقصود هو الصلوة - اور دوسری روایت میں نماز پر مقدم ہونا کافی ہے کیونکہ مقصود تو نماز ہے نہ صاحبین کے نزدیک جمع عصر صحیح ہونے کے لیے کوئی شرط نہیں سوائے احرام کے اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے اور یہی اظہر ہے - البرہان - د -

قال ثم يتوجه الى الموقف فيقف بقرب الجبل والقوم معه عقيب انصافهم من الصلوة کہا کہ پھر موقف کی طرف متوجہ ہو پس پہاڑ کے قریب کھڑا ہو اس حال سے کہ سب لوگ اُس کے ساتھ ہوں نماز سے پھرنے ہی کے تیجھے۔ فے یعنی جیسے نماز سے فارغ ہو قوم کو ساتھ لیے قرب جبل کے موقف میں کھڑا ہو۔ لان النبي عليه السلام راح الى الموقف عقيب الصلوة - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے بعد ہی موقف کو روانہ ہوئے۔ فے جیسا کہ جابرؓ کی حدیث طویل میں ہے۔ والجبل يسمى جبل الرحمة - اور اس پہاڑ کا نام جبل الرحمة ہے۔ والموقف الموقف الاعظم - اور موقف کا نام موقف اعظم ہے۔ فے اور آنحضرت صلعم کا موقف غالباً وہ منجہ اونچا جس کے دائیں و پیچھے ایک پتھر اس پہاڑ کے پتھروں سے متصل ہے اور بائیں وہ عمارت جس کو مطبخ آدم کہتے ہیں۔ المنسك الفارسي ش - قال وعرفات كلها موقف الابطن عرانة - کہا اور عرفات پورا موقف ہے سوائے بطن عرنة کے۔ فے یعنی بطن عرنة میں کھڑا نہ ہو باقی سب کھڑے ہونے کی جگہ ہے۔ یہی عامہ علماء کا قول ہے سوائے امام مالک کے۔ بقوله عليه السلام عرفات كلها موقف دار تغوا عن بطن عرانة - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ عرفات پورا موقف ہے اور اونچے رہو بطن عرنة سے۔ فے ع ر ن ہ - یعنی اس نچائی میں کھڑے مت ہو۔ والمناد لله كلها موقف دار تغوا عن وادي محسر - اور مزدلفہ سب موقف ہے اور اُنچے رہو وادی محسر سے۔ فے م ح س س ر - اس حدیث کو ابن صبان نے صحیح میں اور احمد نے مسند میں اور ترمذی و بزار و طبرانی و حاکم و ابن ماجہ و ابن عدی نے مختلف صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا اور بعض میں زیادہ ہے کہ منی کا سر نالہ ذبح کرنے کی جگہ ہے۔ یہ زیادت کما بت ہے لیکن دوسری زیادت یہ کہ کل ایام تشریق ذبح کرنے کی اوقات ہیں۔ اس کے ثبوت میں کلام ہے - مفع - قال وينبغي للامام ان يقف بعرفة على راحلة - کہا اور امام کو چاہیے کہ عرفہ میں اونٹ پر سوار کھڑا ہو۔ لان النبي عليه السلام وقف على ناقته - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ناقہ قصواء پر کھڑے ہوئے تھے۔ فے کمالی حدیث جابرؓ عند مسلم - فے - لان وقف

علی قدمیہ جاز۔ اور اگر اپنے قدموں پر کھڑا ہو تو جائز ہے۔ والادل افضل لابینا۔ اور اول صورت افضل ہے بدلیل اس کے جو ہم نے بیان کر دی۔ فے اور ہدایہ و بدائع وغیرہ سے مفہوم یہ کہ دیگر لوگوں کے لیے سواری نہیں ہے تاکہ دیکھ کر امام کی دعا کے ساتھ دعا کریں لیکن ملحق کے تن میں ہے کہ دوسرے لوگوں کا امام سے قریب سوار ہونا افضل ہے۔ ش۔ اولی مفہوم۔ اول ہے م۔ وینبغی ان یقف مستقبل القبلة۔ اور چاہیے کہ قبلہ رخ ہو کر کھڑا ہو۔ لان النبی علیہ السلام وقف كذلك۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یوں ہی کھڑے ہوئے۔ فے جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں ہے۔ وقال النبی علیہ السلام خیر المواقف ما استقبلت به القبلة۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قیاموں میں بہتر وہ کہ جس کے ساتھ قبلہ کا استقبال کیا جاوے فے موافقت کی جگہ مجالس یعنی بیٹھکوں کا لفظ حاکم و ابویعلی، طبرانی و ابونعیم کی روایات آیا۔ دفع۔ دید عود یعلم الناس المناسک۔ اور امام دعا مانگے اور لوگوں کو حج کے اعمال سکھلاوے فے تاکہ آئندہ ادا کرنے میں آسانی ہو۔ لما روی ان النبی علیہ السلام کان یدعو یوم عرفة ماوید۔ کاملستطعم المسکین۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بروز عرفہ اپنے دونوں ہاتھ پھیلائے مانند مسکین کھانا مانگنے والے کے دعا کرتے تھے۔ فے ہاتھ آپ کے سینہ تک تھے۔ (رواہ البیہقی و البزار عن ابن عباسؓ)۔ دید عود بما شاء۔ اور جو چاہے دعا کرے۔ فے کوئی دعا اس موقع کے واسطے مخصوص واجب نہیں ہے۔ وان دہر الاثار لبعض الدعوات۔ اگرچہ آثار بعض دعاؤں کے ساتھ وارد ہوئے ہیں۔ فے تو اس وجہ سے یہ دعائیں افضل و اولی ہوتیں۔ وقد اردنا تفصیلها فی کتابنا المترجم بعدة الناسک فی عدة من الناسک بتوفیق اللہ تعالیٰ۔ اور ہم نے ان دعاؤں کی تفصیل اپنی کتاب "سبھی بعدة الناسک فی عدة من الناسک" میں بتوفیق الہی عزوجل وارد کی ہے۔ فے امام احمد و ترمذی کی حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا یوم عرفہ یہ ہے۔ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملك ولہ الحمد یحیی و یمیت بیدہ الخیر و هو علی کل شیء قدیر۔ اہل عینیہ نے کہا کہ یہ ثنائے الہی عزوجل اس واسطے دعا ہوئی کہ کریم رحیم بندہ کی آرزو جانتا ہے۔ ابن حبان نے صحیح میں روایت کی کہ کوئی مسلمان جو بعد زوال کے عرفہ میں متوجہ قبلہ ہو کر کہے۔ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملك ولہ الحمد و هو علی کل شیء قدیر۔ سو مرتبہ پڑھے قل صواللہ احد الخ۔ سو مرتبہ پھر کہے۔ اللھم صل علی محمد و آل محمد کما صلیت علی ابراہیم و علی آل ابراہیم انک حمید مجید و علینا محمد و علینا محمد سو مرتبہ تو اللہ تعالیٰ ملائکہ سے فرماتا ہے کہ تم گواہ رہو میں نے اس کو بخش دیا اور اس کی شفاعت خود اس کے حق میں قبول فرمائی اور اگر میرا یہ بندہ مجھ سے درخواست کرتا تو میں سب اہل موقف کے حق میں اس کی شفاعت قبول کرتا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بندہ عاصی عرفہ میں وقوف کرتا ہے تو رب تبارک و تعالیٰ آسمان دنیا پر نازل فرماتا ہے (یعنی رحمت خاص الہی)۔ پس فرماتا ہے کہ دیکھو میرے بندوں کو پریشان بال گرد آؤ وہیں تم شاہد رہو کہ میں نے ان کے گناہ سب بخش دیے اگرچہ

بارش کی بوندوں و ریگ رواں کے برابر ہوں اور جب بندہ نے رمی الجمار کیا تو کسی بندہ نے نہ جانا کہ اس نے کیا پایا یہاں تک کہ وہ مرے (یعنی یہ عظیم ثواب اسی وقت نظر آوے گا جب وفات پاوے)۔ اور جب اس نے آخر طواف پورا کیا تو گناہوں سے ایسا نکل گیا جیسے مال کے پیٹ سے پیدا ہونے کے دن تھا۔ (وقد رواہ البزار ایضاً)۔ اور حدیث ابن عباس میں ہے کہ آج وہ دن ہے کہ جو اپنے کان و آنکھ و زبان کو اپنے قابو میں رکھے وہ بخشا گیا۔ (رواہ احمد) الغرض اس روز تلخہ کے ساتھ ہر طرح کے دین و دنیا کی بھلائیوں کی دعا کرنے میں اپنے واسطے بلکہ مع والدین و اولاد و اقارب و احباب و پڑوسیوں کی کوتاہی نہ کرے اور قبولیت پر دل کو مضبوط رکھے۔ واللہ تعالیٰ الغنی و علی کل شئ قدير و الحمد لله رب العالمین۔ مفع۔

قال وینبغی للناس ان یقفوا بقرب الامام۔ کہا اور لوگوں کو چاہیے کہ امام کے نزدیک کھڑے ہوں۔ فے یعنی جہاں تک نزدیک جگہ ممکن ہے دور آوارہ نہ ہوں۔ لانہ یدعو ویعلم۔ کیونکہ امام دعا کرے اور سکھلاوے گا۔ فیعوا دیستمعوا۔ تو حفظ کریں و کان لگا کر سنیں۔ وینبغی ان یقفوا اور امام۔ اور چاہیے حاجی کو کہ امام کے پیچھے کھڑا ہو۔ لیکون مستقبل القبلة۔ تاکہ قبلہ کی طرف رخ ہو۔ وھذا بیان الافضلیۃ۔ اور یہ افضل ہونے کا بیان ہے۔ فے حتی کہ امام کے پیچھے کھڑا ہونا واجب نہیں۔ لان عن فات کلھا موقف علی ما ذکرنا۔ کیونکہ عرفات تو کل کھڑے ہونے کا مقام ہے چنانچہ ہم ذکر کر چکے۔ فے یعنی حدیث۔ ع۔ قال ویستحب ان یقتل قبل الوقوف بعرفة ویجتہد فی الدعاء۔ کہا اور مستحب ہے کہ وقوف عرفہ سے پہلے غسل کر لے اور دعا کرنے میں دل سے کوشش کرے۔ فے جب کہ قیام کی حالت میں دعا کرے۔ اور امام قدوری نے مستحب کا اطلاق واجب کے مقابل لیا اگرچہ کبھی واجب پر بولا جاتا ہے لہذا امام مصنف نے کہا اما لاغتسال فهو سنة وليس بواجب۔ رہا غسل کر لینا تو سنت ہے اور واجب نہیں ہے ولو اکتفی بالوضوء جائز کما فی الجمعة والعیدین وعند الاحرام۔ اور اگر اس نے وضو پر اکتفا کیا تو جائز ہے جیسے جمعہ و عیدین اور بوقت احرام ہے۔

واما الاجتہاد فلانہ علیہ السلام اجتہد فی الدعاء فی ہذا الموقف لامتہ فاستحب لہ الافی الدعاء والمظالم۔ اور رہا کوشش سے دعا کرنا تو اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقف یعنی عرفہ میں اپنی امت کے واسطے دعا کرنے میں بڑی کوشش کی تو آپ کی دعا سب قبول فرمائی گئی سوائے خونوں و مظالم کے۔ فے خون سے مراد قتل ناحق ہے۔ اور مظالم جمع مظلمہ۔ وہ ظلم جو حق العباد سے متعلق ہو۔ ع۔ اور حدیث کو ابن ماجہ نے عباس بن مرداس سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد زوال کے عرفہ میں اپنی امت کے واسطے دعا فرمائی تو حکم ہوا کہ میں نے ان کو بخش دیا سوائے مظالم کے کہ میں ظالم سے مظلوم کے لیے مواخذہ لوں گا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرض کیا کہ اے رب اگر تو چاہے تو مظلوم کو جنت دے دے اور ظالم کو بخش دے پس جواب قبول نہیں ملا۔ پھر جب آپ نے مزدلفہ میں صبح کی تو اپنی دعا کو

دوبارہ عرض کیا پس آپ کی درخواست منظور ہوئی پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہنس دیے یا کہا کہ آپ نے تبسم فرمایا۔ تو ابو بکر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ میرے ہاں باپ آپ پر فدا ہوں آپ اس ساعت تو ہنستے نہیں تھے اللہ تعالیٰ آپ کو ہنستا رکھے کس چیز سے آپ ہنسے۔ آپ نے فرمایا کہ جب دشمن خدا کے ابلیس نے جانا کہ اللہ تعالیٰ نے میری دعا قبول کی اور میری امت کو بخش دیا تو وہ مٹی کے کراپنے سر پر جھونکتا تھا اور داے ویلا کر کے چلاتا تھا یہ دیکھ کر مجھے ہنسی آگئی۔ (درواہ ابن عدی و ابیہقی)۔ لیکن ابن عدی و ابن جبان نے اس کو بوجہ راوی کثرت یا اس کے بیٹے کے ضعیف کیا۔ مگر بیہقی نے کہا کہ میں نے اس حدیث کے شواہد بکثرت کتاب شعب الایمان میں ذکر کیے ہیں اور مظالم کا مغفور ہونا اگرچہ اس حدیث سے ہو ورنہ وہ شرک نہیں تو بحکم الہی عزوجل ویغفر ما دون ذلك لمن یشاء الا یہ۔ یہ مظالم مغفور ہیں۔ ابن الہام نے منذری سے اس کے شاہد حدیث انسؓ اور امام محمد کے آثار سے حدیث ابو ذرؓ ذکر کی ہے اور مترجم نے اس کا شاہد قوی حدیث انسؓ بروایت ابو یعلیٰ ابتدائے سورہ انفال کی تفسیر میں ذکر کیا ہے۔ دیلمی فی موقفہ ساعة بعد ساعة۔ اور اپنے موقف میں ساعت بساعت برابر تلبیہ کہتا رہے۔ یعنی مع تکبیر و تہلیل دو روز اور دن کے مع۔ وقال مالک یقطع التلبیہ کما یقف بعرفة۔ اور مالک نے کہا کہ جیسے عرفہ میں کھڑا ہو تلبیہ قطع کر دے۔ جسے یعنی موقوف کر دے۔ لان الاجابة باللسان قبل الاشتغال بالاسکان۔ کیونکہ زبان سے حضوری کا جواب دینا تو ارکان ادا کرنے میں مشغول ہونے سے پہلے ہے۔ ولنا ما روی ان النبی علیہ السلام ما زال یلبی حتی رمی جمرة العقبة۔ اور ہماری حجت یہ کہ حدیث کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم برابر تلبیہ کہتے رہے یہاں تک کہ جمرة العقبة پر کنکری پھینکی۔ جسے یعنی بعد عرفات کے مزدلفہ میں آکر وقف کر کے وہاں سے جمرة العقبة پر آکر رمی کی۔ یہ حدیث صحاح الستہ میں فضل بن عباس سے مروی ہے۔ اور یہی ابن مسعودؓ سے مروی ہے۔ مفع۔ ولان التلبیة فیہ کالتکید فی الصلوة فیاتی بہا الی آخرہ جزء من الاحرام۔ اور اس دلیل قیاسی سے کہ حج میں تلبیہ کہنا جیسے نماز میں تکبیر کہنا تو احرام کے آخر جزو تک تلبیہ لاوے گا۔ جسے اور وہ رمی جمرة العقبة ہے کیونکہ طواف تو گویا تحلیل سلام ہے۔ م۔

واضح ہو کہ عرفہ میں کھڑا ہونا اور نیت کرنا کچھ شرط یا واجب نہیں بلکہ اس مقام میں ہونا کسی طرح ہو شرط ہے حتیٰ کہ اگر بیٹھ گیا یا وہاں سے ہوتا ہوا خواہ بھاگنے میں یا قرض خواہ کی تلاش میں یا سوتا ہوا یا نشہ میں گذرا تو حج ہو گیا۔ ت۔ و۔ اگرچہ بعض حرکات مکروہ ہیں۔ م۔ بالجملہ وقف عرفہ برابر غروب تک رہے۔ قال واذا غربت الشمس افاض الامام والناس معہ علی ہیتہم کہا اور جب آفتاب غروب ہو جاوے (تو بدون نماز مغرب پڑھے) امام لوٹے اور لوگ اس کے ساتھ ہوں اپنی وقار پر۔ جسے یعنی آہستگی و بھرم کی چال پر بدون تیزی وغیرہ کے۔ حتیٰ یا تو المزدلفة۔ یہاں تک کہ مزدلفہ میں آویں۔ لان النبی علیہ السلام وقع

بعد غروب الشمس۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد غروب آفتاب کے روانہ ہوئے تھے
 فے اور اپنی رولیف میں اسامہ بن زید کو سوار کر لیا اور لوگ دائیں بائیں تیز رفتاری کرتے تو
 ہاتھ سے اشارہ فرماتے کہ اے لوگو سکون و وقار سے چلو آخر حدیث تک۔ (رواہ ابو داؤد و الترمذی رحمہما)
 ولان فیہ اظہار مخالفتہ المشوکیں۔ اور اس لیے کہ ایسا کرنے میں مشرکین کی مخالفت کا اظہار ہے
 فے جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو خود بیان فرمایا۔ (کما رواہ الحاکم علی شرط الشیخین رحمہما)
 وکان النبی علیہ السلام یمشی علی راحلتہ فی الطریق علی صیۃ۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی
 سواری قصواء پر راستہ میں سکون کی رفتار چلتے تھے۔ فے جیسا کہ حدیث جابر اور حدیث فضل
 میں بروایت مسلم ثابت ہے۔ ثم۔ فان خاف الزحام فدفق قبل الامام ولم یجادع حدود عرفۃ
 اجناہ۔ پس اگر حاجی نے اثر دھام کا خوف کیا پس امام سے پیچے چل دیا اور حدود عرفہ سے
 باہر نہیں ہوا تو جائز ہو گیا۔ لانہ لم یفرض من عرفۃ۔ کیونکہ وہ سنوز عرفہ سے نہیں گیا پھر بھی
 یہ خلاف اولیٰ ہے۔

والافضل ان یقف فی مقامہ کیلما یکون اخذا فی الاداء قبل وقتہا۔ اور افضل یہ کہ اپنے مقام
 پر ٹھہرے تاکہ اداء کو قبل اس کے وقت کے شروع کرنے والا نہ ہو جاوے۔ فے یعنی چلنا
 شروع کرنا قبل از وقت نہ ہو۔ م، اور اگر حدود عرفہ سے باہر ہو گیا ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر
 غروب آفتاب کے بعد باہر ہوا تو بڑا کیا مگر اس پر کچھ لازم نہیں ہے اور اگر غروب سے پہلے
 باہر ہوا تو اس پر ایک قربانی واجب ہوئی لیکن اگر غروب سے پہلے پھر عرفہ میں لوٹ آیا اور
 امام کے ساتھ بعد غروب طرح ہوا تو قربانی ساقط ہو گئی اور اگر بعد غروب کے واپس آیا تو بالاجماع
 قربانی ساقط نہیں۔ ن ف ع۔ اور اگر بعد غروب کے امام نے وزنگ کیا تو لوگ روانہ ہو سکتے ہیں
 کیونکہ وقت آگیا اور چلتے وقت اللہ تعالیٰ کا ذکر و استغفار بہت کرے۔ (کافی انصاف ص ۱۰۰)
 فلو مکث قلیلا بعد غروب الشمس و افاضۃ الامام لخواف الزحام فلا بأس به۔ اور اگر حاجی نے
 غروب آفتاب اور امام کے روانہ ہونے کے بعد تھوڑی دیر کی بوجہ خوف اثر دھام کے تو کچھ
 مضائقہ نہیں ہے۔ لما روی ان عائشہؓ بعد افاضۃ الامام دعت بشراب فافطرت ثعبا فاضت
 کیونکہ روایت ہے کہ ام المومنین عائشہؓ نے بعد روانگی امام کے پانی مانگا پس روزہ افطار کیا
 پھر روانہ ہوئیں۔ فے اس اثر کو ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح روایت کیا۔ فع۔ اس سے معلوم
 ہوا کہ سوائے خوف اثر دھام کے کوئی غرض صحیح ہو تو بھی مضائقہ نہیں ہے۔ م، مزدلفہ میں پیدل
 آنا اور فصل کر کے داخل ہونا مستحب ہے۔ ہف۔ قال واذا اتی مزدلفۃ فامسحب ان یقف بقرب
 الجبل الذی علیہ المیقدۃ یقال له قراح۔ کہا اور جب مزدلفہ میں آ جاوے تو مستحب یہ ہے
 کہ وقوف اس پہاڑ کے قرب میں کرے جس پر آتش دان سے جس کو قراح کہتے ہیں۔ فے اس
 پہاڑ میں میقدہ تھا جس میں زمانہ باہلیت ولے لوگ آگ روشن کیا کرتے تھے۔ لان النبی
 علیہ السلام وقف عند هذا الجبل۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی پہاڑ قراح کے نزدیک

ٹھہرے۔ وکذا ہمزہ۔ اور یوں ہی عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے اپنے زمانہ خلافت میں ان کا فعل مروی ہوا ہے۔ الحاصل مزولف پہنچ کر اس مقام پر ٹھہرے۔ ویتحز فی النزول عن الطريق کیلایضو بالمارة۔ اور اترنے میں راستہ سے بچاؤ کرے تاکہ چلنے والوں کو ضرر نہ پہنچاؤ۔ فیئزل عن یمنہ اولی سارہ۔ پس راستہ سے دائیں یا بائیں اترے۔ فسے اور حدیث میں ہے کہ پھر مزولف میں آئے پس لوگوں کو دونوں نمازیں ایک ساتھ پڑھائیں پھر جب صبح ہوئی تو فزع پر آئے اور وہاں وقوف کیا۔ (رواہ البواؤد والترندی وصحیح)۔ یعنی لوگوں کے ساتھ وقوف کیا۔ ولستحب ان یقف وراء الامام لما بینا فی الوقوف بعرفہ۔ اور حاجی کو مستحب ہے کہ امام کے پیچھے کھڑا ہو بوجہ اس کے جو ہم نے وقوف عرفہ میں بیان کی۔ فسے یعنی تاکہ قبلہ رخ واقع ہو اور یہ افضل ہے ورنہ مزولف کل موقع ہے سوائے بطن محسر کے۔ (کما سیاتی م)۔ قال ویصلی الامام بالناس المغرب والعشاء باذان واقامة واحدة۔ کہا اور امام لوگوں کو نماز مغرب وعشاء کو ایک اذان و ایک ہی اقامت کے ساتھ پڑھاؤ۔ فسے یعنی یہ سنت ہے ورنہ دو اقامت بھی جائز ہیں م۔ وقال زفر باذان واقامتین اعتباراً بالجمع بعرفہ۔ اور زفر نے کہا کہ ایک اذان و دو اقامت کے ساتھ پڑھاؤ بقیاس عرفہ کے ظہر وعصر جمع کرنے کے۔ فسے کہ وہ دو اقامت سے ہے۔ اسی کو امام طحاوی نے اختیار کیا اور یہی ایک قول شافعی ہے۔ مع۔ اور اسی کو شیخ ابن الہمام نے تزییح دی کیونکہ یہی صحیح مسلم کی حدیث جائزہ اور صحیح بخاری کی حدیث ابن عمر اور صحیحین کی حدیث اسامہؓ میں مصرح ہے اور اگر اصل کی طرف رجوع کریں تو بھی اقامت دو چاہیے جیسے قضاء نمازوں میں ہے بلکہ یہاں اذان میں بدرجہ اولیٰ چاہیے۔ اور مصنف نے کہا کہ۔ ولنا روایۃ جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جمع بینہما باذان واقامة واحدة۔ اور ہماری دلیل ایک اقامت کی روایت جائزہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب وعشاء کو ایک اذان و ایک اقامت کے ساتھ جمع کیا۔ فسے یہ روایت ابن ابی شیبہ میں غریب ہے اور صحیح مسلم کی روایت جائزہ میں دو اقامت ہیں اور معلوم کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک حج کیا یف ولان العشاء فی وقتہ فلا یضرب بالاقامة اعلاما۔ اور اس دلیل سے کہ عشاء اپنے وقت میں ہے تو آگاہ کرنے کو اقامت علیحدہ نہیں کی جائے گی۔ بخلاف العصر بعرفہ لانه مقدم علی وقتہ فاخذوا بالزيادة الاعلام۔ برخلاف عرفہ میں عصر کے کیونکہ عصر اپنے وقت پر مقدم ہوئی تو آگاہی زیادہ کرنے کے واسطے اس کے لیے اقامت علیحدہ کی گئی۔ فسے اور صحیح مسلم میں ابن عمرؓ سے ثابت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی اقامت سے دونوں نمازیں پڑھیں۔ (وقد رواہ البواؤد)۔ اگر کہا جاوے کہ صحیحین کی روایت اسامہؓ مقدم ہوگی فقط مسلم کی روایت پر۔ جواب دیا گیا کہ ہمارے نزدیک صحت اسناد سے معارضہ قائم ہوگا پس دونوں ساقط ہوں گی۔ رہا یہ کہ پھر جب اصل کی طرف رجوع ہو تو بدرجہ اولیٰ دو اقامت لازم ہیں جب کہ قضاء میں دو اقامت ہوتی ہیں۔ اس کا جواب عینی میں یہ مذکور ہے قضاء ہر نماز علیحدہ ہے بخلاف ان دونوں نمازوں کے کہ یہ بمنزلہ واحدہ ہیں فافہم م۔ ولا یطوع بینہما۔ اور دونوں کے بیچ میں نفل نہیں پڑھے گا فسے یعنی سوائے فرض کے سنت نفل نہیں پڑھے۔ لانه یختل بالجمع۔ کیونکہ وہ جمع میں نفل ہوگی۔ ولو تطوع او تشاغل بشی اعاد الاقامة لوقوع الفصل۔ اور اگر امام نے نفل پڑھی یا کسی کام میں مشغول ہوا تو اقامت کا اعادہ کرے بوجہ جدائی واقع ہونے کے۔ وکان ینبغی ان یعید الاذان کما فی الجمع الاول۔ اور چاہیے تو یہ تھا کہ اذان کا بھی اعادہ کرے جیسے اول جمع میں۔ فسے یعنی عرفہ کے ظہر و عصر میں مذکور ہوا کہ درمیانی نفل یا کام سے اذان اعادہ کرے۔

الا انا کتفینا باعادة الاقامة لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب بمنزلة ثم تفتي
ثم افراد الاقامة للعشاء - مگر ہم نے صرف اقامت اعادہ کرنے پر اکتفا کیا بوجہ اس کے
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ میں مغرب پڑھی پھر کھانا تناول فرمایا پھر عشاء کے
واسطے اقامت علیحدہ کہی۔ فسے یہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت نہیں بلکہ عبد اللہ بن
مسعود کا فعل صحیح بخاری میں آیا بلکہ ابن ابی شیبہ میں اعادہ اذان و اقامت مروی ہے۔ اور
مخفی نہیں کہ اول مصنف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ہی اقامت سے پڑھنا روا
کیا اب کیونکر اس روایت سے حجت لیتے ہیں حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک
حج کیا ہے تو آپ سے دونوں فعل کیونکر ممکن سمجھے بسف۔

ولا تشترط الجماعة لهذا الجمع عند أبي حنيفة. اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک مزدلفہ کی
جمع صلوٰتین کے واسطے جماعت شرط نہیں ہے۔ لان المغرب مؤخر عن وقتها بخلاف الجمع
بعرفة لان العصر مقدم على وقته. کیونکہ نماز مغرب اپنے وقت سے تاخیر دی گئی ہے بر خلاف
عرفہ کے جمع ظہر و عصر کے کیونکہ عصر اپنے وقت پر مقدم کی گئی ہے۔ فسے حاصل یہ کہ جب
مغرب اپنے وقت سے مؤخر ہوئی تو بمنزلہ قضاء کے ہے پس قیاس سے موافقت ہے بر خلاف
عصر مقدم کے کہ وہاں قیاس کو دخل نہیں پس جن امور کے ساتھ نص وارد ہوئی سب ملحوظ
رکھے جاویں گے۔ ن۔ لیکن جماعت اولی ہے۔ (الایضاح۔ ع)۔ ومن صلى المغرب في الطريق
اور جس حاجی نے نماز مغرب راہ میں پڑھ لی۔ فسے یعنی مزدلفہ پہنچنے سے پہلے۔ لم یجبرہ۔ تو
اس کو کافی نہیں ہے۔ عند أبي حنيفة ومحمد وعليه اعادة ما لم يطلع الفجر۔ یہ امام ابو حنیفہ و محمد
کے نزدیک ہے اور اس پر اعادہ نماز واجب ہے جب تک کہ فجر طلوع نہ ہو۔ فسے اولی یہ کہ
کہا جاوے کہ کچھ کافی ہے مگر اعادہ واجب ہے ورنہ طلوع فجر تک خصوصیت نہ ہوئی۔ مف۔
اور یہی زفر حسن بن زیاد کا قول ہے۔ ع۔ وقال ابو يوسف يجبره وقته اساءه اور ابو يوسف
نے کہا کہ اس کو کافی ہے مگر اس نے بڑا کیا۔ فسے بوجہ مخالفت سنت کے۔ حاصل اختلاف
صرف اسی قدر ہے کہ ابو یوسف و مالک و شافعی و احمد کے نزدیک مغرب جائز ہے لیکن اسات
ہے اور ابو حنیفہ و غیر ہم کے نزدیک اعادہ واجب ہے تا طلوع فجر۔ وعلى هذا الخلاف اذا صلى
بعرفات. اور اسی اختلاف پر ہے جب اس نے عرفات میں مغرب پڑھ لی۔ فسے تو امام کے
نزدیک واجب الاعادہ تا طلوع فجر ہے اور دوسروں کے نزدیک جائز مگر بڑا کیا۔ لابی یوسف انہ
اداءہا فی وقتہا فلا یجب اعادة ما بعد طلوع الفجر الا ان التأخير من السنة فيصير مسبباً بتركه
ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ اس نے مغرب کو اپنے وقت میں ادا کیا تو اس کا اعادہ واجب
نہ ہوگا جیسے اس صورت میں کہ بعد طلوع فجر پڑھی مگر تاخیر کرنا سنت ہے تو ترک سنت سے
اساءت کرنے والا ہوا۔ و نہما ما روى انه عليه السلام قال لا اسامة في طريق المناء ليلة
امالك. اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل وہ کہ جو روایت کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ بن

زید سے مزدلفہ کی راہ میں فرمایا کہ نماز تیرے آگے ہے۔ فسے یعنی صحیحین کی حدیث میں ہے کہ اسامہؓ نے راہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ نماز مغرب تو ارشاد فرمایا کہ نماز تیرے آگے ہے۔ معناه وقت الصلوۃ۔ معنی یہ کہ وقت نماز تیرے آگے ہے جسے یعنی مزدلفہ میں۔ وھذا اشارة الى ان التاخير واجب۔ اور یہ اشارہ ہے کہ تاخیر کرنا واجب ہے جسے پس زمانہ و وقت و جگہ سے تحدید ہو گئی۔ یعنی نماز مغرب بیلۃ النحر میں وقت عشاء کے مزدلفہ میں ادا ہوگی۔ حتی کہ اگر عشاء کا وقت ہونے سے پہلے مزدلفہ پہنچ جاوے تو ادا نہ کرے حتی کہ وقت عشاء ہو جاوے۔ و۔ واما وجب لیکنہ الجمع بین الصلواتین بالمزدلفۃ۔ اور تاخیر اسی وجہ سے واجب ہوئی تاکہ مزدلفہ میں دونوں نمازیں جمع کرنا ممکن ہو۔ فكان علیہ الاعادة ما لم یطلع الفجر لیصیر جامعاً بینہما۔ پس جب تک فجر طلوع نہ کرے اس پر مغرب اعادہ کرنا واجب ہے تاکہ مغرب و عشاء کا جمع کرنے والا ہو جاوے۔ واذ اطلوع الفجر لا یکنہ فسقطت الاعادة اور جب فجر طلوع ہو گئی تو جمع کرنا ممکن نہ ہوگا پس اعادہ ساقط ہو گیا۔ فسے اور حکم دیا گیا کہ جو مغرب عرفہ یا راہ میں پڑھی تھی ہو گئی۔

الحاصل مزدلفہ میں پہنچ کر جبل فرخ کے قریب اترے اور دونوں نمازیں جمع کرے اور رات کو نماز و تلاوت و ذکر و تہجد سے گزارے یہ رات بہت بزرگ ہے۔ مف۔ اور نہر الفائق کے موقف نے فتویٰ دیا کہ یہ رات شب قدر سے بڑھ کر ہے اور قسطلانی وغیرہ نے ذی الحجہ و دن کو رمضان کے اخیر عشرہ سے بزرگ سمجھا۔ و۔ مخفی نہیں کہ دونوں قول بغیر دلیل نص ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال واذ اطلع الفجر یصلی الامام بالناس الفجر بغسل۔ کہا اور جب فجر طلوع ہو یعنی دسویں ذی الحجہ کی فجر طلوع ہو تو امام نماز فجر کو لوگوں کے ساتھ تاریکی میں پڑھے۔ لہوایۃ ابن مسعود ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلاھا یومئذ بغسل۔ بدلیل روایت ابن مسعودؓ کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر اس روز تاریکی میں پڑھی۔ فسے یعنی معمولی وقت سے پہلے تاریکی میں پڑھی (کمافی الصحیحین)۔ اسی سے نکالا گیا کہ معمولی عادت نماز فجر میں اسفار تھی۔ مف۔ اور حق یہ کہ بعد طلوع فجر کے تاریکی کے مراتب ہیں حتی کہ آفتاب نکل آوے پس یہ قطعاً ثبوت ہے کہ بعد طلوع کے اول وقت معمولی نہ تھا۔ فاحفظہم۔

ولان فی التغلیس دفع حالبہ الوقوف فیجوز کتقدیم العصر لعلہ فہ۔ اور اس دلیل سے کہ نفل میں پڑھنے میں وقوف مزدلفہ کی حاجت پوری ہوتی ہے تو جائز ہے جیسے عرفہ میں عصر کو مقدم کرنا جائز ہے۔ فسے جوازیں کچھ کلام نہیں لہذا اولیٰ یہ کہ یوں کہا جاوے کہ بعد طلوع کے نماز اول وقت سے تاخیر کر کے اسفار میں لانا سنت تھا اور یہاں وقوف کی ضرورت مقدم ہو کر تغلیس سنت ہوئی ہے۔ م۔ ثم وقف۔ پھر امام وقوف کرے۔ فسے یعنی وقوف مزدلفہ جبل فرخ کے پاس اور وہ مقام مشعر الحرام ہے۔ م۔ ووقف معہ الناس فدعا۔ اور اس کے ساتھ سب لوگ وقوف کریں پس دعا کرے۔ لان النبی علیہ السلام وقف فی ہذا الموضع یدعو

حتیٰ روی فی حدیث کنانہ بن عباس فاستجیب دعاءہ لامتنہ حتیٰ الداء والمظالم۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر وقوف کیا اس حالت سے کہ دعاء کرتے تھے حتیٰ کہ کنانہ بن عباس کی حدیث میں وارد ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعاء آپ کے امت کے حق میں قبول ہوئی حتیٰ کہ خون و مظلمہ بھی مغفور ہوئے۔ فے چنانچہ حدیث اور محقق ہو چکی۔ بعض نسخ میں فقط ابن عباس وارد ہے اور وہ مطلقاً عبد اللہ بن عباس بن عبد المطلب کے واسطے آتا ہے حالانکہ مراد یہاں کنانہ بن عباس بن مرد اس ہے۔ ظاہر کسی کاتب نے ابن عباس لکھا اور واضح ہو کہ وقوف مزدلفہ سے مراد وہاں موجود ہونا۔ م۔ ثم هذا الوقوف واجب عندنا وليس بہرکن۔ پھر یہ وقوف مزدلفہ ہمارے نزدیک واجب ہے اور رکن نہیں ہے۔ حتیٰ لو تاکہ۔ حتیٰ کہ اگر حاجی نے اس کو ترک کیا۔ فے پس اگر اثر دہام کے خوف سے ہو یا دوسرا عذر ہو تو اس پر کچھ لازم نہیں (المحیط)۔ اور اگر اس کو ترک کیا۔ بغیر عذر یلنا مہ الدم۔ بغیر عذر کے تو اس پر ایک قربانی لازم ہے۔ فے اور حج ہو گیا برخلاف وقوف عرفہ کے کہ عرفہ میں موجود ہونا کسی صورت سے ہو رکن ہے۔ م۔

وقال الشافعی انہ رکن لقولہ تعالیٰ فاذا کرموا اللہ عند المشعر الحرام۔ اور شافعی نے کہا کہ وقوف مزدلفہ رکن سے بدل قولہ تعالیٰ فاذا کرموا اللہ الایہ۔ یعنی جب تم عرفات سے پھر و تو مشعر الحرام کے پاس اللہ تعالیٰ کا ذکر کرو۔ وبمثله یثبت الرکنیۃ۔ اور ایسے حکم سے رکن ہونا ثبوت ہو جاتا ہے۔ ولنا ما روی انہ علیہ السلام قدم ضعفة اہلہ باللیل۔ اور ہماری دلیل وہ کہ جو روایت کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہل میں سے ضعیفوں کو رات میں پہلے بھیج دیا۔ فے اور حکم کیا کہ رمی جمرۃ العقبہ نہ کریں یہاں تک کہ آفتاب طلوع ہو جاوے۔ (رواہ اصحاب السنن عن ابن عباس)۔ اور یہی فعل ابن عمرؓ کا بخاری میں مروی ہے۔ ویوکان رکناً لما فعل ذلك۔ اور اگر وقوف مزدلفہ رکن ہوتا تو ایسا نہ کرتے۔ فے اور ضعیفوں سے عورتیں و بچہ مراد ہیں۔ الحاصل رکن ایسے عذر سے ساقط نہیں ہوتا تو رکن نہ ہوا۔ والمذاکر فیہا تلا الذکر دھولیس بہرکن بالاجماع۔ اور جو آیت تلاوت کی اس میں تو ذکر مذکور سے یعنی ذکر کا حکم ہے اور ذکر بالاجماع رکن نہیں ہے۔ فے تو وقوف کیونکہ رکن ہوگا۔ لہذا امام شافعی نے کہا کہ وقوف مزدلفہ صرف سنت ہے اور یہ جو کتاب میں گذرا کہ شافعی نے کہا کہ وقوف مزدلفہ رکن ہے۔ یہ کسی کاتب کی غلطی ہے۔ مبسوط میں یسٹ بن سعد کا اور اسرار میں علقمہ کا نام لکھا ہے۔ اور جو قاضی خاں نے امام مالک کا نام لکھا یہ بھی سہو ہے۔ مفع۔ رہا یہ کہ پھر تم وقوف مزدلفہ کو واجب کہاں سے کہتے ہو۔ جواب دیا۔ وانما ہرنا الوجوب لقولہ علیہ السلام من وقف معنا هذا الموقف وقد کان افاض قبل ذلك من عرفات فقد شمر جہہ۔ اور ہم نے واجب ہونا وقوف مزدلفہ کا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے پہچانا کہ جو شخص ہمارے ساتھ اس موقف میں ٹھہرا حالانکہ اس سے پہلے عرفات سے ہوا یا ہے تو اس کا حج پورا ہو گیا۔

فے روایت عروہ میں مفسر رضی اللہ عنہ کی بایں عبارت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص ہماری اس نماز میں حاضر ہوا (یعنی نماز صبح مزدلفہ)۔ اور قبل اس کے وہ رات یا دن میں عرفہ میں وقوف کر چکا ہے تو اس کا حج پورا ہو گیا۔ (ردلہ اصحاب السنن الاربعہ) طاکم نے کہا کہ تمام اہل حدیث کی شرط پر یہ حدیث صحیح ہے اور ہم کو حاصل ہو گیا کہ عروہ بن مفسر رضی اللہ عنہ سے عروہ بن الزبیر و شعبی دونوں نے یہ روایت کی تو بخاری و مسلم کی شرط بھی پائی گئی مفسر۔ علق بہ تمام الحج۔ وقوف مزدلفہ کے ساتھ حج کا پورا ہونا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معلق کیا۔ و هذا يصلح امارۃ للوجوب۔ اور یہ واجب ہونے کی علامت ہونے کے لائق ہے فے پس ہم نے واجب جانا۔ غیر انہ اذا ترکہ بعد زبان یكون یہ ضعف او علة او كانت امارۃ تخاف الزحام لاشی علیہ لما روینا۔ سوائے اس کے کہ جب حاجی نے اس کو عذر کے ساتھ چھوڑا بایں طور کہ اس میں ضعف ہو یا کوئی مرض ہو یا وہ عورت ہو کہ اثر ہام سے ڈرتی ہو تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا بوجہ اس دلیل کے جو ہم روایت کر چکے۔ فے یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہل سے ضعف کو پیسے روانہ کر دیا۔ اور ان کو ارشاد کر دیا کہ مشعر الحرام میں جو کچھ ہو سکے اللہ تعالیٰ کا ذکر و دعا کر لینا اور حجرۃ العقبہ پر کٹکری مارنے میں توقف کرنا حتیٰ کہ آفتاب نکل آوے ع م۔ بالجہد بے عذر کے وقوف مزدلفہ واجب ہے۔

والمزلفة كلها موقف الاداری محسولاً روینا من قبل۔ اور مزدلفہ پر پورا موقف سے (جہاں چاہے ٹھہرے) سوائے وادی محسر کے بدلیل اس کے جو پہلے روایت کر چکے۔ فے یعنی وقوف عرفہ کی دلیل میں۔ قال فاذا طلعت الشمس افاض الامام والناس معه حتی یاتوا منی۔ کہا پھر جب آفتاب طلوع کرے تو امام روانہ ہوا اور لوگ اس کے ساتھ ہوں یہاں تک کہ منیٰ میں آوے فے تکبیر و تہلیل و تہلیل کہتا ہوا۔ قال العبد الضعیف عممہ اللہ تعالیٰ ہکذا وقع فی نسخ المختصر۔ یہ بندہ ضعیف اس کو اللہ تعالیٰ خطا سے بچا دے کہتا ہے کہ مختصر قدوری کے نسخوں میں یوں واقع ہوا۔ فے کہ بعد طلوع کے روانہ ہو۔ و هذا غلط۔ حالانکہ یہ غلط ہے۔ والصیح اذا اسفر افاض الامام والناس۔ اور صحیح یہ کہ جب خوب روشنی ہو جائے تو امام و لوگ روانہ ہوں۔ فے یہی قدوری کے ایک نسخہ صحیح میں موجود ہے تو پہلے عبارت کسی کاتب کی غلطی ہے۔ ع۔ لان النبی علیہ السلام رجع قبل طلوع الشمس۔ کیوں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبل طلوع آفتاب کے روانہ ہوئے تھے۔ فے چنانچہ صحاح میں موجود ہے اور مسلم کی حدیث جابر میں ہے۔

فروع | مزدلفہ میں رات بسر کرنا سنت ہے۔ اول وقت وقوف بعد طلوع کے اور آخر طلوع آفتاب۔ بدائع میں ہے کہ وقوف بطن نحر یا عرفہ کے بطن عرنہ میں بکراہت جائز ہے۔ اور کلام ابن الہمام مفید ہے کہ مانند بطن عرنہ کے احتیاط لازم ہے۔ یہی اوفق ہے۔ نیت وقوف مانند عرفہ کے شرط نہیں ہے۔ اگر بعد طلوع فجر کے مزدلفہ سے گذرا تو کافی ہے۔ امام کے ساتھ

پس وہ حجرہ سے نزدیک گری تو اس کو کافی ہے۔ لان هذا المقدس مما لا یجوز الاحتراز عنہ کیونکہ اس قدر سے احتراز ممکن نہیں ہے۔ ولو وقعت بعیدا منها لا یجوز یہ۔ اور اگر حجرہ سے دور گری تو اس کو کافی نہیں۔ لانہ لم یعرف قریۃ الا فی مکان مخصوص۔ کیونکہ اس کا قربت عبادت ہونا نہیں چاہا گیا مگر ایک خاص جگہ میں۔ فہے توجب اس جگہ کے سوائے دوسری جگہ گری تو وہ قربت نہیں جانی گئی۔

الحاصل حجرہ پر کنکری کا عبادت ہونا صرف حکم شرع سے معلوم ہوا اس میں سے رائے و قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے۔ م۔ و یورعی بسبع حصیات جملة واحدة فہذہ واحدة۔ اور اگر اس نے ساتوں کنکریاں یکبارگی مار دیں تو ایک کنکری قرار پائے گی۔ لان المنصوص علیہ تفرق الافعال۔ کیونکہ منصوص علیہ توجداً جداً فعل کرنا ہے۔ فہے پس بغیر قیاس و رائے کے اسی طرح ایک ایک کر کے پھینکے۔ و یاخذ الحصى من الی موضع شاء الامن عند المجرة فان ذلک یکبر۔ اور کنکریاں جس جگہ سے چاہے لیوے سوائے حجرہ کے پاس کے کہ یہ مکروہ ہے۔ لان ما عندھا من الحصى مردود ہکذا اجاء فی الاثر فیلنشاءم بہ۔ کیونکہ حجرہ کے پاس جو کنکریاں ہیں رد کردی گئی ہیں یوں ہی اثر میں وارد ہوا ہے پس اس کے لینے میں شومی و نحوست شمار ہوگی۔ فہے یعنی جس بندہ کا حج قبول نہیں ہوتا اس کی کنکریاں الٹی رد کردی جاتی ہیں تو ان کو لینا منحوس ہے چنانچہ ابو نعیم نے دلائل النبوة میں ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس بندہ کا حج قبول ہوا ضرور اس کی کنکریاں اٹھالی گئیں۔ اسحق بن راہویہ نے ابن عباس کا قول روایت کیا کہ جس کا حج قبول ہوا اس کی کنکریاں اٹھالی گئیں ورنہ چھوڑی گئیں۔ ورواہ ابن ابی شیبہ بخوہ حاکم و دارقطنی نے ابوسعید خدریؓ سے مرفوع روایت کیا اور عاکم نے اس کو صحیح الاسناد کہا اور یزید بن سنان راوی کی توثیق کی لیکن شیخ تہی الدین نے امام میں اور صاحب تنقیح نے اسی راوی کی جہت سے اس حدیث کو ضعیف کہا اور ابن ابی شیبہ نے اس کو ابوسعید کا قول روایت کیا۔ مع۔ بالجملہ یہ ضرور عجائب و دلائل نبوت سے ہے کہ حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام کے وقت سے رمی الجمار جاری ہے پس اگر عجائب قدرت الہی سے نہ ہو تو اب تک وہاں بہت بڑا پہاڑ قائم ہوتا م۔ ومع هذا لو فعل۔ اور باوجود اس کے اگر اس کے لیے کیا۔ فہے یعنی حجرہ کے پاس سے لینا مکروہ ہونے کے باوجود اگر اس نے وہیں سے کنکریاں لے کر ماریں۔ اجناہ لوجود فعل الرمی تو کافی ہو گیا کیونکہ پھینکنے کا فعل پایا گیا۔ فہے اور مقصود یہی فعل ہے اور کسی نص میں کنکریوں کے واسطے کسی خاص جگہ سے لینا منصوص نہیں ہوا۔ رہا یہ کہ کنکری سے کیا مراد ہے تو فرمایا۔ و یجوز الرمی بكل ما کان من اجزاء الارض عندنا۔ اور جو چیز کہ اجزائے زمین یعنی خاک سے ہو اس کو رمی کرنا ہمارے نزدیک جائز ہے۔ فہے خواہ ڈھیلو یا گوندھی مٹی خواہ خشک ہو یا نہیں حتی کہ خاک کی مٹی رہے اور سرورجیؓ نے لکھا کہ گیر و اور چونا و سہر تال و پتھر اور پہاڑی ٹھک و سرسہ و درجہ و بلور و طیفق و غیر ذلک سب جائز ہیں۔ بخلاف گھاس و ٹہر و مٹی و سونا و چاندی کے

کہ یہ نہیں جائز ہیں اور مثل ہمارے سفیان ثوری کا قول ہے۔ مع۔ اور نہایہ میں نفیس ثعلبی نے ہمارے
 سے عدم جواز لکھا کیونکہ ایسی چیز شرط ہے جس سے اہانت ہو اور یہی اصح و مختار ہے۔ م۔
 خلافاً للشافعی۔ برخلاف قول شافعی کے۔ فے کہ ان کے نزدیک صرف پتھر سے جائز ہے
 اگرچہ فیروزہ و یاقوت و عقیق و بور و زبرجد ہو اور یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ مع۔ اور ہمارے
 نزدیک پتھر کی خصوصیت نہیں ہے۔ لان المقصود فعل الرمی وذلک یحصل بالطنین کما یحصل
 بالحجر۔ کیونکہ اصل مقصود تو پھینکنے کا فعل ہے اور یہ جیسے پتھر سے حاصل ہوتا ہے اسی طرح
 مٹی سے حاصل ہوتا ہے۔ بخلاف ما اذا رمی بالذهب والفضة لانه یسمی نثرالارمیا۔ بخلاف
 اس کے جب کہ سونے و چاندی سے رمی کی تو جائز نہیں کیونکہ ان سے نثار کہلاتا ہے نہ پھینک
 مارنا۔ فے اسی جہت سے یاقوت و یاقوت و غیرہ نفیس پتھروں سے بھی عدم جواز ہے اور
 اولی و احوط یہ کہ صرف پتھروں پر جو نفی میں وارد ہیں اکتفا کیا جاوے۔ (کما حقق فی الفتاویٰ)
 قال ثم یدفع ان احب۔ کہا کہ پھر اس کا جی چاہے تو ذبح کرے۔ فے یعنی قربانی کرے
 جس میں ہر بال کے عوض ایک نیکی ہے۔ مگر اس پر واجب نہیں۔ ثم یحلق او یقصر۔ پھر
 سر کو مونڈے یا کترے۔ فے خواہ خود یا حجام سے۔ لما روى عن رسول الله عليه السلام انه
 قال ان اول نسکنا فی یومنا هذا ان نرمی ثم تذبح ثم یحلق۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
 وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ آج کے دن پہلا نسک ہمارا یہ کہ ہم رمی کریں پھر قربانی
 کریں پھر سر منڈا دیں۔ فے لیکن یہ روایت غریب ہے اور صحیح حدیث انس رضی اللہ عنہ یہ
 کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منیٰ میں آئے تو جمرہ پر آکر اس کو رمی کیا پھر اپنے ڈیرہ پر
 تشریف لاکر قربانی کی پھر مونڈنے والے کو فرمایا کہ لے اور اپنے سر کے دائیں جانب اشارہ
 فرمایا پھر بائیں جانب پھر سولے مبارک لوگوں کو عطا کرنے شروع کیے۔ (کما فی الفحجین وغیرہ)
 اس سے معلوم ہوا کہ سر کا دایاں معتبر ہے نہ مونڈنے والے کا اگرچہ مذہب میں یہی مذکور ہے
 لیکن صحیح وہ کہ جو حدیث میں ثبوت ہوا۔ (کذا فی الفتاویٰ)۔ الحاصل آپ کا فعل نجت ہے اور وہ
 رمی پھر ذبح پھر حلق کی ترتیب سے ہے۔ ولان الحلق من اسباب القتل۔ اور اس دلیل سے
 کہ سر منڈانا احرام سے نکلنے کے اسباب سے ہے۔ وکذا الذبح۔ اور یوں ہی قربانی کرنا بھی
 فے احرام سے نکلنے کا سبب ہو جاتا ہے۔ حتی یجوز بہ المحصر۔ چنانچہ جو شخص احرام باندھ
 کر اوائے حج سے روکا گیا ہے وہ قربانی سے حلال ہو جاتا ہے۔ فے چنانچہ بیان آدے
 گا انشاء اللہ تعالیٰ اور رمی الجمرہ انفعال حج میں سے احرام کے ساتھ ہے۔ فیقدم الرمی
 علیہا۔ تو رمی کرنا قربانی و حلق پر مقدم کر لی جاوے گی۔ فے تاکہ احرام میں واقع ہو۔ رہی ترتیب
 قربانی و حلق میں۔ ثم الخلق من محظورات الاحرام۔ پھر حلق کرنا احرام کی کموعات سے ہے۔
 فے حتی کہ محرم کو بال منڈانا جائز نہیں ہے۔ اور قربانی کرنا کموعات احرام سے نہیں۔ فیقدم
 علیہ الذبح۔ تو حلق پر قربانی کرنا مقدم کی جائے گی۔ فے تاکہ قربانی بھی احرام میں ادا ہو جاوے

وانما خلق الذی بحج بالحبۃ - اور قربانی کو چاہنے کے ساتھ اس واسطے معلق کیا۔ جسے چنانچہ کہا کہ قربانی کرے اگر چاہے۔ لان الدم الذی یاتی بہ المفرد تطوع۔ کہ قربانی جو تنہا حج والا کرتا ہے وہ نفل ہے۔ والكلام فی المفرد۔ اور یہ بیان اسی شخص کے حق میں ہو رہا ہے جو فقط حج ادا کرنے والا ہے۔ جسے اور جو شخص کہ ان ایام حج و عمرہ ملا کر ادا کرے جس کو قرآن کہتے ہیں یا انگ انگ ادا کرے جس کو تمتع کہتے ہیں تو اس پر ایک قربانی واجب ہے۔ الحاصل افراد حج کرنے والا تو رمی کے بعد چاہے قربانی کرے پھر سر منڈا دے یا کتر اؤے۔ والمخلق فضل اور سر منڈانا افضل ہے۔ بقولہ علیہ السلام رحمہ اللہ المخلقین فالہ ثلثا الحدیث ظاہر بالرحم علیہ۔ بدیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ اللہ تعالیٰ خلق کرنے والوں پر رحم فرماوے۔ اس کو تین مرتبہ کہا آخر حدیث تک پس ان پر مکرر رحمت بھیجی۔ جسے یعنی فرمایا کہ اللہ تعالیٰ خلق کرنے والوں پر رحم کرے تو صحابہؓ نے عرض کیا اور کترنے والوں پر بھی پس فرمایا کہ اللہ تعالیٰ خلق کرنے والوں پر رحم کرے تو صحابہؓ نے عرض کیا کہ اور کترنے والوں پر بھی پھر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ خلق کرنے والوں پر رحم کرے تو صحابہؓ نے عرض کیا کہ اور کترنے والوں پر بھی پس فرمایا کہ اور کترنے والوں پر بھی۔ (کافی الصمیمین)۔ پس میں مرتبہ مکرر خلق کرنے والوں پر رحمت بھیجی اور چوتھی مرتبہ ایک بار کترنے والوں پر تو سر منڈانا سہ چند افضل ہے۔ یہ تو نص جلی ہے۔ رہا قیاس ظاہری تو فرمایا۔ ولان المخلق اکمل فی قضاء التفت وهو المقصود۔ اور اس دلیل سے کہ منڈانا ستھرائی حاصل کرنے میں خوب کامل ہے اور ستھرائی حاصل کرنا ہی مقصود ہے۔ و فی التفصیر بعض التفصیر۔ اور کترانے میں کچھ نقص ہے۔ فاشبه الاغتسال مع الوضوء۔ تو اس کی مشابہت ہو گئی غسل کرنے اور وضو کرنے کے ساتھ۔ جسے تو جیسے غسل کرنا وضو سے افضل ہے یوں ہی منڈانا کترنے سے۔

فروع | جس کے سر پر بال دھوں واجب ہے کہ سر پر استرا پھر اداے اور بقوے سقہ ہے اور اگر نورہ سے یا جلانے سے یا اکھاڑنے سے دور کیے یا کسی نے لڑائی میں لوج ڈالے تو کافی ہو گیا۔ اگر منڈانا متعذر ہو تو کترانا متعین ہے جسے برعکس۔ اگر دونوں متعذر ہوں تو طلال ہو گیا اور مستحب ہے کہ آخر ایام الحج تک تاخیر کرے۔ اگر ایسی جگہ چلا گیا کہ اوزار نہیں یا مونڈنے والا یا کترنے والا نہیں تو سوائے مونڈنے یا کترنے کے چارہ نہیں ہے بھ دیکھنی فی الحلق بایع الہا اس۔ اور منڈانے میں چوتھائی سر کے ساتھ اکتفا کیا جاوے۔ امتیاز بالمسح۔ برقیاس مسح کے۔ جسے یعنی جیسے وضو میں چوتھائی سر کا مسح کافی ہے۔ وخلق اکمل ادلی۔ اور پورا سر منڈانا بھڑ ہے۔ اللہ اور بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ باقتدار ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ جسے جیسا کہ حدیث انس رضی اللہ عنہ میں گذرا۔ کہ مانی نے کہا کہ اگر نصف سے کم منڈایا یا کترایا تو کافی ہوا اور اس نے اسادت کی یعنی حرک سنت کی وجہ سے بُرا کیا اور سوائے سر کے کوئی دوسرے بال نہ لے اور نہ ناخن کاٹے اور اگر ایسا

کیا تو کچھ مضر نہیں کیونکہ یہ وقت حلال ہونے کا ہے اور یہ بھی تضاد التفت میں سے ہے (کذا فی المبسوط)۔ اور محیط میں سے کہ اگر حلق سے پہلے خطمی سے سرو صویا یا ناخن کترے تو بقلے احرام سے اس پر ایک قربانی لازم ہوگی اور طحاوی نے لکھا کہ صاحبین کے نزدیک نہیں کیونکہ اس کو حلال ہونا مباح ہو گیا۔

پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ و مالک و شافعی سب متفق ہیں کہ سر منڈانے میں اس قدر کافی ہے جس قدر سے وضو میں مسح کافی ہے لیکن یہ بطریق قیاس پر وضو نہیں ہو سکتا کیونکہ وجہ قیاس معدوم ہے۔ اور شیخ محقق نے توضیح تمام اس کو بیان کرنے اور اجتہادی دلائل ہر اجتہاد بیان کرنے کے بعد لکھا کہ سر منڈانے میں مقتضائے دلیل یہی کہ پورا سر منڈانا واجب ہے جیسا کہ قول مالک ہے اور یہی میرا مذہب ہے۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔ کمافی الفتح۔ اور اسی پر اعتماد اولیٰ ہے مگر آنکہ کسی اہل نظر کو طریق اجتہادی سے اس کے سوائے ظاہر ہو۔ رہے عوام معذور تو ان کے واسطے کتاب میں مذکور ہوا کہ چوتھائی سر کافی اور کل افضل ہے پھر حلق یعنی مونڈنے کے معنی ظاہر ہیں۔ والتقصیوان یاخذ من رؤس شعروہ مقدار الانملة۔ اور کترنے کے یہ معنی کہ بالوں کے سروں سے بقدر ایک انگل کے تراشے۔ فہے یہ اندازہ حضرت عمر ابن عمرؓ سے مروی ہے اور اسی پر امت کا اجماع ہے اور اس میں مرد و عورت برابر ہیں۔ مع۔ ہاں عورت کو سر منڈانا جائز نہیں ہے۔ م۔ لہ حاصل حاجی حلق یا قصر کر چکا وقد حل لہ کل شئی الا النساء۔ اور حالت یہ پہنچی کہ اس کو ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں کے۔ فہے یعنی خوشبو و لباس وغیرہ سب حلال ہو گیا مگر عورتوں سے جماع و اس کی وداعی نہیں حلال ہوئی۔ وقال مالک ولا الطیب ایضاً لدنہ من وداعی الجماع۔ اور امام مالکؒ نے کہا اور سوائے خوشبو کے بھی کیونکہ وہ جماع کے وداعی میں سے ہے۔ فہے تو عورتوں کی طرح خوشبو لگانا بھی حلال نہیں ہوا۔ ولنا قولہ علیہ السلام فیہ حل لہ کل شئی الا النساء۔ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام اس بارہ میں کہ اس کے لیے سوائے عورتوں کے ہر چیز حلال ہو گئی۔ فہے اگرچہ اسی قدر عبارت ذکر کرنے میں یہ شبہ رہتا ہے کہ عورتوں کے استثناء میں وداعی بالاتفاق مستثنیٰ ہیں تو طیب بھی ان میں داخل ہے لیکن تمام روایت سے یہ شبہ دور ہو جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جو عینی نے شرح الآثار سے نقل کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم نے ریح کی اور حلق کیا تو تمہارے لیے خوشبو و کپڑے و ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں کے۔ وهو مقدم علی القیاس۔ اور یہ نص صریح قیاس پر مقدم ہے فہے تو مالک کا قیاس رد ہو گیا لیکن معارضہ میں عبد اللہ بن الزبیر کی روایت ہے کہ حج کی سنت سے ہے کہ جب حمرۃ القبریٰ کو رمی کیا تو اس کو ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں و خوشبو کے یہاں تک کہ طواف زیارت ادا کرے۔ (رواہ الحاکم قائل علی شرط الشیخین)۔ اور ہی عمر رضی اللہ عنہ سے باسناد منقطع مروی ہے۔ (کمافی الامام)۔ اور جواب یہ ہے کہ صحیحین

میں تاسم نے عائشہؓ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو احرام کے واسطے قبل اس کے کہ آپ احرام باندھیں اور یوم النحر کو قبل اس کے کہ آپ طواف کریں ایسی خوشبو سے معطر کیا جس میں مشک تھا۔ اور صحیح مسلم میں عمرہ نے عائشہؓ سے مانند اس کے روایت کی۔ نسائی و ابن ماجہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی کہ جب تم نے رمی الجمرہ کی تو تمہارے واسطے ہر چیز طلال ہو گئی سوائے عورتوں کے پس ایک نے کہا کہ اور خوشبو تو ابن عباسؓ نے فرمایا کہ میں نے تو بیشک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ کے سر مبارک سے مشک کی خوشبو اڑتی تھی پس کیا مشک خوشبو سے کہ نہیں ہے۔ م م مف۔ اب ظاہر ہے کہ یہ روایات بہ نسبت روایت حاکم کے اصح و ارجح ہیں تو کوئی معارضہ قائم نہیں ہو سکتا ہے۔ پس صرف عورت ابھی اس کو حلال نہیں ہے۔ م م۔ ولا یحل لہ الجمع فیما دون الفرج عندنا۔ اور عورت سے ما سوائے فرج کے بھی جماع کرنا ہمارے نزدیک اس کو حلال نہیں ہے۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف قول شافعی کے جسے کہ ان کے دو قول میں سے ایک قول کے موافق عورت کو پیٹنا اور اس کی ران یا پیٹ سے مس اس رغویش پوری کرنا جائز ہے مگر ہم اس کو جائز نہیں جانتے۔ لانه قضاء الشهوة بالفساد کیوں کہ یہ بھی عورت کے ساتھ شہوت پوری کرتا ہے۔ فیوض الی تمام الاحلال۔ تو پورے حلال ہونے تک تاخیر کیا جائے گا۔ فسے اور وہ بعد طواف فرض کے ہوگا۔ رہا یہ مسئلہ کہ رمی الجمار بھی احرام سے نکلنے کے سببوں سے ہے یا نہیں۔ تو فرمایا۔ ثم الرمی لیس من اسباب التحلل عندنا۔ پھر رمی الجمار ہمارے نزدیک احرام سے نکلنے کے اسباب میں سے نہیں ہے۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف قول شافعی کے۔ ھو یقول انه یتوقت بیوم النحر کالحلق فیکون بمنزلتہ فی التحلیل۔ شافعی فرماتے ہیں کہ رمی بھی مانند سر مونڈنے کے یوم النحر کے ساتھ موقت ہے تو طلال کرنے میں بھی بمنزلہ حلق کے ہوگی۔ فسے کیونکہ جو چیز یوم النحر سے موقت ہے یعنی دسویں ذی الحجہ اس کا وقت مقرر کر دیا گیا ہے تو وہ حلال کرنے والی ہے۔ اور مخفی نہیں کہ وقوف مزدلفہ بھی یوم النحر میں واقع ہے۔ ولنا ان ما یکون محلاً لیکون جنایۃ فی غیر اوانہ کالحلق۔ اور ہماری دلیل یہ کہ جو چیز احرام سے طلال کرنے والی ہے تو وہ حلال ہونے کے وقت سے پہلے جرم ہوتی ہے جیسے سر کا مونڈنا۔ فسے کہ وہ احرام میں جرم ہے۔ والرمی لیس بجنایۃ۔ اور رمی الجمار جرم نہیں ہے۔ فسے یعنی اگر حالت احرام میں کوئی شخص جا کر رمی الجمار کرے تو کوئی جرم نہیں جو ممنوع احرام ہو۔ بخلاف الطواف۔ بخلاف طواف کے۔ فسے کہ طواف کا اقتراض نہ ہوگا کہ عورتوں کا جماع حلال ہونا طواف پر موقوف ہے حالانکہ وہ احرام میں ممنوع نہیں کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ طواف محلل بھی نہیں ہے۔ لان التحلل بالحلق السابق لابیہ۔ کیونکہ احرام سے حلال ہونا بوجہ سر مونڈنے کے ہے جو پہلے ہو چکا ہے بوجہ طواف کے۔ فسے ہاں اس قدر ہے کہ اسی حالت سابقہ جو احرام میں تھے طواف ادا کر لینا چاہیے قبل اس کے کہ عورت سے شہوت پوری کرے لہذا شرع نے جماع ممنوع کر دیا ہے، م م مع۔ اسی واسطے مونڈنا ہمارے نزدیک واجب ہے کیونکہ طلال ہونا جو واجب ہے بدون اس کے نہ ہوگا اور

ابن عمرؓ سے تفسیر قولہ تعالیٰ ثم یقضوا تفتتھم۔ مروی ہے کہ قضائے تفتت وہ حلق و سانس سے
یہی مفسرین کا قول ہے مگر دلیل ظنی سے وجوب ثابت ہوا۔ لہذا ابو صنفہ کے قول پر غلطی، صیح اگر بعد
رمی کے قبل حلق کے خطمی سے سرد ہو یا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ مسن۔

الحاصل منی میں سر مونڈنا یا کترنا تمام کر لے۔ قال ثعلبیاتی من یومہ ذلک مکة۔ قدوری
نے کہا پھر مکہ میں آوے اسی دن۔ منے یعنی دسویں تاریخ یوم النحر کو۔ اومن الغد یا دوسرے
دن۔ منے گیارہویں کو۔ اومن بعد الغد۔ یا پرسوں۔ منے یعنی بارہویں کو کہ یہی ایام قربانی کے
ہیں پس ان سے تاخیر نہ کرے۔ فیطوف بالبيت طواف النیابة سبعة اشواط۔ پس خانہ کعبہ کا طواف
کرے طواف الزیارت سات پھرے۔ منے اور اگر طواف قدوم کے بعد سعی صفا و مروہ نہ
کی ہو تو آج بعد طواف کے سعی بھی کرے اور مذکور ہو چکا کہ سعی کو آج کے واسطے تاخیر کرنا افضل
ہے جیسے طواف النیابة کو دسویں تاریخ کو ادا کرنا افضل ہے کیونکہ سنت ہے۔ م۔ لما ردی ان
النبی علیہ السلام لما حلق افاض الی مکة فطاف بالبيت ثم عاد الی منی و صلی الظهر بمنی۔ کیونکہ
مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب سر منڈایا تو مکہ کو تشریف لائے پس خانہ کعبہ کا
طواف کیا پھر منی کو واپس آئے اور منی میں ظہر کی نماز پڑھی۔ منے یہ حدیث صحیح مسلم میں ابن عمرؓ
سے مروی ہے لیکن صحیح مسلم و سنن کی حدیث جابرؓ میں اور ابو داؤد اور ابن حبان و تائم کی حدیث عائشہؓ
میں ہے کہ ظہر مکہ میں پڑھی۔ ابو الفتح الیعمری و ابن حزم نے کہا کہ لا محالہ دونوں روایتوں میں سے
ایک کے کسی راوی کو دہم ہوا۔ ابن حزم نے کہا کہ غالباً مکہ میں پڑھی۔ مع۔ اور مکہ میں پڑھنا اولیٰ ہے
ف۔ بالجملہ دونوں روایتیں مفید ہیں کہ طواف النیابة دسویں کو ادا کیا تو بھی افضل ہے۔ م۔ و وقتہ
ایام النحر۔ اور طواف النیابة کا وقت قربانی کے ایام ہیں منے دسویں و گیارہویں و بارہویں تک
لان اللہ تعالیٰ عطف الطواف علی الذبح۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قربانی پر طواف کو عطف فرمایا۔ قال
فکلو منها۔ یعنی کھا فکلو منها۔ منے پس قربانیوں سے کھاؤ۔ ثم قال ویطوفنوا۔ پھر فرمایا
ویطوفنوا۔ منے یعنی اور طواف کرو۔ فکان وقتہما واحدا۔ تو قربانیوں و طواف کا وقت ایک ٹھہرا۔
و اول وقتہ بعد طلوع الفجر من یوم النحر۔ اور ابتدائے وقت طواف النیابة کا دسویں کی فجر طلوع
ہونے سے ہے۔ منے آخر ایام قربانی تک۔ لان ما قبلہ من اللیل وقت الوقوف بعرفة۔ کیونکہ
طلوع فجر سے پہلے رات کا وقت تو وقوف عرفہ کا وقت ہے۔ و الطواف مرتب علیہ۔ اور طواف
اس وقوف پر مرتب ہے۔ منے یعنی بعد وقت وقوف کے طواف ہے تو لا محالہ طلوع فجر سے
ٹھہرا۔ الحاصل نویں کے دن سے لے کر رات تمام تک وقوف عرفہ کا وقت ہے کہ اس میں سے کسی جز میں
وقوف کرے اور طریق معلوم اوپر مذکور ہو چکا کہ بعد زوال کے غروب تک امام کے ساتھ ٹھہر کر امام بعد غروب کے
ردانہ ہو کر مزدلفہ میں رات بسر کرے اور بعد طلوع فجر کے جو طواف النیابة کا وقت شروع ہوا ہے اس میں پہلے وقوف مزدلفہ پھر اگر
بعد طلوع الشمس کے رمی الجمو پھر مستحب قربانی پھر طواف النیابة کرے۔ م۔ و افضل هذه الايام اولها کما فی
التبصیة اور ان ایام طواف میں سے پہلا روز طواف کے لیے افضل ہے جیسے انہیں ایام قربانی میں سے پہلا روز قربانی کے لیے افضل

ہے۔ و فی الحدیث افضلها اولها۔ اور حدیث میں ہے کہ ان ایام میں افضل پہلا دن ہے
 فے یہ حدیث تو ثابت نہیں ہوئی پس بہتر یہ کہ کہا جاوے کہ اسی پر اجماع ہے۔ ع۔ رہا اس
 طواف میں رمل ہے یا نہیں تو فرمایا کہ۔ فان كان سعي بين الصفا والمروة عقيب طواف القدوم
 لم ير مل في هذا الطواف ولا سعي عليه۔ اگر وہ طواف القدوم کے بعد صفا و مروه کے درمیان
 سعی کر چکا ہو تو اس طواف الزیارة میں رمل نہیں کرے گا اور اس سعی پر صفا و مروه بھی نہیں ہے
 وان كان لم يقوم السعي۔ اور اگر سعی صفا و مروه کو مقدم نہیں کر چکا۔ فے بلکہ اس وقت تک
 تاخیر کی ہے۔ اور یہی افضل ہے۔ رمل فی هذه الطواف سعی بعده۔ تو اس طواف میں رمل
 کرے اور اس کے بعد سعی کرے۔ لان السعي لم يشرع الا مرة۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سعی صفا
 و مروه تو مشروع نہیں مگر ایک بار۔ فے یعنی ایک بار واجب ہے کسی طواف کے بعد ہو
 پھر نہیں جائز ہے پس یہ گنجائش ہے کہ چاہے طواف القدوم جو کہ سنت ہے اس کے
 بعد یہ سعی ادا کر دے۔ والہم مل ما شرع الا مرة فی طواف بعده سعی۔ اور رمل کرنا نہیں مشروع ہے
 ایک بار ایسے طواف میں جس کے بعد سعی ہو۔ فے تو رمل کا مدار سعی پر ہو گیا حتیٰ کہ اگر مقدم ہو چکا
 ہو تو اب رمل نہیں ورنہ رمل کرے۔ مفاد اس کا یہ ہے کہ اگر طواف قدوم میں رمل کیا اور اس
 کے بعد سعی صفا و مروه نہ کی تو رمل شمار نہ ہو اور طواف الزیارة مع رمل سعی کرے۔ اگر طواف
 قدوم میں رمل نہ کیا اور اس کے بعد سعی کی تو رمل ساقط ہوا اور صرف طواف الزیارة سات پھر
 ادا کرے۔ پھر سات پھرے بروجہ کامل ہیں ورنہ رکن تو چار پھرے اور باقی تین واجب ہیں
 کما نص علیہ الامام محمد اور اس میں شیخ کی تحقیق آتی ہے انشاء اللہ تعالیٰ م۔
 ویصلی رکعتین بعد هذا الطواف۔ اور اس طواف زیارت کے بعد دو گانہ نماز پڑھے۔
 لان ختم کل طواف برکعتین فرضا كان الطواف او نفلا حل ما بینا۔ کیونکہ ختم ہر طواف کا دو رکعت
 کے ساتھ ہے خواہ طواف فرض ہو یا نفل ہو بنا برآئکہ ہم بیان کر چکے۔ فے حدیث کہ طواف
 کنندہ ہر سات پھرے کے واسطے دو رکعت پڑھے چنانچہ طواف قدوم کی ذیل میں مذکور ہے م۔
 فروع متعلق طواف۔ واضح ہو کہ طواف کا مقام داخل مسجد ہے۔ اگر ستونوں یا زمزم کے دروازہ
 طواف کیا تو کافی ہے اور اگر دروازہ مسجد کیا تو نہیں۔ اور اعادہ واجب ہے۔ جیسے مکہ کے گرو طواف
 کرنے سے کچھ نہیں ہوگا۔ مسجد میں داخل ہونے والا اول طواف کرے خواہ احرام سے ہو یا
 نہ ہو مگر آئکہ اس پر کوئی نماز قضا ہو یا وقتی قضا ہوئی جاتی ہو یا وتر یا سنت موکدہ یا جماعت
 جاتی ہو تو اس نماز کو مقدم کرے۔ عمرہ والے کے واسطے طواف قدوم سنت نہیں ہے عورت
 کو مستحب ہے کہ مطاف کے کنارہ رہے اور مرد کو بہت سے قریب ہونا بغیر کسی کی ایذا کے
 اگر طواف یا سعی میں نماز فریضہ کی اقامت کہی گئی یا جنازہ کی یا وضو کی ضرورت ہوئی تو طواف
 سے نکل کر جاوے پھر فراغت کے بعد آکر جہاں سے چھوڑا تھا اس پر بنا کرے جن اوقات
 میں نماز مکروہ ہے ان میں طواف مکروہ نہیں مگر دو گانہ طواف میں تاخیر کرے۔ جوتا اپنے طرف میں

مضائق نہیں بشرطیکہ پاک ہوں۔ طواف میں اشعار پڑھنا اگرچہ حد و ثناء ہو بظاہر الروایۃ۔ اور باتیں کرنا بغیر ضرورت اور فرید و ذروخت کرنا مکروہ ہے مگر طواف فاسد نہ ہوگا۔ طواف میں سلف سے ذکر الہی متواتر اس پر اجماع ہے تو یہی افضل ہے قرأت قرآن سے رکمانی التجنيس للمصنف)۔ اور آہستہ قرأت میں مضائقہ نہیں۔ کمافی الکافی للحاکم۔ طواف میں فتویٰ دینا اور بضرورت پانی پینا جائز ہے اور تعلیم اس وقت نہ کہے۔ اگر سواری پر آدمی لکھ کر طواف یا سعی کی تو بجزر جائز ہے اور بغیر عذر نہیں پس جب تک مکہ میں ہے اعادہ کرے اور چلا آ یا تو اس پر قربانی واجب ہے کیونکہ پیدل طواف کرنا ہمارے نزدیک واجب ہے۔ کمافی علیہ محمد و مشائخ۔ دوسرے کو لاکر طواف کرایا تو لادنے والے کا طواف بھی ادا ہو گیا لیکن اگر نقطہ لادنے کا قصد ہو تو نہیں اسی واسطے اگر دشمن سے بھاگے یا قرضدار کو پکڑنے میں سات پھر گھوم گیا تو طواف نہیں ہوا بخلاف وقوف عرفہ کے کہ وہ ہو گیا۔ فادہ کعبہ کے اندر داخل ہونا مستحب ہے جب کہ کسی کو ایذا نہ ہو۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے داخل ہو کر نماز پڑھی۔ لہذا آپ کے مقام نماز کا قصد کرے۔ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ عجب ہے کہ مرد مسلمان جب داخل ہو تو کیونکر چھت کی طرف نگاہ اٹھا دے گا۔ یعنی جلال و عظمت الہی عزوجل کے واسطے ادب نگاہ رکھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر مبارک اپنے سجدہ کی جگہ سے نہیں ہٹتی حتیٰ کہ باہر تشریف لائے۔ الحاصل ظاہر و باطن میں جہاں تک ممکن ہے ادب لحاظ رکھے۔ عوام جس کو عروۃ الوثقیٰ کہتے ہیں محض بے اصل بدعت ہے جیسے درمیانی مسمار کوناف دینا کہتے اور اس پر ناف رکھتے ہیں یہ بے عقلی کا کام ہے۔ (کمافی الفیض)۔

الحاصل جب طواف زیارت سے فارغ ہوا تو ارکان پورے ہو چکے۔ قال وقد حل لہ النساء۔ قدوری نے کہا اور حالت یہ پہونچی کہ حاجی کے واسطے عورتیں طلال ہو گئیں۔ فے اور اس میں طواف کو دخل نہیں لیکن بالخلق السابق۔ لیکن بوجہ خلق یعنی سر مونڈنے (یا کترانے کے) جو طواف سے پیسے ہو چکا۔ اذہو المحلل۔ کیونکہ وہی طلال کرنے والا۔ فے یعنی احرام سے نکالنے والا ہے۔ تو اسی کی وجہ سے عورتیں بھی طلال ہوئیں۔ لا با طواف۔ نہ بوجہ طواف کے الا انہ اخا عملہ فی حق النساء۔ مگر اتنی بات ہے کہ طلق کا اثر عورتوں کی حلت میں ظاہر ہونا مؤخر کر دیا گیا ہے۔ فے یہاں تک کہ طواف کرے۔ نظیر یہ کہ کسی نے جا کر چیز خریدی تو اس چیز کو کام میں لانا اجازت پر موقوف ہے لیکن اجازت سے حلت نہیں بلکہ اصلی خرید سے ہوئی ہے۔ م۔ قال و هذا الطواف هو المفروض فی الحج و هو رکن فیہ۔ قدوری نے کہا کہ اور یہی طواف حج میں فرض کیا گیا اور یہ اس میں رکن ہے۔ اذہو اما موربہ فی قوله تعالیٰ ویطوفوا بالبيت العتیق۔ کیونکہ اسی طواف کا حکم دیا گیا ہے قول الہی عزوجل ویطوفوا الخ میں۔ فے یعنی اور یہ بندے بیت العتیق کا طواف کریں اور اسی پر مسلمانوں کا اجماع ہے۔ فے۔ ویسی طواف الافاضۃ و طواف یوم النحر۔ اور اسی طواف کا دوسرا نام طواف الافاضۃ اور تیسرا نام طواف

یوم النحر ہے۔ دیکرہ تاخیرہ عن هذه الايام۔ اور ان ایام سے اس طواف کو تاخیر کرنا مکروہ ہے۔ فے یعنی مکروہ تحریمی ہے۔ و۔ لما بینا انہ موقت بہا۔ کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ یہ طواف انھیں ایام کے ساتھ موقت ہے۔ فے یعنی یہی اس کا وقت مقرری ہیں۔ وان اخرہ عنہا لئلا یحرم عند ابی حنیفۃ^۲ وسنبتہ فی باب الجنایات ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور اگر حاجی نے طواف زیارت کو ان ایام سے تاخیر کیا تو اس پر امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایک قربانی جرمًا لازم ہوگی اور ہم عنقریب اس کو جرموں کے باب میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ قال ثم یدود الی منی ینقیم لہا۔ قدوری نے کہا پھر بعد طواف کے منی کو واپس جاوے پس وہاں مقیم ہو۔ لان النبی علیہ السلام رجع الیہا کما رویتاہ۔ اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منی کو لوٹ گئے تھے جیسا کہ ہم روایت کر چکے۔ فے حدیث ابن عمر دجا برنی صحیح مسلم۔ ولانہ بقی علیہ الرمی وموضعہ بمنی۔ اور اس لئے کہ اس پر رمی الجمار ابھی باقی ہے اور اس کا ٹھکانا منی میں ہے۔ فے لیکن اس دلیل سے یہ لازم نہیں آتا کہ اُسی روز جاوے جو کہ حدیث سے ثابت ہوا۔ م۔ الحاصل یوم النحر کو واپس جا کر منی میں رہے۔ فاذا زالت الشمس من الیوم الثانی من ایام النحر۔ پھر قربانی کے ایام میں سے دوسرے دن جب آفتاب ڈھل جاوے۔ فے یعنی گیارہویں تاریخ بعد زوال کے۔ رمی الجمار الثلث۔ تینوں جمرات کو رمی کرے۔ فیبدأ بالتی تلی مسجد الخیف۔ پس اس جمرہ سے شروع کرے جو مسجد الخیف سے متصل واقع ہے۔ فیرمیہا بسبع حصیات یکبر مع کل حصاة۔ پس اس کو سات کنکریوں سے رمی کرے کہ ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہے۔ فے پس اس کی رمی پوری ہو گئی۔ ویقف عندہا۔ اور اس کے پاس کچھ توقف کرے۔ فے یعنی قبلہ رخ پھر کر بقدر تسبیح ودعاء کے۔ ثم یرمی التی تلیہا من ذلک۔ پھر اس دوسرے جمرہ کو رمی کرے جو چار میں سے پہلے جمرہ سے متصل ہے۔ فے یعنی اول کے بعد واپس جمرہ کو سات کنکریوں سے مع تکبیر دل کے۔ ویقف عندہا۔ اور اس دوسرے جمرہ کے پاس بھی توقف کرے۔ ثم یرمی۔ پھر رمی کرے۔ فے تیسرے جمرہ کو یعنی۔ جمرۃ العقبہ کذلک۔ جمرۃ العقبہ کو اسی کیفیت مذکورہ سے۔ ولا یقف عندہا۔ اور جمرۃ العقبہ کے پاس توقف نہ کرے۔ حکذا روی جابر فیما نقل من نسک رسول اللہ علیہ السلام مفسراً۔ چنانچہ جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ نے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسک سے نقل کیا اس میں یوں ہی تفسیر کے ساتھ روایت کیا ہے۔ فے یہ روایت جابر غریب ہے کیونکہ صحیح مسلم کی روایت جابر رضی اللہ عنہ میں صرف جمرۃ العقبہ کے اول روز کا بیان ہے ہاں البوداد نے حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے مفسر روایت کیا ہے۔ (وردواہ ابن حبان فی صحیحہ والحاکم) منذری نے کہا کہ حدیث حسن ہے۔ مفع بلکہ صحیح بخاری کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما میں کافی وافی تفسیر مذکور ہے اور یہ ترتیب واجب ہے یا سنت ہے۔ ویقف عند الجمرتین فی المقام الذی یقف علیہ الناس۔ اور اول و دوم دونوں جمروں کے پاس وہاں توقف کرے جہاں لوگ جھرتے

ہیں۔ فے کیونکہ ہی مقام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے توقف کا ہے جس کو لوگوں نے توارث کیا ہے اور بخاری کی حدیث ابن عمرؓ میں اول جمرہ میں آگے بڑھ کر توقف قبلہ رخ دیر تک دعا و ہاتھ اٹھانا اور دوم میں بائیں جانب مڑ کر قبلہ رخ اسی طرح دعا مذکور ہے۔ مف۔ و بحمد اللہ و یتنی دیہل و یکبر ویصلی علی النبی علیہ السلام و یدعو لحاجتہ و یرفع ید یہ۔ اور اللہ تعالیٰ کی حمد کرے اور ثناء پڑھے اور تہلیل یعنی لا الہ الا اللہ اور تکبیر یعنی اللہ اکبر کہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے اور اپنی حاجت کی دعا مانگے اور دونوں ہاتھ اٹھاوے جمہور کے نزدیک ع۔ فے دونوں کندھوں تک (المحیط)۔ لقولہ علیہ السلام لا ترشح الایدی الا فی سبیح مواطن ذکر من جملتها عند الجمہور تین۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہاتھ نہیں اٹھائے جاویں گے مگر سات مواقع پر اور منجملہ سات کے دونوں جمروں کے پاس ہاتھ اٹھانا ذکر فرمایا۔ والمراد رفع الایدی بالذکر۔ اور مراد دعا کے ساتھ ہاتھوں کا اٹھانا۔ فے یہ حدیث کتاب الصلوۃ میں گذری۔ اور دعا کے واسطے ہاتھ اٹھانا صحیح بخاری کی حدیث ابن عمرؓ میں منصوص ہے۔ کہا گیا کہ اتنی دیر توقف کرے کہ سورہ بقرہ ختم ہو۔ جو شخص بیمار ہو کہ رمی نہیں کر سکتا تو اپنے ہاتھ پر کنکری رکھ کر پھینکے یا دوسرا اس کی طرف سے پھینک دے۔ یوں ہی جو اغما سے بیہوش ہو۔ اگر ایک کنکری اپنی اور دوسری کنکری دوسرے شخص کی دونوں یکبارگی پھینکے تو جائز مگر مکروہ ہے۔ مسجد الخیف میں امام کے ساتھ جماعت کی نماز ترک نہ کرنا چاہیے۔ مف۔ و یدبغی ان یستغفر للمؤمنین فی دعائہ فی ہذہ المواقف۔ اور چاہیے کہ ان مواقع میں (خواہ جمرہ کے ہوں یا عرفہ وغیرہ کے) مومنوں کے واسطے اپنی دعا میں مغفرت مانگے۔ فے یعنی اللہ تعالیٰ امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بخش دے۔ کیونکہ یہ شخص بہت بڑی مغفرت اپنے واسطے بھی پاوے گا اور مومنین بخشے جاویں گے۔ لان النبی علیہ السلام قال اللهم اغفر للحاج ولمن استغفر له الحاج۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ الہی حاجیوں کو بخش دے اور جس کے واسطے حاجیوں نے مغفرت مانگی اس کو بخش دے۔ مے رواہ الحاکم وصحہ والبزار وابن عدی والطبرانی عن ابی ہریرۃؓ اور اس کو ابن ابی شیبہ نے مجاہد سے مرسل بھی روایت کیا۔ ع۔ ت۔ ثم الاصل ان کل رمی بعدہ رمی یقف بعدہ۔ پھر اصل یہ نکلی کہ ہر رمی جس کے بعد رمی ہو تو بعد رمی کے توقف کرے۔ فے جیسے جمرہ اول و جمرہ دوم ہے کہ ان کی رمی کے بعد توقف دُعا ہے۔ لانہ فی وسط العبادة فیاتے بالدعاء فیہ کیونکہ یہ فعل ایک عبادت کے بیچ میں واقع ہے تو اس فعل میں دعا کرے وکل رمی لیس بعدہ رمی لا یقف۔ اور جو رمی کہ اس کے بعد رمی نہیں ہے تو اس رمی کے بعد توقف نہیں کرے گا۔ فے جیسے تیسرا جمرہ العقبہ یا یوم النحر کو فقط جمرہ العقبہ کے رمی کے بعد توقف نہیں چنانچہ حدیث میں منصوص ہے۔ لان العبادة قد انتهت چونکہ عبادت تو ختم ہو چکی۔ ولہذا لا یقف بعد جمرۃ العقبة فی یوم النحر ایضاً۔ اور اسی وجہ سے یوم النحر میں بھی بعد جمرۃ العقبہ رمی کرنے کے توقف نہیں کرتا ہے۔ قال واذا کان من النحر۔ قدوریؒ نے کہا اور

جب دوسرا دن ہو فے یعنی بارہویں تاریخ جو کہ ایام النحر کا تیسرا دن و خاتمہ ہے جس کو یوم النفر الاول کہتے ہیں۔ رمی الجمار الثالث بعد زوال الشمس کذلک۔ تو تینوں جمار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے اسی طرح۔ فے یعنی جس طرح گیارہویں کی جمار کا ذکر مفصل ہو چکا۔ فان اراد ان يتعجل النفر لفر الى مكة۔ پس اگر چاہے کہ جانے میں جلدی کرے تو مکہ کو چلا جاوے۔ فے کچھ گناہ نہیں ہے۔ وان اراد ان يقيم رمی الجمار الثالث في اليوم الرابع بعد زوال الشمس۔ اور اگر ٹھہرنا چاہے تو چوتھے روز بھی تینوں جمار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے۔ بقوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى۔ بدلیل قولہ تعالیٰ فمن تعجل النحر یعنی پھر جو شخص جلدی کرے دو دن میں تو اس کو کچھ گناہ نہیں اور جو تاخیر کرے تو اس پر بھی گناہ نہیں اس کے واسطے جو تقویٰ کرے۔ فے زحشری نے نقل کیا کہ اسلام سے پہلے زمانہ جاہلیت میں بعضے جلدی کو گناہ اور بعضے تاخیر کو گناہ جانتے تو اللہ تعالیٰ نے امر حق سے بوجی مطلع کر دیا۔ مع پس بارہویں کو چلا جانا جائز ہے۔ والا فضل ان یقیم۔ اور افضل یہ کہ ٹھہر رہے فے تیرہویں تک جو آخر ایام تشریق ہے۔ لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم صبر حتى رمى الجمار الثالث في اليوم الرابع۔ کیونکہ یہ مضمون مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ٹھہرے رہے یہاں تک کہ چوتھے دن تینوں جمرات کو رمی کیا۔ فے چنانچہ حضرت ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے کہ طواف زیارت کیا آخر روز جب کہ ظہر پڑھی یعنی یوم النحر کو پھر سنی کو واپس ہوئے پس وہاں ایام تشریق کی راتیں ٹھہرے کہ رمی الجمار فرماتے تھے جب آفتاب ڈھل جاتا النحر۔ (رواہ ابو داؤد وابن حبان فی صحیحہ والحاکم)۔ منذری نے مختصر السنن میں کہا کہ حدیث حسن ہے۔ مفع۔ لہذا زیادت عبادت اور اتباع سنت افضل ہے اور بارہویں کو چلا جانا جائز ہے جب تک کہ تیرہویں شروع نہ ہو چنانچہ فرمایا۔ وله ان نیض ما لم یطلع الفجر من الیوم الرابع فاذا طلع الفجر لم یکن له ان یض۔ اور حاجی کو چلے جانے کا جواز حاصل ہے جب تک کہ چوتھے روز یعنی تیرہویں کی فجر طلوع نہ ہوئی پھر جب فجر طلوع ہو گئی تو اس کو چلے جانے کا اختیار نہ ہوگا۔ فے جب تک چوتھے روز کی رمی نہ کرے۔ لدخول وقت الرمی۔ بوجہ وقت رمی آ جانے کے۔ فے نظیر اس کی بعد اذان کے مسجد سے نکلنا بغیر اداء مکروہ ہے۔ وفيه خلاص اشافعی۔ اور اس میں شافعی کا خلاص ہے۔ فے کیونکہ شافعی کے نزدیک چوتھے دن کی رات ہی شروع ہونے سے جواز نہیں رہتا یعنی جب بارہویں کا آفتاب غروب ہوا تو اب جانا جائز نہیں ہے اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی اور قول مالک واحد ہے اور ہمارے نزدیک رات میں جانا بھی جائز ہے کیونکہ وہ رمی کا وقت نہیں ہے یہاں تک کہ فجر طلوع ہو تب نہیں جائز ہے۔ مفع۔

وان قدم الرمی فی هذا الیوم۔ یعنی الیوم الرابع۔ قبل الزوال بعد طلوع الفجر جاز عند ابی حنیفہ۔ اگر حاجی نے اس دن یعنی چوتھے دن میں رمی کو طلوع فجر کے زوال آفتاب سے پہلے ادا کر لیا تو ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے۔ وهذا استحسن۔ اور یہ بدلیل استحسن حکم ہے۔

وقالا لا یجوز۔ اور صاحبین نے کہا کہ زوال سے مقدم کرنا نہیں جائز ہے۔ فے ہی قول مالک و شافعی واحد ہے۔ ع۔ اعتباراً بسائر الايام۔ برقیاس و گیرایام کے فے۔ یعنی ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔ تین دن قبل زوال رمی نہیں جائز ہے تو چوتھے دن بھی نہیں جائز ہے کیونکہ کوئی وجہ تفاوت کی نہیں ہے۔ وانا اتفاوت فی رخصۃ النفس۔ اور فرق فقط روانگی کی اجازت میں تھا۔ فے یعنی چوتھے روز کے واسطے صرف یہ جائز تھا کہ بدون رمی کے چلا جاوے اور اُن تین ایام میں نہیں بس ہی فرق تھا۔ فاذا لم تدرخص الخ بقا۔ پس جب طاقی نے چلے جانے کی رخصت کو اختیار نہ کیا تو چوتھا دن بھی و گیرایام کے ساتھ لاحق ہو گیا۔ فے اور کسی بات میں فرق نہ رہا۔ تو جسے دیگر ایام میں قبل زوال کے رمی نہیں جائز ہے اسی طرح چوتھے روز بھی جائز نہ ہوئی۔ و مذهبہ مروی عن ابن عباس۔ اور البؤیض کا مذہب حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے فے کہ جب یوم النفر کو آفتاب بلند ہو تو رمی الجمار و صدر جائز ہے۔ (رواہ البیہقی)۔ یعنی جب تیرہویں کو آفتاب اونچا ہو جاوے تو رمی کر کے روانہ ہونا جائز ہے۔ اور قول صحابی ایسی صورت میں محبت ہے۔ م۔ ولانہ لما ظہر اثر التخفیف فی هذا اليوم فی حق التورک فلان یظہر فی جوازہ فی الاوقات کلھا ادلی۔ اور اس قیاس استحسانی سے کہ جب اُس روز بالکل رمی چھوڑنے کے اجازت میں تخفیف کا اثر ظاہر ہو گیا تو بدرجہ اولی اس روز تمام وقتوں میں رمی جائز ہونے میں اثر تخفیف ظاہر ہونا چاہیے۔

بخلاف اليوم الاول والثانی۔ بر خلاف روز اول و دوم کے۔ فے کہ ان میں یہ اجازت نہیں کہ چاہو چلے جاؤ تو تخفیف نہیں جس کا اثر وقت کے بارہ میں ہو لہذا ان میں ہم وقت کو معین رکھتے ہیں۔ حیث لا یجوز الہمی فیہما الا بعد النوال فی المشہور من المداۃ۔ چنانچہ مشہور روایت میں ان دونوں دن میں رمی نہیں جائز ہے مگر بعد زوال آفتاب کے۔ لانه لا یجوز ترکہ فیہما فبقی علی الاصل الماروی۔ کیونکہ ان دونوں دن میں رمی کو ترک کرنے کا جواز نہیں ہوا تو اسی اصل پر رمی رہی جو روایت کی گئی ہے فے یعنی بعد زوال کے اور معلوم ہو چکا کہ یہ اصل و حقیقت حضرت ام المؤمنین عائشہ و ابن عمر کی حدیث سے مرفوعاً مروی ہے نہ جابر سے م۔ خاما یوم النفر فاول وقت الہمی فیہ من وقت طلوع الفجر۔ رہا یوم النحر یعنی دسویں کو بعد ایسی عمرت و مزدلفہ کے تو اس دن میں اول وقت رمی کا طلوع فجر سے ہے۔ فے لیکن طلوع آفتاب تک بغیر عذر کے اساعت ہے مثل رات کی رمی کے۔ ف۔ ن۔ وقال الشافعی اولہ بعد نصف اللیل۔ اور شافعی نے کہا کہ اول وقت بعد آدھی رات کے ہے۔ فے ہی قول احمد ہے لما روی ان النبی علیہ السلام رخص للمعاد ان یرموا لیلہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چرداہول کو رخصت دی کہ رات میں رمی کریں۔ فے رواہ ابن ابی شیبہ عن ابن عباس و مرسل عن عطاء۔ ف۔ ورواہ الطبرانی۔ ع۔ اور دارقطنی نے زیادہ کیا اور جس وقت چاہیں رات یا دن میں۔ لیکن اسناد ضعیف ہے۔ مفع۔ اور نیز دلیل حدیث عائشہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وہم نے ام سلمہ کو روانہ فرمایا تو ام سلمہ نے قبل فجر کے رمی الجمرہ کیا پھر روانہ ہوئی حتیٰ کہ طواف
افاضہ کیا اور یہ وہ دن تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس دن ام سلمہ کے پاس ہوتے (رواہ
ابوداؤد) یعنی باری کا دن تھا پس اشارہ کیا کہ یہ روانگی بالاجازت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہو
گی۔ اور ابوداؤد نے عطاء سے روایت کی کہ مجھے ایک نے خبر دی اسماء بنت ابی بکر سے
الحديث اس میں ہے کہ ہم تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں یہی کرتے تھے یعنی رات میں
رمی الجمرہ۔ م۔ ع۔ اور مخفی نہیں کہ حدیث عائشہ میں اسماء رضی اللہ عنہا کا فعل صریح اجازت سے ظاہر نہیں
ہے اور بخاری کی حدیث میں ثبوت ہے کہ بعض صحابہ نے خلق کے بعد رمی کی اور بعض نے قربانی
کے بعد عرفہ کے ترتیب ملحوظ نہیں رہی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کچھ حرج نہیں تو
اس سے مستنبط ہے کہ مردوں سے اپنی رائے کے افعال سرزد ہو گئے تو کچھ بھی بعید نہیں کہ
خود حضرت ام سلمہ کا فعل ہو اور دوسری روایت میں راوی مجہول ہے باوجود اس کے محتمل کہ
عورتوں نے خود رائی سے کیا ہو اور عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو ان کو صرف ایک حج میں حاصل
ہوا اور یہی احتمال راجح ہے بدلیل اس کے جو مصنف نے ذکر کیا۔ م۔

ویناقولہ علیہ السلام لا تقاموا جمرۃ العقبة الا مصبحین اور ہماری دلیل قول حضرت صلی
اللہ علیہ وسلم ہے کہ جمرۃ العقبة کو تم رمی مت کرنا مگر صبح میں داخل ہو کر۔ م۔ رواہ الطحاوی واللالہ
وابن حبان فی الصحیح عن عبد اللہ بن عباس۔ مفع۔ یہ ان عورتوں وغیرہ کو فرمایا جن کو پیشتر روادہ کر
دیا تھا۔ ویسوی حتی تطلع الشمس۔ اور روایت کیا جاتا ہے یہاں تک کہ آفتاب طلوع کرے
میں یعنی ابوبکر البزار کی حدیث فضل بن عباس میں ہے کہ جمرۃ العقبة کو رمی مت کرنا یہاں تک
کہ آفتاب طلوع ہو جاوے۔ مفع۔ اور دوسری احادیث سے معلوم ہوا کہ آپ کا فعل بھی یوں
ہی تھا۔ اور اصول میں ثبوت ہوا کہ دونوں حدیثیں بمنزلہ دو آیت کے ہیں۔ فیثبت اصل
الوقت بالاول والافضلیۃ بالثانی۔ پس ثابت ہو گا اصل وقت بدلیل حدیث اول اور افضل وقت
بدلیل حدیث دوم۔ م۔ اور اصل وقت اس حدیث سے نہیں ثابت کیا جائے گا جو شافعی نے
روایت کی بلکہ اس کی تاویل کی جاوے۔ و تاویل ماری اللیلۃ الثانیۃ والثالثۃ۔ اور تاویل روایت
شافعی کے یہ کہ رات دوم اور سوم مراد ہے۔ م۔ یعنی چرواہوں کو اجازت دی کہ گیارہویں و بارہویں
رات میں رمی کریں۔ کیونکہ یہ بات معلوم ہو گئی کہ رمی میں راتیں اپنے لگے دن کی تابع ہیں حتیٰ
کہ ظہر مثلاً گیارہویں کو رمی کا وقت شروع ہوا تو دن غروب ہو کر آخرات تک رہتا ہے مفع
پس چرواہوں کو بوجہ عذر کے رخصت دی کہ مثلاً ۱۲ یا ۱۳ کے دن کی رمی کو رات میں ادا کر لیں۔
اور یہ ہم نے اس واسطے کیا کہ عبد اللہ بن عباس اور فضل بن عباس کی حدیثوں مضطرب ہیں اور
چرواہوں کی حدیث ابن عباس میں توفیق ہو جاوے۔ ولان لیلۃ الفی وقت الوقوف اور اس
واسطے کہ دسویں کی رات تو وقوف عرفہ کا وقت ہے۔ م۔ جیسا کہ حدیث عرفہ میں گزری
تو وہ رمی الجمرہ کا وقت نہ ہو گا۔ والسمی یقریب علیہ نیکون وفتہ بعدہ ضرورہ۔ اور

رمی ترتیب کے ساتھ وقوف عرفہ کے بعد ہے تو لا محالہ رمی کا وقت بعد وقت وقوف کے ہوگا۔ فے تورات گذر کر شروع صبح سے ہوگا اور اگر ہم مان لیں کہ چرواہوں کو اسے دسویں رات میں رمی جمرۃ عقبہ کی اجازت دی ہے تو بھی لازم نہیں آتا کہ رمی کا وقت رات سے ہر شخص کے واسطے ہو اس لیے کہ رمی کا ثبوت خلاف قیاس ہے اور جب ضعیفاء عورتوں بچوں اور چرواہوں کو رخصت دی تو یہ انھیں تک رہے گی دوسروں کے حق میں نہ ہوگی کیونکہ قیاس کو دخل نہیں۔ باوجودیکہ لازم آتا ہے کہ حدیث فضل بن عباس و عبد اللہ بن عباس و بارہ ضعیفاء کے جو اسناد میں اقویٰ ہیں مرجوع موقوف کر کے حدیث و بارہ چرواہوں کے ماخوذ ہو اور یہ نہیں جائز ہے۔ م۔ ثم عند ابی حنیفہ یمتد هذا الوقت الى غروب الشمس۔ پھر واضح ہو کہ ابو حنیفہ کے نزدیک یہ وقت دراز ہوتا ہے آفتاب ڈوبنے تک۔ فے یعنی طلوع فجر سے تا غروب رہتا ہے۔ لقوله عليه السلام ان اول نسكنا في هذا اليوم الرمي۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اس دن میں ہمارا اول نسک یہ کہ رمی کریں فے اس کا ذکر خلق کے بیان میں گذرا۔ جعل اليوم وقتا له۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمی کا وقت یوم قرار دیا۔ فے بنا بر آنکہ دن میں کہنا اور یہ دن کہنا برابر ہیں۔ و ذہابہ بغروب الشمس۔ اور آفتاب ڈوبنے سے دن جلتا ہے۔ فے کیونکہ دن اسی تک کہتے ہیں تو ثبوت ہوا کہ غروب تک وقت رہے گا۔ وعن ابی یوسف انه یمتد الى وقت الزوال۔ اور ابو یوسف سے آیا کہ یہ وقت زوال تک دراز ہوتا ہے۔ فے بعد زوال کے نہیں رہتا ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل الزوال رمی کر لی ع۔ والمجته علیہ ما روينا۔ اور ابو یوسف پر حجت وہ حدیث جو ہم روایت کر چکے فے ان اول نسكنا في هذا اليوم الخ۔ اور چونکہ اس کا ثبوت نہیں ہوا تو حجت قائم نہ ہوگی (کمالا مخفی) وان اخر الى الليل رماه ولا شئ عليه۔ اور اگر حاجی نے رمی جمرۃ عقبہ کو تاخیر دی رات تک تو رمی کر لے اور اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ لحدیث الراعی۔ بدلیل چرواہوں کے حدیث کے فے بلکہ اس لیے کہ رات بھی دن کے تابع ہو جاتی ہے۔ لیکن بسوط خواہر زادہ میں ہے کہ فجر سے طلوع تک جواز مع اسادت ہے اور طلوع سے زوال تک وقت مسنون ہے اور زوال سے غروب تک جائز بغیر اسادت ہے اور رات میں جائز مع اسادت ہے۔ ن ف ع۔ اور مخفی نہیں کہ رات وغیرہ میں جہاں اسادت ذکر کی وہ بغیر حذر ہے ورنہ ضعیفاء و چرواہوں کو اسادت نہیں ہے۔ م ف۔ وان اخره الى القدر رماه۔ اور اگر اس رمی کو دوسرے روز تک تاخیر کیا تو رمی کرے۔ لانہ وقت جنس الرمی۔ کیونکہ یہ وقت بھی جنس رمی کا ہے۔ فے اگرچہ خاص اس رمی کا نہ ہو۔ لہذا رمی کر کے۔ و علیہ دم۔ اور اس پر ایک قربانی لازم آتی۔ عند ابی حنیفہ لتاخيره عن وقتہ کما هو مذهبہ ابو حنیفہ کے نزدیک بوجہ تاخیر کرنے رمی مذکور کے اپنے وقت یعنی دسویں سے جیسا کہ ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔ فے یہ کہ جب کسی نسک کو اپنے وقت سے تاخیر کر دے تو قربانی لازم آتی۔ پھر یہ اس بنا پر کہ رمی مذکور ہمارے نزدیک فعل واجب ہے۔ یہی مذہب ہے۔ قال فان رما

ہارا کہا اجناہ۔ قدوری نے کہا پھر اگر رمی الجمار کو سوارہ ادا کیا تو اس کو کافی ہے۔ لحصول فعل رمی بوجہ فعل رمی حاصل ہو جانے کے فے بکہ قاضی خاں میں کہا کہ یہی ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک کل رمی میں افضل ہے اس کی دلیل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یوں ہی ثبوت ہوا۔ مف کافی الصیح وغیرہ۔ اور ابو یوسف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سوار ہونا اس غرض سے سمجھا کہ لوگ آپ کو دیکھیں اور پوچھیں چنانچہ فرمایا کہ تم لوگ مجھ سے اپنے مناسک حاصل کر لو کیا معلوم شاید میں اس سال کے بعد حج نہ کروں گا۔ (کافی الصیح)۔ اور بغیر سواری بھی آپ کا رمی کرنا اور فعل ابن عمر رضی اللہ عنہما وغیرہ ثبوت ہے لہذا ابو یوسف نے یہ کلیہ قرار دیا کہ۔ وکل رمی بعدہ رمی فالافضل ان یرمیہ ماشیاً والافیرمیہ راکیاً۔ ہر رمی جس کے بعد رمی سے تو افضل یہ کہ اس کو پیادہ رمی کرے ورنہ اس کو سوارہ رمی کرے۔ فے پس دسویں کی رمی حجرۃ العقبہ سوارہ ہے اور یہی حدیث سے ثابت ہے اور دیگر ایام میں حجرہ اولیٰ و وسطیٰ کے بعد رمی ہے تو پیادہ کرے اور حجرہ سوم کو سوارہ کرے۔ لان الاول بعدہ وقوف ودعاء علی ما ذکرنا۔ اس واسطے کہ اول یعنی جس کے بعد رمی باقی ہو تو اس کے بعد ٹھہرنا و دعوہ ہے بنا بر آئکہ ہم مذکور کر چکے۔ فیرمی ماشیاً۔ تو اس کو پیادہ رمی کرے۔ فے تاکہ آسانی ہو اور۔ لیکون اقرب الی التضرع۔ تاکہ تضرع سے اقرب ہو۔ فے اور دوم یعنی جس کے بعد رمی نہیں تو سوارہ بہتر تاکہ جلد ہٹ جائے و بیان الافضل صریح عن ابی یوسف۔ اور یہ بیان افضل کا ابو یوسف سے روایت کیا گیا کہ وقت موت کے یہ مسئلہ ابراہیم سے بیان فرمایا حتیٰ کہ حرص علم پر عجب کیا۔ الہدایہ نے کہا کہ وقت طرد الشیطان کا ہے اور یہی رمی الجمار کے معنی تو موقع مناسب تھا۔ اور رفع القدر میں ہے کہ ظہیر یہ میں مطلقاً پیدل کو مستحب کیا اور یہی اولیٰ ہے مف۔ لیکن مستحب میرے نزدیک موافقت فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس سے ابوحنیفہ و محمد نے استنباط کیا۔ ہاں سواری میں ہجوم سے خطر ہے تو پیدل اس جہت سے مستحب ہے م۔ دیکھہ ان لایبیت بمنی لیالی الرمی۔ اور مکروہ ہے کہ رمی کی راتوں میں رات کو منی میں نہ رہے۔ لان النبی علیہ السلام یات بها۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منی میں رات کو رہے۔ فے چنانچہ ابو داؤد و ابن حبان کی حدیث عائشہ میں گذرا۔ اور اس سے صرف سنت ہونا ثبوت ہوتا ہے۔ و عمر رضی اللہ عنہ کان یؤدب علی ترک المقام بها۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ منی میں مقام ترک کرنے پر ادب دیتے تھے۔ فے ظاہر یہ مراد کہ زبان سے تنبیہ کرتے تھے چنانچہ منع کرتے کہ کوئی شخص عقبہ کے باہر رات گزارے اور حکم کرتے لوگوں کو کہ منی کے اندر داخل ہوں۔ یہی ابن عباس سے مروی ہے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ ان راتوں مکہ میں سونا مکروہ رکھتے۔ تینوں اثر ابن ابی شیبہ نے روایت کیے۔ مف۔ ولوبات فی غیرھا متعبدا لایلتزمہ شیء عندنا۔ اور اگر کوئی حاجی عمداً منی کے سوائے کہیں رات میں رہا تو ہمارے نزدیک اس پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ خلافاً للشافعی۔ بر خلاف قول شافعی کے۔ فے کیونکہ ان کے نزدیک یہ بات واجب ہے اور ہمارے نزدیک نہیں۔ لانہ وجب لیسہل علیہ الرمی فی ایامہ۔ ہماری دلیل یہ کہ یہ قیام

واجب ہوا یعنی ثابت ہوا بطور سنت اس مقصد سے کہ حاجی پر رمی کرنا ایام رمی میں آسان ہو۔ فلم یکن من افعال الحج فترکہ لا یوجب الجابر۔ تو یہ فعل کچھ افعال حج سے نہ ہوا تو اس کے ترک سے نقصان پورا کرنے والا واجب نہیں ہوگا۔ فے کیا نہیں دیکھتے کہ عباس بن عبد المطلب کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاجیوں کو پانی پلانے کی غرض سے مکہ میں رہنے کی اجازت دی پس اگر منی میں رات بسر کرنا واجب ہوتی تو سقایہ کے لیے اجازت نہ دیتے کیونکہ سقایہ بالاتفاق واجب نہیں ہے۔ (کمانی الکافی)۔ ابن الجوزی نے معارضہ کیا کہ واجب نہ ہوتا تو عباس رضی اللہ عنہ اجازت کیوں لیتے۔ ابن الہمام نے رد کیا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم تو ترک سنت سے اجتناب کرتے خصوصاً جب کہ سب لوگ منی میں تھے۔ مف۔

قال دیکرہ ان یقدم الرجل ثقلہ الی مکة ویقیم حتی یرمی۔ قدوری نے کہا اور مکہ وہ ہے کہ حاجی اپنا بوجھ یعنی سامان مکہ کو روانہ کر دے اور خود ٹھہرا رہے یہاں تک کہ رمی کرے۔ لما روی ان عمر رضی اللہ عنہ کان یمنع منه ویؤدب علیہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ اس حرکت سے منع کرتے اور اس پر ادب دیتے تھے۔ فے یعنی کہتے کہ اس کا حج نہیں ہے۔ جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کیا۔ ابن الہمام نے کہا کہ یعنی حج میں کمال نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تفسیر نحل تامل ہے کیونکہ یہ واجب ٹھہرے گا۔ م۔ ولانہ یوجب شغل قلبہ۔ اور اس دلیل سے مکروہ کہ ایسا کرنا اس کے دل کو اسباب میں مشغول رکھے گا۔ فے و علیٰ ہذا اگر مکہ میں ایسی جگہ رکھا ہو کہ اس کو اطمینان ہو تو کراہت نہ ہوگی۔ (کمانی الدر)۔ تنبیہ راسی سے کہا گیا کہ نماز میں جوتیاں وغیرہ ایسی جگہ نہ رکھے کہ دل لگا رہے بلکہ پیش نظر چاہیے۔ و۔ واذنا نقرا الی مکة بالمحصب اور جب مکہ کو روانہ ہو تو محصب میں اترے۔ وهو الا بطح۔ اور یہی ابطح ہے۔ فے جو مکہ سے منی کو جاتے ہوئے دونوں پہاڑ کے درمیان متصل بمقابر اونچا مقام بائیں جانب ہے اور وہ فنا ہے مکہ سے ہے اور مقبرہ اس میں شامل نہیں ہے۔ مف۔ وهو اسم موضع قد نزل بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور یہ ایک مقام کا نام ہے کہ جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اترے تھے فے رواہ مسلم وغیرہ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر عمل کرے تو عشاء تک نمازیں پڑھ کر کچھ دیر سو جاوے پھر بیدار ہو کر مکہ میں داخل ہو۔ مف۔ وکان نزلہ قصداً۔ اور محصب میں آپ کا اترنا قصداً تھا۔ فے اس مسئلہ میں علماء کے دو قول ہیں اول یہ کہ قصداً نہیں اترے جیسا کہ ابو رافع کی حدیث مسلم سے ظاہر ہے یا قصداً اترے مگر مقصود یہ تھا کہ مدینہ کو روانگی میں آسانی ہو پس جو چاہے وہاں اترے یا نہ اترے جیسا کہ صحاح الستہ کی حدیث میں عائشہ رضہ کا صریح قول ہے۔ قول دوم یہ کہ آپ وہاں قصداً بطریق عبادت اترے۔ اسی کو مصنف نے اختیار کیا۔ وهو الاصح حتی یکون النزول بہ سنة۔ یہی اصح ہے حتی کہ محصب میں اترنا سنت ہو گیا۔ فے جب کہ آپ قصداً اترے۔ علی ما روی انہ علیہ السلام قال لا صحایہ انا نازلون هذا عند خیف خیف نبی کنا نہ حیث تقاسم المشکون فیہ علی شکرہم۔ بنا براس کے جو روایت کیا

گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے (منی میں) اپنے اصحاب کو آگاہ فرمایا کہ ہم کل کے روز خیف میں اتریں گے خیف بنی کنانہ میں جہاں مشرکوں نے اپنے شرک پر باہم قسمیں کھائی تھیں یثیر الی جہد ہم علی ہما ان بنی ہاشم۔ آپ اس کلام سے اشارہ فرماتے تھے مشرکوں کی کمال کوشش پر بنو ہاشم کے چھوڑنے میں۔ **فمن رآہ البجاعة الستة عن اسامة بنی الصغیرین عن ابی ہریرہ رض۔** اور ملخص قصہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دعویٰ نبوت و بطلان بت پرستی پر قریش کے سب کنبے اس خیف محصب میں جمع ہوئے اور سب نے باہم قسم دے کر عہد کیا کہ بنو ہاشم کو بالکل ترک کریں کسی طرح کا کھانا پینا خرید فروخت پانی دانہ ان کے ساتھ کچھ نہ کیا جاوے۔ آخر ابو طالب سب کو لے کر پہاڑ میں چلے گئے اور مشرکوں نے عہد نامہ کعبہ میں رکھا۔ تین سال گزرے اور بنو ہاشم کو سخت تکلیفیں ہوئیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی الہی سے آگاہ فرمایا کہ اس کفر کے عہد نامہ کو کٹرے نے سب میٹ دیا صرف نام الہی باقی ہے۔ ابو طالب نے کافروں کو آگاہ کیا۔ انہوں نے غصہ ہو کر کہا کہ اگر ایسا ہو تو ہم تم سے میل کر لیں۔ ابو طالب نے اشارہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیا کہ اگر نہ ہو تو ہم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو تمہارے سپرد کر دیں۔ آخر سر غنہ جمع ہوئے اور دروازہ کھولا گیا اور داخل ہو کر عہد نامہ محفوظ کو کھول کر نکالا تو حضرت صادق مصدوق صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان حرف بحرف صحیح تھا کہ اس میں سوائے حرف نام الہی کے کچھ نہیں تھا مشرکوں کو سخت حیرت ہوئی لیکن عہد پورا کیا اور بنو ہاشم سے میل ہو گیا۔

الحاصل حدیث اسامہ میں اسی طرف اشارہ ہے۔ **فمن رآہ نزل بہ اراءۃ للمشرکین** لطیف صنع اللہ تعالیٰ بہ۔ تو ہم نے جان لیا کہ آپ محصب میں اترے مشرکوں کو وہ لطیف صفت الہی دکھلانے کو جو آپ کے ساتھ کی۔ **منے حتی کہ مکہ فتح کر دیا اور تمام لوگوں کو آپ کے سایہ اطاعت میں فرمانبردار کر دیا۔** **فصار سنة کالہمل فی الطواف۔** تو یہ اترنا سنت ہو گیا جیسے طواف میں رمل کرنا **فے** غایت یہ کہ رمل اول قبل فتح مکہ کے عمرہ میں کیا تھا اور اس وقت مکہ میں مشرکین موجود تھے اور نزول محصب بعد فتح کے حجۃ الوداع میں کیا جس وقت مکہ میں کوئی مشرک نہ تھا تو مراد مصنف کی یہ لی جاوے کہ ان لوگوں کو جو خیف کنانہ میں ہم قسم ہوئے تھے اگرچہ اس وقت مشرک نہیں یا طلقاء مکہ کو جن کے دل میں ایمان خوب جما نہ تھا۔ **م م م۔** اسی جہت سے خلفائے راشدین نے محصب میں نزول کیا چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر و عمر ابطلح میں اتر کر تھے۔ (رواہ مسلم)۔ ابن عمر سے روایت ہے کہ وہ محصب میں اترنا سنت جانتے اور منی سے روانگی کے دن محصب میں ظہر پڑھتے۔ نافع نے کہا کہ محصب میں اترنا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے بعد خلفائے راشدین نے کیا۔ (رواہ مسلم)۔ میں کہتا ہوں کہ محصب میں ظہر پڑھنا اس طور پر کہ رمی الجمار قبل زوال کر لیتے ہوں یا ظہر میں تاخیر وقت آفر تک کرتے ہوں۔ **فانہم بم۔** غرض کہ محصب میں بعد نماز عشاء کے کچھ سو جاوے۔ **مال ثم دخل مكة۔** قدوری لے کہا کہ پھر مکہ میں داخل ہو۔ **فطاف بالبيت**

سبعة اشواط لا يرمل فيها. پس طواف خانہ کعبہ کا سات پھیرے جن میں رمل نہیں کرے گا۔
 فے ظاہر ترکیب مفید ہے کہ بعد داخل ہونے کے فوراً طواف کرے تو رات میں واقع ہوگا
 اور یہی ظاہر حدیث انس رضی اللہ عنہ البخاری ہے۔ و هذا طواف الصدوق و يسمى طواف الوداع۔ اور
 یہ طواف الصدوق یعنی روانگی اور نام رکھا جاتا ہے طواف الوداع۔ و طواف آخر عہد بالبيت
 اور طواف آخری عہد بخانہ کعبہ۔ لانه يودع بالبيت ويصعد سابعه۔ کیونکہ اس طواف کے ساتھ
 وہ بیت کو وداع کرتا ہے اور روانہ ہوتا ہے۔ فے اسی واسطے مستحب یہ کہ جب روانگی پر ہو تو
 یہ طواف کرے اگرچہ حاکم نے کافی میں لکھا کہ مضائقہ نہیں کہ اس کے بعد مکہ میں ٹھہرے
 مف۔ و هو واجب عندنا۔ اور یہ طواف ہمارے نزدیک واجب ہے۔ فے حتی کہ اگر
 بغیر طواف روانہ ہو گیا تو جب تک مواقیت سے نہیں نکلا ہے اس پر واجب کہ بغیر جدید
 احرام کے لوٹ کر ادا کرے اور اگر نکل گیا تو مختار ہے کہ چاہے چلا جاوے۔ اور اس پر ایک
 قربانی واجب ہے اور چاہے نیا احرام باندھ کر لوٹ کر ادا کرے اور اگر نکل گیا تو مختار ہے
 کہ چاہے چلا جاوے اور اس پر ایک قربانی واجب ہے اور چاہے نیا احرام کر لوٹ کر پہلے
 عمرہ طواف سعی سے ادا کرے پھر طواف الصدوق اور اس پر کچھ اور واجب نہیں ہے لیکن
 فقہار نے کہا کہ قربانی دینا بہتر ہے۔ مف۔ پس یہ اس بنا پر کہ واجب ہے اور یہی قول احمد ہے
 ع۔ خلافاً للشافعي۔ بر طواف قول شافعي۔ فے و ما نك كے۔ لقوله عليه السلام من حج هذا
 البيت فليكن آخر عهده بالبيت الطواف۔ ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو شخص اس
 خانہ کا حج کرے تو اس کا آخری عہد اس بیت کے ساتھ طواف ہو۔ (رواہ البخاری
 وسلم)۔ یعنی بصیغہ امر حکم دیا اور وہ وجوب کے واسطے ہے اور اس حدیث میں یہ مضمون بھی
 وارد ہے۔ و من خص للنساء الحيض۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حائض عورتوں کو رخصت نہی
 فے یعنی جائز کیا کہ بدون طواف روانہ ہو جاویں جسے نفاس والیاں۔ و عمرہ ادا کرنے والا۔
 السروجي۔ ع۔ اور یہ بھی دلیل وجوب ہے کہ سوائے حائضہ کے کسی کو رخصت نہیں دی۔ اگر
 دم ہو کہ پھر حائضہ قربانی دے تو جواب یہ کہ طواف داخل حج نہیں بلکہ بروقت رخصت واجب
 ہے اور چونکہ حائضہ اس وقت لائق طواف نہ تھی تو اس کو رخصت حاصل ہوئی۔ (وفی حدیث مسلم)
 لا ينصرفن احد حتى يكون آخر عهده بالبيت۔ ہرگز کوئی وطن نہ لوٹے یہاں تک کہ اس کا آخری
 عہد بخانہ کعبہ ہو یعنی طواف۔ پس حاصل یہ نکلا کہ حائض کے سوائے سب پر واجب ہے۔
 الاعلى اهل مكة۔ سوائے اہل مکہ کے۔ فے یا جو لوگ داخل میقات ہیں۔ مع۔ لانهم لا
 يصعدون ولا يودعون۔ کیونکہ یہ لوگ روانہ نہیں ہوتے اور نہ وداع کرتے ہیں۔ ولا رمل فيه
 لما بينا انه شوع مرة واحدة۔ اور رمل اس طواف میں اس واسطے نہیں جو ہم بیان کر چکے کہ رمل
 صرف ایک مرتبہ مشروع ہے۔ ویصلی رکعتی الطواف بعدہ لما قد منا۔ اور دو رکعت طواف اس
 کے بعد پڑھے بوجہ اس حدیث کے جو ہم پہلے بیان کر چکے۔ الفتح میں ہے کہ بعد طواف کے

چھوٹ کو بوسہ دے اور ملتزم سے لیٹے۔ پھر جو مصنف نے لکھا۔ دیاتی زمزم و لیثرب من ما تھا۔ اور زمزم پر آدے اور اس کا پانی پیے۔ **فے** ابن الہام نے لکھا کہ باقی ڈول اپنے بدن پر ہاؤے اور کہے اللہم انی اسالک رزقا واسعا وعلما نافعاً وشفاء من کل داء۔ بروایت ابن عباسؓ اور مصنف نے یہ حدیث لکھی کہ لما روى ان النبی علیہ السلام استقی ولوا بنفسه فشرب منه ثم اذغ باقی الدنوی البید۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بذات خود ایک ڈول بھرا پس اس سے پیا پھر باقی ڈول کو کنوئیں میں ڈال دیا۔ **فے** خود بھرتا ابن سعد کی روایت طبقات میں عطاءؓ سے مرسل ہے اور حدیث جابرؓ عند مسلم اور حدیث ابن عباسؓ عند احمد والبطانی میں لوگوں کا بھر کر آپ کو دینا پھر ڈال دینا مروی ہے اور شاید کہ یہ بعد طواف افاضہ ہو اور جو مصنف نے لکھا بعد طواف وداع ہو لیکن بخاری کی ظاہر حدیث انسؓ دلالت کرتی ہے کہ آپ نے طواف وداع رات میں کیا ہے۔ ہاں ارزقی نے تاریخ مکہ میں رات ہی کو طواف ازواج مطہرات اور زمزم پر آنا ذکر کیا۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ بمف۔

ولیستحب ان یاتی الباب۔ اور مستحب ہے کہ باب کعبہ پر آوے۔ ویقبل العتبة۔ اور جو کھٹ چومے۔ دیاتی الملتزم۔ اور ملتزم پر آوے۔ وهو ما بین الحجر الی الباب۔ اور وہ حجر اسود سے باب کعبہ تک ہے۔ **فے** رواہ عبد الرزاق عن ابن عباسؓ۔ فیضع صدرہ ووجہہ علیہ۔ پس اس پر اپنا سینہ وچہرہ رکھے۔ دتثبت بالاستار ساعة۔ اور پر وہاں کعبہ سے ایک ساعت لیٹا رہے۔ ثم یعود الی اہلہ۔ پھر اپنے اہل کے پاس واپس آوے۔ ہکذا روى ان النبی علیہ السلام فعل بالملتزم۔ یوں ہی مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ملتزم کے ساتھ ایسا کیا **فے** رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ و عبد الرزاق و اسحق و الدارقطنی و البیہقی۔ ت ع۔ قالوا وینبغی ان یتصرف وهو یمشی وسماء ووجہہ الی البیت متباکیا متحسرا علی فراق البیت حتی یخرج من المسجد مشائخ نے کہا اور چاہیے کہ لوٹے اس ہیئت سے کہ پیچھے کو چلتا ہو اور اس کا منہ بیت اللہ کی طرف ہو روتا ہو احسرت کرتا ہو بیت اللہ کے فراق پر یہاں تک کہ مسجد سے باہر آ جاوے فہذا بیان تمام الحج۔ پس یہ پوری حج کا بیان ہے **فے** جس طرح مرد ادا کرے اور شیخ ابن الہام نے یہاں فصل طویل و رباب آب زمزم لکھی جس کا منتخب خلاصہ بہت غنیمت ہے۔ ابن عباس سے مرفوعاً روایت ہے کہ روئے زمین پر سب سے بہتر پانی آب زمزم ہے کہ جس میں طعام کی سیرکی و بیماری کی شفاء ہے اور سب سے بدتر پانی حضرت موت کی وادی پر موت کا ہے۔ الخ۔ رواہ ابن حبان و البطرانی باسناد وثقات۔ آب زمزم کی مدح میں مانند مذکورے حضرت ابو ذر کی حدیث مرفوعہ ہے۔ رواہ البزار باسناد صحیح۔ اور ابن عباس سے مرفوع وارد ہے کہ اگر تو نے آب زمزم کو پیاس کے لیے پیا تو اللہ تعالیٰ تجھے شفاء دے گا اور سیرکی طعام کے لیے پیا تو اللہ تعالیٰ سیرکے گا اور اگر پیاس دور ہونے کو تو اللہ تعالیٰ دور کرے گا۔ (الدارقطنی)۔ اور اگر تو نے اس کو اللہ تعالیٰ سے پناہ مانگتے ہوئے پیا تو اللہ تعالیٰ تجھے اپنی پناہ دے گا۔ اور جب ابن عباس پیتے تو

کہتے کہ اللہم انی اسالک علما نافعا ورضا قوا و اسعاف وشفاء من کل داء۔ یعنی الہی میں تجھ سے علم نافع اور رزق واسع اور ہر بیماری سے شفاء مانگتا ہوں۔ (الحاکم وصحیحہ۔ ورواہ ابن ماجہ واحد)۔ اور حافظ منذری نے کہا کہ اسناد حسن ہے اور ایک جماعت علماء سے وارد ہے کہ انہوں نے اپنے اپنے مقاصد کے لیے آب زمزم پیا اور حاصل کیا چنانچہ ابن عیینہ کے شاگرد نے سو حدیث کے لیے اور شافعی نے تیر اندازی میں ٹھیک نشانہ کے لیے اور حاکم نے خوبی تصنیف کے لیے۔ حتیٰ کہ ہمارے شیخ قاضی شہاب الدین عسقلانی ابن حجر نے فرمایا کہ جن ائمہ نے پیا ہے ان کی تعداد شمار سے باہر ہے اور کہا کہ میں نے اس کو ہدایت طلب الحدیث و مرتبہ امام زہبی کی مراد سے پیا اور بعد میں برس کے قریب زمانہ کے میں نے حج کیا تو مجھے یاد آیا تو میں اپنی مراد سے بڑھ کر پانا تھا اور مجھے امید ہے کہ وہ بھی اللہ تعالیٰ مجھے نصیب کرے۔ انتہی۔ اور میں اس کے پینے میں اللہ تعالیٰ سے دین میں استقامت اور حقیقت اسلام پر وفات چاہتا ہوں۔ ملخص الفتح۔ اور مترجم ضعیف کو استقامت دین اور حقیقت اسلام پر مع استقامت کے وفات اور ہر قسم کے دین باطل سے نجات کی امید واری ہے اور اللہ تعالیٰ سمیع علیم ذو الفضل العظیم ہے۔

فصل یہ فصل چند امور عارضی کے بیان میں ہے جو حج مفرد مذکور کے توابع ہیں۔ ہف۔ وان لم یدخل المحرم مكة۔ اور اگر احرام باندھنے والا مکہ میں داخل نہ ہوا۔ فے یعنی میرقا سے احرام باندھ کر چلا تو مکہ میں پہلے نہ آیا۔ مثلاً اس وجہ سے کہ وقت بہت تنگ تھا۔ و توجہ الی عرفات و وقف فیہا۔ اور عرفات کی طرف گیا اور وہاں وقوف کیا۔ علی ما بینا۔ اسی طریقہ پر وقوف کیا جو ہم بیان کر چکے۔ سقط عنه طواف القدوم۔ تو اس شخص سے طواف القدوم ساقط ہو گیا۔ لانه شرع فی ابتداء الحج علی وجہ یترتب علیہ سائر الافعال۔ کیونکہ اس طواف سنت کا مشروع ہونا ابتدائے حج میں اس طور پر ہے کہ تمام افعال حج کے اس پر مترتب ہوں۔ فے یعنی پہلے طواف القدوم واس پر تمام افعال حج ہوں۔ اور اس شخص سے یہ نہیں ہوا۔ فلا یكون الا تیان بہ علی غیر ذلک امرجہ سنة۔ تو سوائے اس صورت کے دوسری صورت پر طواف قدوم کو لانا سنت نہیں ہوگا۔ فے اور جبکہ یہ طواف سنت ہی تھا تو ادا نہیں ہو سکتا لہذا ساقط ہوا۔ ولا شی علیہ تبرکہ۔ اور اس طواف قدوم کے ترک سے اس پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ لانه سنة و یترک السنة لا یجب الجاہر کیونکہ یہ طواف سنت ہے اور سنت ترک کرنے سے نقصان پورا کرنے والا واجب نہیں ہوتا ہے۔ فے یعنی از قسم قربانی وغیرہ۔ ومن ادراک الوقوف بعرفۃ ما بین زوال الشمس من یومھا الی طلوع الفجر من یم النحر فقد ادراک الحج۔ اور جس شخص نے وقوف عرفہ کو درمیان زوال آفتاب بروز عرفہ کے یوم النحر کے طلوع فجر تک کے بیچ میں پایا تو اس نے حج پایا۔ فے اور جس سے زوال سے طلوع فجر تک کے بیچ میں وقوف عرفہ یعنی عرفات میں ہونا کسی طور پر ہو نہیں پایا گیا تو حج جاتا رہا فاول وقت الوقوف بعد الزوال عندنا۔ پس اول وقت وقوف عرفہ کا بعد زوال آفتاب کے ہے ہمارے نزدیک۔ فے اور یہی امام مالک و شافعی وان کے اصحاب کا قول ہے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام وقف بعد الزوال۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد زوال کے وقوف

مروی ہے۔ فسے چنانچہ صحیح مسلم کی حدیث جابر وغیرہ میں ہے۔ وھذا بیان اول الوقت۔ اور یہ فعل اول وقت کا بیان ہے۔ فسے یعنی قرآن میں مجل وقوف عرفہ مذکور ہے بدون وقت کے اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد زوال کے وقوف کیا تو معلوم ہوا کہ اگر اول سے جائز ہوتا تو بیان فرماتے پس بعد زوال ہی کے اول وقت شروع ہوا۔

وقال علیہ السلام من ادراك عرفہ بلیل فقد ادرك الحج۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے عرفہ کی رات میں پایا تو اس نے حج پایا۔ فسے رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ ودارقطنی۔ ومن فاته عرفہ بلیل فقد فاته الحج۔ اور جس کو رات میں بھی عرفہ نہیں ملا تو اس کا حج جاتا رہا۔ فسے رواہ الدارقطنی۔ وھذا بیان آخر الوقت۔ پس یہ آخر وقت کا بیان ہے۔ فسے اور رات طلوع فجر تک رستی ہے۔ وما لك ان كان يقول ان اول وقتہ بعد طلوع الفجر او بعد طلوع الشمس دھو مجروح علیہ ماروینا۔ اور مالک اگر کہتے ہوں کہ اول وقت وقوف عرفہ کا بعد طلوع فجر یا بعد طلوع آفتاب ہے تو مالک پر اسی حدیث سے حجت قائم ہے جو ہم روایت کر چکے۔ فسے لیکن صحیح یہ کہ مالک وان کے اصحاب یہیں کہتے ہیں بلکہ یہ امام احمد کا قول ہے جس سے ان کے بعض شاگرد بھی مخالف ہیں اور کوئی مجتہد موافق نہیں ہے۔ مع۔ ثم اذا وقف بعد النزال واذا ض من ساعة اجناہ عندنا۔ پھر جب بعد زوال کے حاجی نے وقوف عرفہ کیا اور اسی ساعت چلا گیا تو ہمارے نزدیک اس کو کافی ہو گیا۔ فسے یعنی رکن ادا ہونے کو کافی ہو گیا اگرچہ مخالفت سنت لازم بلکہ قربانی واجب ہے اگر صرود عرفہ سے نکل گیا۔ م۔ لانه علیہ السلام ذکر بکلمۃ او۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کلمہ او ذکر فرمایا۔ فانه قال الحج عرفہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حج عرفہ ہے۔ فسے رواہ الدیلمی۔ ف۔ فمن وقف بعرفہ ساعة من لیل او نهار فقد تم حجہ۔ پس جو کوئی کہ عرفہ میں ایک ساعت نواہ رات یا دن سے واقف ہوا تو اس کا حج پورا ہو گیا۔ فسے رواہ الطحاوی و سنن الاربعہ لیکن ساعت کا لفظ مذکور نہیں اگرچہ معنی میں صحیح ہے۔ مفع۔

الحاصل آپ نے من لیل او نهار یعنی رات میں یا دن میں۔ بلفظ اؤ۔ ترجمہ یا بیان فرمایا۔ وھی کلمۃ التخییر۔ اور یہ کلمہ اختیار دینے کا ہے۔ فسے یعنی چاہے دن کی ساعت میں یا رات کی ساعت میں اس کو اختیار ہے۔ اور یہ معلوم کہ تمام رات مثلاً شرط نہیں ہے اور نہ رات مع دن ورنہ صرف الواو ہوتا۔ وقال مالک لا تجزیہ الا ان یقف فی الیوم وجنہ من اللیل۔ اور مالک نے کہا کہ نہیں کافی ہے مگر یہ کہ وقوف کرے دن اور رات کے ایک جزو میں۔ فسے اگرچہ بہت خفیف بعد غروب ہو۔ تو محصل یہ کہ دن مع رات دونوں ہوں لیکن سرورجی نے کہا کہ یہ مالک یا کسی کا قول نہیں ہے۔ بطریق سنی نے بیان کیا کہ مالک کے نزدیک صرف رات معتبر ہے۔ مع۔ لیکن المجتہد علیہ ماروینا۔ لیکن حجت امام مالک پر وہ حدیث ہے جو ہم روایت کر چکے۔ فسے یعنی مجموعہ روایت دہلی و طحاوی و سنن الاربعہ۔ ومن اجتاز بعرفہ فانه

اور نسی علیہ اولایعلم انہا عرفات جاز عن الوقوف۔ اور جو شخص عرفہ میں ہو کر تجاوز کر گیا حالانکہ سوتا گیا یا اغما سے بیہوش تھا یا جانتا نہیں تھا کہ یہ عرفات ہے تو یہ گزرنا وقوف سے جائز ہے۔ لان ما هو الركن قد وجد وهو الوقوف۔ کیونکہ جو رکن ہے وہ پایا گیا اور رکن وقوف ہے۔ فہے کیونکہ ان صورتوں میں گزرنا چال و گھبراؤ سے خالی نہیں۔ ولا تمتنع ذلک بالاغما والنوم اور اس کا امتناع بوجہ اغما و خواب کے نہیں ہوگا۔ کما کن الصوم۔ جیسے روزہ کا رکن۔ فہے یعنی امساک کہ دل بھر اغما یا خواب میں پڑے رہنے سے ادا ہو جاتا ہے۔ جب کہ نیت ہو۔ اور صوم میں نیت کی ضرورت ہے۔ بخلاف الصلوة لانہا لا تبقی مع الاغما۔ برخلاف نماز کے کیونکہ نماز تو اغما کے ساتھ باقی نہیں رہتی ہے۔ والجهل تخل بالنية وهي ليست بشرط لكل رکن۔ اور نہ جاننا نیت میں خلل کرتا ہے اور نیت ہر رکن کے لیے شرط نہیں۔ فہے یعنی اگر وہم ہو کہ جب گزرنے والا عرفات سے اس طرح گذرا کہ اس کو یہ بھی معلوم نہیں کہ یہ عرفات ہے تو اس کا قصد و نیت نادر ہے پھر کیونکہ ادا ہوا تو جواب دے دیا کہ ہاں نہ جاننے سے نیت نہ ہوگی لیکن ہر رکن کے ادا کرنے میں نیت شرط نہیں ہے۔ بعض ارکان میں شرط اور بعض میں نہیں چنانچہ وقوف عرفہ کے لیے بھی نیت شرط نہیں ہے کیونکہ وقوف عرفہ رکن عبادت مقصودہ نہیں ہے اسی واسطے نفل وقوف عرفہ نہیں ہوتا بخلاف طواف یا قرأت نماز کے م مع۔ یہی حال وقوف مزدلفہ کا ہے کہ مزدلفہ میں ہونا شرط ہے اگرچہ گزر جاوے سوتا ہوا خواہ بیہوش اگرچہ نہ جانے کہ مزدلفہ ہے۔ مفع۔

مسئلہ متعلق احرام | ومن اعني عليه فاعل عنه دفقاؤه جاز۔ اور جس پر اغما کی بیہوشی طاری ہوئی پس اس کی طرف سے اس کے ساتھیوں نے (بلکہ علی الاصح کسی نے ع) تعبیر کہہ لیا تو جائز ہے۔ عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے جسے پس رفیقوں کا احرام اپنے واسطے اصل ہے اور بیہوش کے واسطے بطور نیابت حتیٰ کہ اگر رفیق سے جرم سرزد ہو تو اس پر ایک ہی جرمانہ لازم ہوگا۔ دونوں احرام آپس میں داخل ہو جاویں گے جیسے باپ نے اپنی پسربالغ کی طرف سے احرام باندھا۔ مع۔ وقال لا يجوز۔ اور صاحبین نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ فہے یعنی بیہوش کی طرف سے غیر کا احرام اگرچہ رفیق ہو جائز نہیں ہے اور یہی عامہ فقہاء کا قول ہے۔ یہ اس وقت کہ رفیق یا غیر کو حکم نہ کیا ہو۔ ولو امر النسا بان يحرم عنه اذا اغمى عليه اذ نام فاحرم المامور عنه صح بالاجماع۔ اور اگر اس نے کسی آدمی کو حکم کیا تھا کہ اس کی طرف سے احرام باندھ لیوے جب کہ اس پر بیہوشی طاری ہو یا سو جاوے پس جس کو حکم دیا تھا اس نے (اس حالت میں) اس کی طرف سے احرام باندھ لیا تو بالاجماع صحیح ہے۔ فہے اور ائمہ باتین کے نزدیک نہیں جائز ہے پس مراد یہ کہ ابوحنیفہ و صاحبین کے نزدیک نہیں جائز ہے پس مراد یہ کہ ابوحنیفہ و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق احرام صحیح ہے۔ ع۔ حتیٰ اذا افاق اذ استيقظ داتی بانعبال الحج جاز۔ حتیٰ کہ جب حکم دینے والے کو افاق

ہوا یا جاگا اور اس نے افعال حج ادا کیے (بدون اہرام جدید کے) تو جائز ہے۔ منہ سے الحاصل اگر پیسے حکم دے دیا ہو تو بالاتفاق ناٹب کا اہرام اس کی طرف سے جائز ہے ورنہ اختلاف امام و صاحبین ہے۔ لہذا انہ لم یحرم بنفسہ ولا اذن بخیرہ بہ۔ صاحبین کئی دلیل یہ کہ اس نے خود اہرام نہیں باندھا اور نہ کسی غیر کو اہرام باندھ لینے کی اجازت دی۔ منہ سے یعنی بطور نیابت۔ وھذا لانہ لم یصرح بالاذن۔ اور یہ یعنی اجازت نہ دینا اس واسطے ہے کہ اس نے صریح اجازت دی نہیں۔ منہ سے یعنی اجازت یا تو صریحاً ہوگی یا دلالت ہوگی اور تیسری کوئی صورت نہیں پس صریحاً تو مفقود ہے۔ والدلالة لقف علی العلم۔ اور دلالتی اجازت موقوف بعلم ہے منہ سے یعنی پسے جان لے کہ اہرام کے لیے اجازت دینے سے اہرام ہو جاتا ہے۔ و جواز الاذن بہ لایعرفہ کثیر من الفقہاء۔ اور اہرام کی اجازت جائز ہونا بہتر ہے فقہاء نہیں جانتے ہیں۔ فکیف بعرفۃ العوام۔ تو اس کو عوام کیسے جانیں گے۔ منہ سے اور جب وہ شخص یہ جانتا ہی نہیں کہ غیر سے بطور نیابت کے اہرام ہو جاتا ہے تو ہم کیونکر جانیں کہ وہ دل سے یہ بات چاہتا تھا کہ بیہوشی وغیرہ موقع میں کوئی میری طرف سے اہرام کرے تو اجازت کی دلالت کہاں سے معلوم ہو۔ بخلاف مالا امر غیرہ بذلک صریحاً۔ بخلاف اس کے جب اس نے غیر کو صریح اس کا حکم دیا ہے۔ منہ سے تو اس میں معلوم ہو گیا کہ اول تو وہ جانتا تھا اور نہیں تو اجازت تو موجود ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ اگر غیر نے اہرام باندھا پھر اس نے بیدار یا ہوش میں ہو کر بیان کیا کہ میں جانتا تھا تو اب صحیح ہونا چاہیے۔

وله انه لما عقد هم عقد الرفقة فقد استعان بكل واحد منهم فيما يعجز عن مباشرة بنفسه۔ اور امام ابو صلیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے جب رفیقوں سے رفاقت کا عقد باندھا تو رفیقوں میں سے ہر ایک سے استعانت چاہی ہر ایسے کام میں جس کو بذات خود کرنے سے عاجز ہو۔ منہ سے ملتی کہ حفاظت متاع وغیرہ۔ والاحرام هو المقصود بهذا السفر۔ اور اہرام تو اس سفر سے خاص مقصود ہے۔ منہ سے تو اس میں استعانت بدرجہ اولیٰ قرار دی۔ فكان الاذن به ثابت دلالة۔ تو اہرام کے ساتھ اجازت بطور دلالت ثابت ٹکھرا۔ منہ سے راجح و علم ہونے کو کہتے ہیں تو جواب دیا کہ۔ والعلم ثابت لظن الی الدلیل۔ اور علم بنظر دلیل حاصل ہے۔ منہ سے یعنی استعانت ہر امر میں۔ والحکم یعدا علیہ۔ اور حکم کا مدار دلیل پر ہے۔ قال والمرأة فی جمیع ذلك كالرجل۔ کہا اور عورت ان جمیع امور میں مثل مرد کے ہے۔ لانها مخاطبة كالرجل۔ کیونکہ عورت بھی مثل مرد کے خطاب کی گئی ہے۔ منہ سے یعنی جیسے قرآن پاک میں مردوں کو ایمان وادائے صوم و صلوٰۃ حج وغیرہ کا حکم ہے ویسے ہی سوائے جہاد کے مثل کے عورتوں کو ہے۔ غیر انہا لا تکشف راسها۔ صرف اتنی باتوں میں فرق ہے کہ عورت اپنا سر نہیں کھولے گی۔ لانہ عورۃ۔ کیونکہ اس کا سر پردہ کا جسم ہے۔ و تکشف وجهها۔ اور وہ اپنا چہرہ کھولے گی۔ بقوله علیہ السلام احرام المرأة فی وجهها

کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ عورت کا احرام اس کے چہرہ میں ہے
 سے رواہ البیہقی والطبرانی والدارقطنی۔ اور حدیث اوپر گزر چکی ہے۔ ولو سدلت شیئاً
 علی وجہها وحافیہ عنہ جاز۔ اور اگر عورت کے کوئی چیز اپنے چہرہ پر لٹکائی اور چہرہ سے
 انگ رکھے تو جائز ہے۔ ہکذا اردتے من عائشہ رض۔ ایسا ہی حضرت ام المؤمنین صدیقہ
 کا فعل مردی ہے۔ سے رواہ ابو داؤد وابن ماجہ۔ ولانہ بمنزلۃ الاستظلال بالمحمل۔ اور
 اس لئے کہ یہ بمنزلہ محل سے سایہ لینے کے ہے۔ ولا ترفع صوتها بالتبلیۃ۔ اور عورت اپنی
 آواز کو تبلیہ کے ساتھ بلند نہیں کرے گی۔ لما فیہ من الفتنة۔ کیونکہ اس میں فتنہ ہے۔
 سے کیونکہ مرد اس کی آواز نازک سُن کر ہیجان میں پڑیں گے۔ ابن عبد البر نے کہا کہ علماء نے
 اجماع کیا کہ عورت کے حق میں یہی سنت ہے۔ اور سعید بن منصور نے اس کو عطاء و سلیمان
 بن یسار سے روایت کیا کہ تبلیہ سے آواز بلند نہ کرے بلکہ خود سنے۔ پھر ہمارے نزدیک
 آواز اگرچہ علی الاصح عورت یعنی پردہ کی چیز نہیں تاہم وہ محل فتنہ ہے اور شاید کہ آواز کی اجازت
 عورت کو خرید و فروخت وغیرہ معاملات میں بحد ضرورت ہے۔ فافہم۔

ولا تمس مل ولا تسعی بین المیلین۔ اور عورت رمل نہیں کرے گی اور عورت میل سبز و زرد
 کے درمیان دوڑ نہیں کرے گی۔ لانه محل بستر العوسۃ۔ کیونکہ دوڑنا اس کے پردہ گاہ
 کے چھپانے میں خلل ڈالنے والا ہے۔ ولا تحلق ولكن تقصر۔ اور عورت سر نہ مونڈے لیکن
 قصر کرے۔ سے یعنی ایک انگلی چوٹی کترے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام نہی النساء
 عن الحلق وامرهن بالتقصیر۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات روایت کی گئی ہے
 کہ آپ نے عورتوں کو سر مونڈنے سے منع کیا اور ان کو بال کترنے کا حکم دیا۔ سے چنانچہ
 مونڈنے سے حماقت حضرت علی رض کی حدیث ترمذی و نسائی میں ہے اور راوی ثقافت ہیں
 اور اس باب میں حدیث عائشہ و عثمان ہے اور ابو داؤد و بزار و دارقطنی و طبرانی نے ابن
 عباس سے حدیث روایت کی کہ عورتوں پر طلق نہیں بلکہ صرف کترنا ہے۔ ولو الجحی میں ہے
 کہ چوتھائی سے بقدر ایک انگل کترے۔ مع۔ ولان حلق الشعر فی حقها مثلة لحلق اللحية
 فی حق الرجال۔ اور اس وجہ سے کہ عورت کے حق میں سر منڈانا مثلاً ہے جیسے مرد کے حق
 میں دائرہ منڈانا۔ سے مثلاً ایسی ہیات بگاڑنا جو ممنوع ہے خواہ جسمی تغیر سے یا چہرہ
 کا لا کرنے وغیرہ سے۔ وتلبس من المخیط ما بد اٹھا۔ اور عورت سلا ہو جو کپڑا چاہے پہنے۔
 سے لیکن زعفران و دوس کارنگا ہوا نہ ہو۔ ع۔ اور موزے و زیور پہنے۔ ت و۔ لان فی لبس
 غیر المخیط کشف العوسۃ۔ کیونکہ بغیر سلا ہوا پہننے میں اس کا پردہ کھلتا ہوگا۔ قالوا ولا تسلم
 الحجۃ اذا کان هناك جمع۔ متاخرین مشائخ نے کہا کہ عورت حجر اسود کو استلام نہ کرے جب
 کہ وہاں اثر وہام ہو۔ ع۔ لانه ممنوعة عن ماستمال الرجال۔ کیونکہ عورت تو مردوں کے ساتھ
 بدن رگڑنے سے منع کی گئی ہے۔ الا ان تجد الموضع خالیاً۔ مگر آنکہ عورت جگہ کو خالی پائے

فے یعنی مردوں کے اتصال سے خالی ہو تو حجر اسود کو بوسہ دے ورنہ دور سے تکبیر و اشارہ کر لے۔

واضح ہو کہ یہاں چند امور دیگر میں فرق ہے۔ عورت پر عذر حیض و نفاس سے تاخیر طواف افاضہ اور ترک طواف وداع میں کفارہ نہیں۔ سفر میں اس کے لیے محرم شرط ہے۔ احرام میں موزے و دستانہ و زیور پہننے۔ واضح ہو کہ جو خنثی ہو یعنی مرد و عورت دونوں کا بدن رکھتا ہو وہ احتیاطاً مثل عورت کے ہے۔ اب یہاں ایک مسئلہ فعل سے احرام ہو جانے کا بیان کیا۔ قال ومن قلد بدنة تطوعا او نذرا او جنائز حید۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے تقلید کیا کوئی بدنہ خواہ بطور نفل کے یا نذر کے یا جرمانہ شکار کے۔ فے بایں طور کہ اس نے احرام میں حرم کا شکار کیا تھا اور اس پر جرمانہ واجب ہوا وہ وطن آیا اور یہاں سے جرمانہ میں بدنہ خرید کر اس کو تقلید کیا اور مکہ کو روانہ کیا۔ ن۔ اور شتیاً من الاشیاء۔ یا اور کسی چیز کی اشیا میں سے۔ فے یعنی سوائے حرم کے اور کسی وجہ کا بدنہ تھا مثلاً اس نے حج و عمرہ دونوں پائے اس کے شکر کا بدنہ واجب تھا اس کو تقلید کر کے مکہ کو چلا یا۔ الحاصل ایک تو اس کو تقلید کیا۔ و توجہ معہا۔ اور بدنہ کے ساتھ خود متوجہ ہوا۔ فے یعنی دوم یہ کہ آپ بھی ساتھ چلا اور سوم یہ کہ۔ یرید الحج۔ اس حال سے وہ حج کا ارادہ کرتا تھا۔ فے یعنی بہ نیت حج۔ فقد احرام۔ تو اس شخص کا احرام ہو گیا۔ بقولہ علیہ السلام من قلد بدنة فقد احرام۔ اس لیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے بدنہ تقلید کیا تو اس نے احرام کر لیا۔ فے یہ حدیث غریب ہے لیکن قول ابن عمر رضی اللہ عنہما ہے اور ابن عباسؓ نے کہا کہ جس نے تقلید کیا یا جھول ڈالی یا اشعار کیا تو احرام کر لیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ بالثقات۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ لیکن جھول و اشعار سے مذہب میں احرام نہیں ہوتا چنانچہ آتا ہے۔ م۔ ولان سوق الہدی فی معنی التلبیۃ فی اظہار الاجابة۔ اور اس لیے کہ قبولیت کا جواب دینے میں ہدی چلانا تلبیہ کے معنی رکھنا ہے۔ لانه لا یفعله الا من یرید الحج او العمرة۔ کیونکہ ہدی کی تقلید کوئی نہیں کرتا سوائے اس کے جو حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو۔ فے اگر وہم ہو کہ جواب دینا تو قول سے اور یہ فعل ہے تو جواب دیا کہ۔ و اظہار الاجابة قد یکون بالفعل كما یکون بالقول۔ اور قبولیت کا اظہار کرنا کبھی فعل سے ہوتا ہے جیسے قول سے ہوا کرتا ہے۔ فے حتی کہ آقا صلی اللہ علیہ وسلم کو کسی کام کے لیے کہا پس خادم نے زبان سے نہیں بلکہ کام کرنے لگا تو یہی قبولیت کا جواب ہو گیا۔ یوں ہی حج کے واسطے پکارنے کا تقلید بدنہ سے جواب ہے۔ فیصیر بہ محراما لاتصال اللیۃ یفعل ہو من خصائص الاحرام۔ تو تقلید سے محرم ہو جانے کا کیونکہ نیت ایسے فعل سے متصل ہوئی جو احرام کے خصائص سے ہے۔ فے لہذا قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب نیت حج یا عمرہ ایسے فعل کے ساتھ پائی جاوے جو حج کی خصوصیات سے ہے تو احرام بندہ جاتا ہے۔ اور تقلید دراصل قلاوہ ڈالنا یعنی پٹہ گردن میں ڈالنا۔ وصلة التقليد۔ اور تقلید

کی صورت۔ فے اس مقام پر۔ ان یرویط علی عتق بدانتہ قطعہ نعل اور عراۃ عنزۃ او الحاء شجۃ یہ ہے کہ اپنے بدنہ کی گردن پر جوتی کا ٹکڑا (یا تسمہ عربی جوتی کا ع) یا مطہرہ کا دستہ یا درخت کی چھال باندھ فے۔ فے تاکہ شناخت ہو کہ یہ ہدی ہے۔ بدنہ کا بیان آتے۔ م۔

فان قلدها وبعث بها۔ اور اگر اس نے بدنہ تقلید کیا اور اس کو بھیجا۔ ولم یسفرها۔ اور اس کو نہیں چلایا تو محرم نہ ہو جائے گا۔ لما روی عن عائشہؓ انها قالت کنت اقتل قدامہ ہدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فبعث بها واقام فی اہلہ حلالا۔ کیونکہ حضرت ام المومنین عائشہؓ سے روایت ہے کہ فرمایا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدی کی گردن بند بٹی قصی پھر آپ نے ہدی کو بھیج دیا اور خود اپنے اہل میں طلال ٹھہرے رہے۔ فے رواہ الأئمة الستہ فی الصحاح۔ فان توجه بعد ذلك لم یصر محرما حتی یلحقها۔ پھر اگر اس کے بعد خود بھی متوجہ ہوا تو ابھی محرم نہ ہو جائے گا یہاں تک کہ بدنہ سے جا کر مل جاوے۔ فے پس قبل ملنے کے محرم نہیں۔ لانه عند التوجه اذا لم یکن بین یدیہ ہدی یسوقہ۔ کیونکہ بروقت توجہ کے یعنی خود روانہ ہونے کے جب کہ اس کے رو برو کوئی ہدی نہیں کہ اس کو چلاوے۔ لم یوجد منه الا مجرد النية۔ تو نہیں پائی گئی اس کی طرف سے مگر خالی نیت۔ وبجہ النية لا یصدر محرما۔ اور خالی نیت سے محرم نہیں ہو جائے گا۔ فاذا ادرکھا دساقھا۔ پھر جب جا کر ہدی کو پایا اور اس کو چلایا۔ ادا کرکھا۔ یا ہدی کو فقط پالیا۔ فقد اقترنت نیتہ بعمل ہومن خصائص الاحرام فیصدر محرما۔ تو اب اس کی نیت ایسے عمل سے مل گئی جو احرام کی خصوصیات سے ہے تو محرم ہو جائے گا۔ کما لو ساقھا فی الابتداء۔ جیسے جب کہ ابتداء میں ہدی کو چلایا۔ فے اقول اگر نیت نہ ہو تو بھی احرام نہ ہونا چاہیے۔

الحاصل بدنہ سے احرام ہونا مین باتوں میں ہے بدنہ کو تقلید کرے اور اس کے ساتھ متوجہ ہو اور نیت نسک ہو۔ اور اگر ان میں سے کوئی بات نہ ہو تو محرم نہ ہوگا۔ قال الانبی بدنة المتعة فانه محرم حين توجه۔ کہا مگر بدنہ المتعہ میں کہ وہ محرم ہوگا جب متوجہ ہوا۔ فے یعنی سوائے بدنہ متعہ کے کہ اگر اس کو پہلے بھیج دیا اور خود ٹھہرا تو محرم نہیں مگر جب خود بھی متوجہ ہوا تو فوراً محرم ہو گیا اگرچہ ہنوز جا کر بدنہ سے ملا نہ ہو۔ معناه اذا نوى الاحرام۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب احرام کی نیت ہو۔ فے یعنی نیت اس میں بھی ضرور ہے۔ وهذا استحسان۔ اور بدنہ متعہ کے حق میں یہ حکم بدیل استحسان ہے۔ فے اور قیاساً کچھ فرق نہیں۔ وجه القیاس نية ما ذکرنا۔ اس میں قیاس کی وجہ جو ہم ذکر کر چکے۔ فے یعنی متوجہ ہوتے وقت اس کے سامنے کوئی ہدی نہیں جس کو چلاوے تو محرم نہ ہونا چاہیے۔ وجه الاستحسان ان هذا الهدی مشروع علی الابتداء نسکا من مناسک الحج وضعا۔ وجہ استحسان یہ کہ ہدی متعہ تو ابتداء پر ایک نسک منجہ مناسک حج کے بوضع شرعی مشروع ہے۔ فے یعنی شرع نے اس کو مناسک و افعال حج میں سے ایک فعل قرار دے کر مشروع کیا تو یہ شرع سے حج کا ایک فعل ہے۔ لانه یختص بملکۃ۔ کیونکہ یہ ہدی مختص بملکہ ہے۔ ویجب شکا للجمع بین اداء التسلکین۔ اور واجب ہوتے ہی شکر کے طور جو

دونوں نسک یعنی حج و عمرہ کے جمع کے توفیق ملنے پر ثابت ہوا۔ فے تولا محالہ ہدی متعہ تو گذرے سال کے حج و عمرہ حاصل کرنے کا ایک فعل قربانی واجبہ اب لیے جاتا ہے۔ وغیرہ قد یجب بالجنایۃ۔ اور سوائے ہدی متعہ کے کبھی بوجہ جرم کے واجب ہوتی ہے۔ فے مثلاً گذرے سال احرام میں کوئی شکار مارا تھا۔ وان لم یصل الی مکة۔ اگرچہ دوسرے ہدی مکہ کو نہ پہنچے۔ فے تو کچھ خصوصیات مکہ سے نہیں ہے۔ الحاصل ہدی متعہ کو خصوصیت ہے کہ وہ ابتداء میں شرعی مقرر کرنے سے حج کا ایک فعل ہے بخلاف ہدی نذر وغیرہ کے کہ وہ بعد نذر وغیرہ سبب کے ہدی ہو جاتی ہے اور ہدی متعہ مخصوص ہیکہ ہے کہ وہیں ذبح کی جاوے اور جو کوئی ہدی کے جاوے وہ عمرہ کر کے طلال نہیں ہو سکتا بلکہ احرام باقی رہتا ہے تو جب اس کو یہ خصوصیات بقائے احرام میں ہیں تو ہم نے ابتداء میں احرام میں بھی اس کی خصوصیت رکھی بہ نسبت دیگر ہدی کے مف۔ فلہذا اکتفی فیہ بالتوجہ۔ پس اسی واسطے ہدی متعہ میں خالی متوجہ ہونے پر کفایت کی گئی۔ فے یعنی ہدی متعہ بھیج کر چند روز بعد خود متوجہ ہوا بہ نیت احرام تو ہدی تک پہنچنے سے پہلے ابھی محرم ہو گیا۔ دنی غیرہ توقف علی حقیقۃ الفعل۔ اور ہدی متعہ کے ماسوائے ہدایا میں محرم ہونا درحقیقت فعل پائے جانے پر موقوف ہے۔ فے یعنی حقیقت میں سوق ہدی ہو اور وہ ہدی تک پہنچ کر چلانا یا پہنچ جانا۔ اور واضح ہو کہ ہدی متعہ میں بھیج کر بہ نیت احرام متوجہ ہوتے ہی محرم ہونا اس وقت ہے کہ بھیجنا اور متوجہ ہونا دونوں ایام حج میں پائے جاویں اور اگر ایام حج نہ ہوں تو ہدی متعہ وغیرہ ہدایا کا حکم برابر ہے کیونکہ ایام حج سے پہلے فعل متعہ کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ مف۔ اگر تلبیہ کہا اور نیت نہ کی تو محرم نہ ہوگا یہی ظاہر اردیہ ہے۔ (التقاضی خاں فی شرح الجامع)۔ شیخ ابوالبشر نے کہا کہ ہدی القرآن مکمل ہدی متعہ کے ہونا واجب ہے مف۔ و اسی پر صینی نے جزم کیا۔ مع۔ فان جلد ید نہ۔ اور اگر کسی نے بدنہ پر جھولی ڈالی۔ او اشعرھا۔ یا اس کو اشعار کیا۔ فے یعنی کوہان چیر دیا کہ خون نکل آیا۔ او قلدا شاة۔ یا بکری کو تقلید کیا۔ فے یعنی بدنہ کو نہیں بلکہ بکری کو تقلید کیا۔ لم یکن محراما۔ تو وہ محرم نہ ہوگا۔ فے اگرچہ نیت ہو۔ لان التجلیل لدفع المحرم والبرد والذباب۔ کیونکہ جھول ڈالنا واسطے دور کرنے گرمی اور سردی اور مکھیوں کے ہوتا ہے۔ فلم یکن من خصائص الحج۔ تو یہ فعل کچھ خصائص حج سے نہ ہوا۔ فے تو نیت کسی مخصوص فعل کے ساتھ متصل نہ ہوئی پس محرم نہ ہوگا۔ والا اشعار مکروہ۔ اور اشعار مکروہ ہے۔ فے یعنی باختلاف چنانچہ کہا۔ عند ابی حنیفۃ۔ یہ ابو ضیفہ کے نزدیک ہے۔ فلا یکون من الشک فی غلی۔ تو وہ کچھ نسک ہی میں سے نہ ہوا۔ فے تو فتن نسک کہاں سے ہوگا تو اس سے محرم بھی نہ ہوگا۔ اور صاحبین و جمہور کے نزدیک مکروہ نہیں بلکہ اچھا ہے تو صاحبین کے قول پر نسک ہوا پس جواب دیا۔ وعند ہما ان کان حسنا۔ اور صاحبین کے نزدیک اگرچہ اشعار اچھا ہے۔ فے لیکن وہ افعال حج یا احرام سے متعلق نہیں۔ فقد یفعل للمعالجۃ۔ کیونکہ کبھی علاج کے واسطے

اشعار کر دیتے ہیں۔ فسے تو جب مختص فعل نہ ہوا تو صاحبین کے نزدیک بھی محرم نہ ہوا۔ بخلاف التقلید لانہ یختص بالہدی۔ برخلاف تقلید کے کہ وہ ہدی کے ساتھ مختص ہے۔ فسے کسی اور فرض میں نہیں ہوتا پھر اگر وہم ہو کہ جب تقلید مختص ہے تو بکری کو تقلید کرتے محرم ہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ تقلید فقط بدنہ یعنی اونٹ و گائے سے مختص ہے۔ و تقلید الشاة غیر معتاد و لیس بسنة ایضاً۔ اور بکری کا تقلید کرنا معتاد نہیں اور وہ سنت بھی نہیں ہے۔ یعنی نہ رواج عام تھا اور نہ سنت سے ثبوت ہوا کہ بکری کو تقلید کریں۔ یہی قول مانگے ہے۔ بخلاف شافعی و احمد کے اور صحاح السنہ کی حدیث عائشہ میں ثبوت ہے کہ آپ نے ہدی غنم کی تقلید کی۔ مع۔ اقول پس جواب یہی کہ اول تو ایک مرتبہ سے سنت کا ثبوت نہیں ہوتا اور دوم یہ کہ اچھا اس کی تقلید کی مگر معتاد نہ ہونے سے آدمی محرم نہ ہو جائے گا اور مقصود اسی قدر ہے۔ م۔ شیخ ابو منصور ماتریدی نے کہا کہ ابو حنیفہؒ نے غالباً اشعار سنت کو مکروہ نہیں رکھا بلکہ جو طحاوی نے ذکر کیا کہ ایسا اشعار مکروہ کہا جس سے گوشت میں زخم سرایت کرے اور جانور کو تکلیف ہو۔ (کافی المبسوط)۔ اشعار نیزہ سے بائیں جانب اونٹ کے کوہان کی جڑ میں مارنا اور شافعی نے دائیں جانب کہا۔ فخر الاسلام نے لکھا کہ اول اشبہ ہے مع۔ قول ابن عباس میں جو بروایت ابن ابی شیبہ گذرا ان صورتوں میں سوائے بکری کے محرم ہو جائے گا۔ م۔

رہا بیان بدنہ قال والبدن من الابل والبقر۔ امام محمد نے کہا اور بدنہ تو اونٹ و گائے سے ہیں۔ فسے جسے ہدی بکری و گائے سے ہے۔ ع۔ وقال الشافعی من الابل خاصة۔ اور شافعی نے کہا کہ فقط اونٹ سے مخصوص ہیں۔ بقولہ علیہ السلام فی حدیث الجمعة۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جو حدیث جمعہ میں وارد ہے کہ۔ فالمتعجل منہم کالہدی بدنہ۔ پس لوگوں میں سے جلدی کر کے آنے والا مانند اس کے جس نے بدنہ ہدی بھیجا۔ والذی یلیدہ کالہدی بقرة۔ اور جو اس سے متصل آنے والا ہے مانند اس کے جس نے گائے ہدی بھیجی۔ فسے یہ حدیث آخر تک آتی ہے۔ فصل بینہما۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدنہ و گائے میں فرق کیا۔ فسے تو معلوم ہوا کہ گائے بدنہ نہیں ہے۔ ولنا ان البدنہ ینبئ عن البدانہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بدنہ خبر دیتا ہے بدانت سے۔ وھی الفخامة۔ اور بدانت بمعنی ضخیم ہونا۔ فسے یعنی بدن وار ہونا جس کو فارسی میں تناور یعنی تن تو ش کرنے والا کہتے ہیں۔ وقد اشترکافی هذا المعنی۔ اور حال یہ کہ اونٹ و گاؤں اس معنی ضخامت میں مشترک ہیں۔ ولہذا یجزی کل واحد منہما من سبقہ۔ اور اسی وجہ سے ہر ایک اونٹ یا گائے سات آدمیوں کی طرف سے جائز ہے۔ فسے چنانچہ حضرت جابرؓ نے کہا کہ ہم لوگ بدنہ کو سات کی طرف سے قربانی کرے تو عرض کیا گیا اور گائے کو۔ پس فرمایا کہ ایس وہ نہیں سے مگر بدن میں سے۔ (کافی صحیح سلم) اور جو حدیث شافعی نے ذکر کی اس کے جواب میں کہا کہ۔ والصحیح من الراویۃ فی الحدیث کالہدی جن وں۔ اور صحیح روایت

عہ قولہ بدن جمع بدنہ یعنی وہ بھی بدنہ کی قسم ہے ۲۱۲

میں حدیث کے واقع ہے مانند اس کے جس نے اونٹ ہدی بھیجا۔ اسے اور لفظ بدنہ نہیں واقع ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ صحیح بخاری و مسلم کی روایت میں بدنہ کا لفظ ہے اور صرف صحیح مسلم کی روایت میں بزور واقع ہے تو بدنہ کا لفظ الصحیح روایت میں ہے اور تحقیق المقام یہ ہے کہ درحقیقت اختلاف لفظ بدنہ کے مفہوم میں ہے کہ لغت و شرع میں بدنہ کا مفہوم کیا ہے پس لغت میں خلیل رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا کہ بدنہ ناقہ یا گائے جو مکہ کو ہدی جاوے۔ نووی شافعی نے کہا کہ یہی اکثر اہل اللغۃ کا قول ہے اور یہی صحاح میں ہے۔ اب رہا یہ کہ شرع میں لغت سے یہ لفظ منقول نہیں ہوا ہے تو اس کے واسطے حدیث طاہر رضی اللہ عنہ جو صحیح مسلم میں ہے صریح ہے کہ بدنہ اونٹ و گائے دونوں کو شامل ہے۔ رہا حدیث جمعہ میں صرف ظاہری صورت میں فرق معلوم ہوتا ہے ورنہ اول جو کہا کہ مانند اس کے جس نے بدنہ ہدی بھیجا۔ مراد یہ کہ اونٹ ہدی بھیجا بقرنیۃ اس کے کہ دوبارہ گائے کا ذکر کیا ہے اور یہ جائز ہے کہ عام لفظ ذکر کیا جاوے اور قرینہ سے بعض افراد خاص بمقصود ہوں اور نیز بقرنیۃ روایت صحیح مسلم کے کہ اول اس میں یہی ہے کہ مانند اس کے جس نے اونٹ ہدی بھیجا۔ پس یہ اولیٰ ہے کہ لغت و شرع موافق ہے اور احادیث سب متفق ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بم۔ مفع۔

سات آدمی ایک بدنہ میں شریک ہوئے پھر ایک نے اس کو تقلید کیا تو سب اہرام والے ہو جاویں گے بشرطیکہ تقلید کرنا ان کی اجازت سے ہو اور سب اس ہدی کے ساتھ چلیں۔ جھول ڈالنا اور بعد قربانی کے جھول و مہار صدقہ دینا مستحب ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہدی سب اسی طرح جھول والے تقلید کیے ہوئے تھے۔ جھول ڈالنے سے تقلید کرنا بہتر ہے۔ مفع۔

باب القرآن

یہ باب قرآن کے بیان میں ہے قرآن بالکسر طان اور مقصود یہ کہ ایک ہی احرام سے ایام حج میں عمرہ اور حج کو ملا کر جیسے تمتع دو احرام سے ہے و تحقیق آوے گی جب افراد حج بیان کر دیا تو اب قرآن و تمتع کو شروع کیا۔ القرآن افضل من التمتع والا افراد قرآن افضل ہے تمتع و افراد سے فے ہی قول ثوری و اسحق و بہت اہل حدیث و ظاہر یہ و ابن جریر کا اور شافعیہ میں سے مزنی و ابواسحق و ابن المنذر کا ہے اور یہ جماعت علماء صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ مع۔ وقال الشافعی الافراد افضل اور شافعی نے کہا کہ افراد افضل ہے فے یعنی تنہا حج ادا کرنا اور تنہا عمرہ ادا کرنا اس طرح کہ درمیان میں امام صحیح اپنے اہل کے ساتھ ہو جائے اور معنی امام کے عنقریب آویں گے اور دلیل شافعی جو مبسوط میں ہے یہ کہ افراد میں نسک پڑھنا اور سفر کبر ہو نا اور احرام علیحدہ ہونا حاصل ہوتا ہے۔ بلخص النہایہ۔ وقال مالک التمتع افضل من القرآن اور مالک نے کہا کہ قرآن سے تمتع افضل ہے فے اور افراد سے قرآن افضل ہے لان له ذکرا فی القرآن۔ کیونکہ تمتع کا کتاب اللہ میں ذکر ہے۔ فے بقولہ فمن تمتع بالعمرة الى الحج الاية۔ ولا ذکر للقرآن فیہ۔ اور کتاب اللہ میں قرآن کا ذکر نہیں ہے۔ وللشافعی قوله عليه السلام القرآن منحصته۔ اور شافعی کی دلیل اول اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ قرآن کرنا اجازت ہے فے چونکہ اجازت سے عزیمت اولیٰ لہذا افراد اولیٰ ہے لیکن اس حدیث کا پتہ نہیں ملتا۔ بلکہ شافعی کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ہے کہ آپ نے سفر و حج کا احرام باندھا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہ اور بخاری کی حدیث ابن عمر میں اور ابن ماجہ کی حدیث جابر میں اور صحیح بخاری کی طویل حدیث عروہ بن الزبیر میں ام المؤمنین عائشہ سے ہے۔

اور یاد جو کثرت ناقلین کے کسی نے عمرہ کرنا نقل نہیں کیا اور یہی افراد فعل ابو بکر و عمرو عثمان رضی اللہ عنہم سے مفع۔ ولان فی الافراد زیادة البیتہ والسفر والحلق۔ اور دلیل دوم اس لئے کہ اکیلا حج یا عمرہ کرنے میں تلبیہ احرام کا اور سفر کا اور حلق کا زیادہ ہونا حاصل ہے فے کیونکہ حج و عمرہ ہر ایک کے واسطے یہ باتیں الگ الگ کرے گا۔ لیکن یہ امر ہنوز قابل تحقیق ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خالی حج کیا ہے چنانچہ آتا ہے۔ اور ہمارے علماء کا یہی قول ہے کہ آپ نے قرآن کیا پس دو طواف اور دو سعی کیں۔ ولنا قوله عليه السلام يا آل محمد اهلوا بحجة وعمرة معا۔ اور بخاری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اے آل محمد حج و عمرہ دونوں کا ساتھ ہے احرام باندھو فے رواہ الطحاوی و احمد۔ اور حضرت انس نے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ تلبیہ کہتے حج و عمرہ کے ساتھ فرماتے کہ لبیک حجة وعمرة۔ یہ حدیث صحیح بخاری

- مسلم میں ہے۔ ابن الجوزی نے کہا کہ الشرح اس وقت نایاب تھا، صاحب التبیح نے جواب دیا کہ نہیں بلکہ بالاجماع بالغ تھا اور صحیح مسلم میں الشرح کی روایت مذکور ہے ابن عمرؓ نے انکار کیا تو الشرح نے پھر رد کیا اور کہا کہ ہم کو لڑکا سمجھتے ہیں بیشک میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے لبیک حجتہ و عمرہ۔ اور صحیح بخاری میں حضرت عمر بن الخطابؓ کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وادی عتیق فرمایا کہ آج کی رات میرے رب عزوجل سے ایک آنے والا آیا پس کہا کہ اس وادی مبارک میں نماز پڑھا اور کہا کہ عمرہ فی حجتہ۔ یعنی حج میں عمرہ قرآن کیا ابن حزم رحمہ نے کہا کہ حضرت الشرح سے سنا کہ تابعین ثقات نے بالاتفاق روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام میں لبیک حج و عمرہ کیا ہے۔ ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ کی حدیث ابن عباس میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار عمرہ کا احرام کیا عمرہ حدیبیہ اور عمرہ قضا، سال آئندہ کے ذی قعدہ میں اور عمرہ جعرانہ اور چوتھا عمرہ اپنے حج کے ساتھ میں۔ یہ حدیث دلیل ہے کہ آپ کا حج مفرد نہیں تھا۔ مع۔ اور صحیحین کی حدیث ابن عمرؓ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تمتع ہونا مروی ہے۔ اور صحیحین کی حدیث عائشہؓ میں مثل اس کے مروی ہے اور اسی کے مانند صحیحین میں عمران بن حصین سے مروی ہے اور مسلم و نسائی کی حدیث میں ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ مجھے معلوم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مع اصحاب کے حج مع عمرہ کہا ہے اب ہم کہتے ہیں کہ شافعیؒ نے ابن عمرؓ و عائشہؓ کی احادیث سے افراد حج کا جو استدلال کیا وہ صحیح نہیں کیونکہ بالاتفاق بخاری و مسلم نے ان صحابہ مع دوسروں کے حج و عمرہ ہونا مروی ہے، اور حضرت عائشہؓ کو جو تنجیم سے عمرہ کرایا اس میں خود بھی مصرح ہے۔
- رہا یہ کہ ان صحابہ رضی اللہ عنہم نے حج و عمرہ کرنا بلفظ تمتع مذکور ہے نہ بلفظ قرآن۔ تو تحقیق یہ ہے کہ بہت علماء نے ذکر کیا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی عرف میں لفظ تمتع عام تھا کہ حج و عمرہ ایک احرام سے حاصل کرے یا دو احرام سے یعنی کسی صورت سے ان دونوں نسک سے تمتع حاصل کرے اور یہی قرآن مجید میں قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمۃ الی الحج سے ہر صورت تمتع عمرہ و حج کا حصول مقصود ہے خواہ ایک احرام سے جس کا نام قرآن رکھا گیا ہے یا دو احرام سے جس کا نام بلفظ تمتع ہوا۔ چنانچہ صحیحین میں سعید المسیبؒ سے روایت ہے کہ عسفان میں حضرت علی و عثمان جمع ہوئے اور حضرت عثمانؓ تمتع سے منع کرتے تھے تو حضرت علیؓ نے کہا کہ آپ کیا چاہتے ہو ایسے امر کی جانب جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اس سے منع کرتے ہو تو عثمانؓ نے کہا کہ ہم کو اپنی طرف سے چھوڑو تو علیؓ نے کہا کہ مجھے یہ گنجائش نہیں ہے کہ آپ کو چھوڑوں پھر جب علیؓ نے یہ دیکھا تو حج و عمرہ کا بند تلبیہ کہا یہ صریح ہے کہ تمتع بمعنی قرآن تھا کیونکہ دونوں کا ایک ساتھ تلبیہ کہا بخلاف اصطلاحی تمتع کے کہ وہ اول عمرہ ہے پھر طہال ہو کر آنکھوں کو احرام حج ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج و عمرہ دونوں

تلبیہ کہا ہے اور صحیح مسلم میں عمران بن حصین نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمع کیا درمیان حج و عمرہ کے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تمتع سے عمرانؓ کی مراد قسم تمتع سے ایک قسم یعنی قرآن ہے۔ ابو داؤد کی حدیث عائشہؓ میں ہے کہ ابن عمرؓ جانتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین عمرے کا احرام کیا سوائے اس عمرہ کے جو اپنے حج سے قرآن کیا۔ یہ صریح ہے کہ حضرت عائشہؓ کی مراد بھی تمتع سے یہی قسم قرآن ہے پس صحابہ رضی اللہ عنہم لفظ تمتع دونوں قسم قرآن و تمتع پر بولتے تھے۔ پھر صحیح مسلم کی حدیث طویل جابرؓ میں گزرا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد ورود مکہ اور بعد ادائے طواف و سعی کے حلال نہیں ہوئے مع ان اصحاب کے جنہوں نے ہدی ساتھ لی تھی اور دوسروں کو حلال ہو جانے کا حکم دیا پس بغیر ہدی والے صحابہؓ نے عمرہ اور حج دو احرام سے کیا اور آپ نے مع اہل ہدی کے ایک احرام سے اور یہ قرآن ہے اور خود حدیث عائشہؓ میں ہے کہ یا رسول اللہ! آپ کے اصحاب عمرہ و حج سے تمتع ہوتے ہیں اور میں تنہا حج کے ساتھ جاتی ہوں۔ الحج یعنی تنعم سے عمرہ کرانے کی حدیث تو ظاہر ہوا کہ آپ کا ادا کرنا بوجہ قرآن واقع ہوا ہے۔ اور واضح ہو کہ تمتع سے عثمانؓ کا منع کرنا مسبوق ہے پہلے حضرت عمرؓ نے منع کیا تھا اس حکمت سے کہ لوگ سال میں ایک بار حج و عمرہ جمع کریں بلکہ ایمان کے شائع اور کفار روم وغیرہ کے مرعوب ہونے کو بہتر یہ کہ عمرہ الگ کریں تاکہ ہمیشہ ہر وقت میں بیت اللہ کی طرف زیارت کرنے والوں کی آمد و رفت جاری رہے اور عثمانؓ نے اسی حکمت کی اتباع کی۔ جیسا کہ بعض محققین نے صریح روایت سے محقق کیا ہے ورنہ حضرت عمرؓ نے خود قرآن کی سنت ہونے کا اقرار صریح کیا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث ابو موسیٰ الاشعریؓ میں ہے۔

ضبی بن سعید نے کہا کہ میں نے ایک ساتھ حج و عمرہ کا اہلال کیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ تو نے اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پائی رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ ودارقطنی نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے۔ امام احمد نے حدیث سراقہؓ سے مرفوع حدیث روایت کی کہ حج میں عمرہ قیامت تک داخل ہوا اور سراقہؓ نے کہا کہ حجة الوداع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج و عمرہ ملایا اسناد کے راوی ثقافت ہیں۔ اور امام احمد نے قرآن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حدیث ابو طلحہ و ہریرا بن زیاد الباہلی و جابر و ام سلمہ رضی اللہ عنہم سے اور نسائی نے حدیث علیؓ سے مع فعل اور بزار نے باسناد صحیح ابن ابی ادنیٰ سے روایت کیا چنانچہ مفصل فتح القدیر میں مذکور ہے اور شیخ نے کہا کہ جن صحابہ نے تنہا حج کا تلبیہ روایت کیا شاید اس کی وجہ یہ کہ انہوں نے یہی سنا جیسے اس میں اختلاف ہے کہ کس مقام پر احرام کا تلبیہ کہا۔ اور اس میں بھی کچھ حرج نہیں کہ آپ نے صرف حج کو زبان سے کہا ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ ظاہر والہ اعلم تو فیق اس طرح ظاہر ہوتی ہے کہ ابتدائے حال ذوالحلیفہ میں بعض نے حج و بعض نے عمرہ کا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کا تلبیہ کہا جیسا کہ حدیث جابر و ابن عمر و عائشہ وغیرہم کی احادیث ہیں۔ پھر وادی عقیق میں بوحی ربانی جو خواب میں ہوئی ہے حج و عمرہ کا قرآن کیا اور دونوں کا تلبیہ کیا جیسا کہ حدیث انسؓ و ابن عمر و عائشہ و علی و ایک جم غفیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور یہ وجہ تو فیق اولیٰ و احسن ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

الحاصل قرآن اولیٰ ہے کیونکہ ایک تو سنت ثانیہ صحیحہ ہے اور دوم اس لئے کہ آپ نے آل محمد کو جمع کا حکم کیا جیسا کہ مصنف نے حدیث ذکر کی ولان فیہ جماعین العبادتین۔ اور سوم اس لئے کہ قرآن میں جمع کرنا دو عبادتوں کا ہے یعنی حج و عمرہ کا ہے فاشبہ الصوم مع الاعتکاف تو قرآن مشابہ ہو گیا صوم مع اعتکاف سے جمع کرنے کے کا الحراسۃ فی سبیل اللہ مع صلوة اللیل اور مشابہ ہو گیا جہاد میں حراست کرنے کے مع تہجد کی نماز کے فے مثلاً کسی طرف سے دشمن کی رات میں چھاپہ مارنے کا خیال ہے وہاں جو کیدار بیدار رہا اور رات میں تہجد بھی پڑھی۔

ریا جواب قیاسی دلیل شافعی کا کہ عمرہ علیحدہ کرنے میں تلبیہ و سفر و علق کی زیادتی ہے تو جواب دیا کہ یہ چیزیں قابل تزییع نہیں والتلبیۃ غیر محصورۃ۔ اور تلبیہ شمار کیا ہوا نہیں ہے فے کہ جس پر زیادتی سمجھ میں آوے چنانچہ اگر علیحدہ عمرہ میں ہزار بار کہا اور علیحدہ حج میں ہزار بار کہا تو حج و عمرہ کرنے میں دین ہزار بار کہے اس سے کچھ زائد نہ ہو بلکہ اگر تین ہزار بار ہو تو ایک ہزار کی رہ گئی۔ والسفر غیر مقصود۔ اور سفر کچھ اصل مقصود نہیں ہے فے بلکہ مقصود تو افعال حج و عمرہ ہیں۔ والحق خروج عن العبادۃ اور رہا سرمنڈانا تو وہ عبادت عمرہ یا حج کے احرام سے خارج ہوتا ہے فلا یترجیح بہا ذکر۔ تو یہ باتیں جن کو شافعی نے ذکر کیا ہے ان سے افراد کو ترجیح نہیں ہو سکتی فے رسی حدیث الشافعی کہ قرآن رخصت ہے اول تو ثابت نہیں اور بر تقدیر تسلیم اس سے یہ مقصود نہیں کہ قرآن کرنا عزیمت افراد سے کمتر یعنی رخصت ہے بلکہ والمقصود بہا روی۔ مقصود اس سے جو شافعی نے روایت کی۔ نفی قول اہل الجاہلیۃ۔ اہل جاہلیت یعنی اسلام سے پہلے والے کافروں کا قول دور کرنا فے وہ قول یہ کہ ان العمرۃ فی اشہد الحج من انہما الفجور۔ حج کے ایام میں عمرہ کرنا سب گناہوں سے بدتر گناہ ہے فے تو اس کو دور کر دیا کہ نہیں کچھ گناہ نہیں بلکہ جائز ہے۔ جیسے سہی بن الصفا و مردہ کو صحابہ بوجہ بتوں کے گناہ جانتے تو اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا قولہ فلا جناح علیہ ان یطوف بہما یعنی جو ان دونوں میں طواف کرے اس پر کوئی گناہ نہیں ہے حالانکہ سعی واجب ہے۔ رہا یہ کہ امام مالک نے تمتع کو ترجیح دی کہ قرآن میں مذکور ہے نہ قرآن جواب دیا کہ وللقوان ذکر فی القرآن اور قرآن کا ذکر بھی کلام الہی میں موجود ہے۔ لان المراد من قوله تعالیٰ واتموا الحج والعمرۃ للہ کیونکہ قول الہی واتموا الحج والعمرۃ للہ۔ یعنی تمام کرو حج و عمرہ کو اللہ تعالیٰ کے لئے اس سے مراد۔ ان یحرم بہما من دویرۃ اہلہ۔ یہ کہ اپنے لوگوں کے جھوٹپروں سے دونوں کا احرام باندھے فے یہی تمام کرنا ہوا علی مارینا من قبل۔ چنانچہ ہم سابق میں اس کو روایت کر چکے فے یہ تفسیر صحابہ کی بحکم حدیث مرفوع ہے اور مخفی نہیں کہ قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج۔ قرآن و تمتع اصطلاحی دونوں کو شامل ہے اسی وجہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم قرآن کو تمتع کہتے تھے کیونکہ تمتع کے معنی تو نعمت پانا پس عمرہ سے حج کی جانب دونوں کا پانا بطریق احرام واحد اور ہذا احرام دونوں طرح حاصل ہے پس جس آیت سے امام مالک نے تمتع کا ذکر نکالا وہی قرآن کا ذکر ہے اور آیت

اتہوا الحج۔ قرآن کی ترجیح مع فعل سنت ہے یہاں ایک لطیف نکتہ ہے۔ واضح ہو کہ حدیث جابرؓ میں گزرا کہ آپ نے طواف وسیعی کے بعد حکم دیا کہ جو ہدی نہ لایا ہو وہ حلال ہو جاوے یعنی حلق یا قصر کر کے اس سے نکلا کہ احرام سے حلال کرنے والا حلق یا قصر ہے اور وہ افعال عمرہ یا حج سے نہیں ہے۔

پھر اسی حدیث میں آپ نے فرمایا کہ اگر میں پہلے سے سوچا ہوتا جو پیچھے میرے رہے میں آیا تو میں بھی ہدی کو نہیں چلاتا۔ یعنی لوگوں کے ساتھ حلال ہو جاتا اس سے یہ مقصود نہیں کہ اس وقت حلال ہو جانا بہتر ہے۔ حتیٰ کہ تمتع بہتر ہو جاوے بلکہ اس واسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو نہایت حرص آپ کے قدم بقدم چلتے ہیں حتیٰ تو وہ آپ سے جدا ہونا نہیں چاہتے تھے۔ چنانچہ صحاح کی بعض روایات صریح ہیں کہ صحابہؓ نے تعمیل ارشاد میں توقف کیا یعنی اس امید پر کہ شاید حکم بدل دیا جاوے پھر جب آپ غصہ ہوئے تو لوگوں نے تحلیل کر لی۔ اس سے تمتع کا طریقہ مشروع ہو گیا اور چونکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کے واسطے صرف ہی حج الوداعی رکھا تھا لہذا پشتر سے آپ کو یہ سوچنا پسند نہیں کیا بلکہ حوجج افضل تھا یعنی قرآن منع سوق ہدی وہی میسر کر دیا فافہم۔ اور نکتہ دیگر یہ کہ اہل اسلام کے واسطے خبر یہ کہ بیت العتیق خانہ کعبہ کی تعظیم رکھیں پس شافعی جیسے اجتہاد میں بروایات صحیحہ دیا کہ افراد حج کرنا اور افراد عمرہ کرنا سال کے جملہ ایام میں افضل ہے حتیٰ کہ ابتدائے اہلال میں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صرف حج کا قلبہ کیا۔ اور چونکہ اصح واقوی قول میں آپ نے قرآن کیا تو آپ کی سنت اسے تمتع لوگ ترک کرتے لہذا خود صحابہ رضی اللہ عنہم کو حلال ہو جانے کا حکم دے دیا اور یہی مالک کا اجتہاد ہوا رہا قرآن جو علی الاصح آپ کی سنت ہے وہ ابو حنیفہ کا اجتہاد کر دیا اس پر ایک جم غفیر اسلام ہے۔ فاعرفہ وتامل۔ تم۔ پس تحقیق مذکور سے صاف ظاہر ہو گیا کہ قرآن سنت افضل ہے اور اس میں دیگر وجوہ ترجیح ہیں چنانچہ فرمایا۔ ثم فیہ تعجیل الاحرام۔ پھر قرآن کرنے میں احرام کی تعجیل ہے فہے کیونکہ احرام حج ساتھ ہی باندھ لیا جاتا ہے اور تعجیل صفت محمودہ ہے۔ واستدامة احوامہما من المیقات۔ اور دونوں حج و عمرہ کا احرام برابر دائمی رکھنا میقات سے لے کر الی یفرع منہما۔ یہاں تک کہ دونوں سے فراغت پاوے فہے اور اس طرح کی استدامة بھی محمود ہے اور جابر کی حدیث کہ میں بھی حلال ہو جاتا اس کا نکتہ بی بیان کر چکا۔ ولا کذلک الممتع۔ اور تمتع میں یہ باتیں نہیں ہیں۔ فکان القرآن اولیٰ منہ تو تمتع سے قرآن اولیٰ ٹھہرا۔ وقبل الاختلاف بیننا و بین الشافعی اور کہا گیا کہ ہمارے و شافعی کے درمیان اختلاف فہے اس طرح کہ افراد افضل ہے ان کے نزدیک اور قرآن ہمارے نزدیک بناءً علی ان القارن عندنا یطوف طوافین وسیعی سعین۔ اس بنا پر ہے کہ ہمارے نزدیک تو قرآن کرنے والا دو طواف اور دو سعی کرے گا۔ وعندہ طواف واحد و سعی واحد۔ اور شافعی کے نزدیک ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی کرے گا فہے اسی وجہ سے شافعی کہتے ہیں کہ قرآن نہ

کرے بلکہ الگ الگ ادا کرے تو یہ دو طواف و دو سعی سے اچھا ہوگا۔ واضح ہو کہ شافعی کا قول اس جماعت علماء میں ہے جو کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کیا مگر عمرہ کا طواف و سعی داخل کر دیا حج کے طواف و سعی میں پس ایک ہی طواف و سعی کی اور ہمارے نزدیک دو طواف و دو سعی ہیں۔ شیخ ابن الہمام نے اشارہ کیا کہ ہمارے نزدیک قارن و متمتع سے طواف قدوم ساقط ہے یعنی آپ نے طواف قدوم اس وقت نہیں کیا بلکہ وہ طواف عمرہ تھا۔

مترجم کہتا ہے کہ یہی صواب ہے کہ کیونکہ ابو داؤد وغیرہ کی حدیث میں سعی صفا و مردہ میں اوپر چڑھنا وغیرہ مذکور ہے اور بعض میں نہیں پس اگر سعی واحد ہو تو مشکل اور لامحالہ ایک روایت خطا ہوگی اور جب دو سعی ہیں تو دونوں روایتیں حق ہیں۔ فاحفظہ فانہ جداً۔ م۔ قال وصفہ القرآن ان یہل بالعمرة والحج معا من الیققات قدوری نے کہا اور قرآن کی صفت یہ ہے کہ میقات سے ساتھ ہی عمرہ و حج کے ساتھ آواز بلند کرے فے تلبیہ کہے۔۔۔ ویقول عقیب الصلوۃ۔ اور کہے بعد نماز کے ف۔ دو گنا نہ احرام کے اللهم انی ارید الحج والعمرة نیسرہالی وتقبلہما منی۔ الہی میں حج و عمرہ کی نیت کرتا ہوں پس تو مجھے دونوں آسان میسر فرماوے اور دونوں مجھ سے قبول کر لے فے اور لیک حج و عمرہ کہے۔ لان القرآن ہوا الجمع بین الحج والعمرة۔ کیونکہ قرآن تو جمع کرنا حج و عمرہ کو۔ من قولک قرأت الشی بالشی۔ ماخوذ ہے تیرے اس محاورہ سے کہ قرأت الشی بالشی یعنی قرآن کر دیا میں نے ایک شی کو دوسری چیز کے ساتھ اس محاورہ کا بولنا اس وقت کہ۔ اذا جمعت بینہما۔ جب تو دونوں چیزوں کے ساتھ جمع کر دے۔ وکذا اذا دخل حجة علی عمرة قبل ان یطوف لہا اربعة اشواط اور یوں ہی قرآن ہو جائے گا جبکہ داخل کرے حج کو عمرہ پر قبل اس کے کہ عمرہ کے لئے چار پھرے طواف کر چکے فے یعنی اول احرام عمرہ کا یا نہ تھا پھر نہ میں داخل ہو کر عمرہ کا طواف شروع کیا اگر سات میں سے چار پھرے پورے کر لئے تو طواف گویا ہو گیا کیونکہ چار پھرے رکن اور نصف سے زائد ہیں اور عمرہ بھی طواف ہے تو عمرہ ہو چکا اب قرآن نہیں ہو سکتا اور اگر چار سے کم کئے ہیں اس وقت حج کی نیت کر لی تو ابھی عمرہ نہیں ہوا اور نیت جمع ہو گئی پس قرآن ہو گیا۔ لان الجمع قد تحقق۔ کیونکہ جمع ہونا تو ثابت ہو گیا فے کیونکہ عمرہ اگرچہ طواف ہے لیکن سات پھر میں سے چار سے کم پھرے کا حکم ابھی طواف نہیں ہوا۔ اذا الاکثر منها قائم۔ کیونکہ سات پھیروں میں سے زیادہ پھرے ابھی باقی ہیں۔ ومتی حزم علی ادا ثلثہا یسال التیسیر فیہما اور ہر گاہ کہ حج و عمرہ ادا کرنے کا قصد کرے تو اللہ تعالیٰ سے دونوں کی ادا میں آسانی ملے۔ وقدم العمرة علی الحج فیہ۔ اور ادا کرنے میں عمرہ کو حج پر مقدم کرے۔ وکذا لک یقول لیک بعمرۃ وحجہ معا۔ اور اسی طرح کہے کہ لیک بعمرۃ وحجہ معا فے یعنی دعا کی طرح تلبیہ میں بھی عمرہ و حج ایک ساتھ ہونے کو کہے اور بعض روایات آثار میں حج و عمرہ وارد ہے تو بہتر یہ کہ پہلے عمرہ پھر حج کہے۔ لانه یبدأ بانفعال العمرة فکذا یبدأ بذکرها۔ کیونکہ وہ پہلے انفعال عمرہ کو شروع کرے گا تو زبان بھی عمرہ کا ذکر شروع کرے۔ وان اخذ ذلک فی الدعاء والتلبیۃ لا یأس بہ۔ اور اگر اس نے ذکر عمرہ کو دعاء و تلبیہ میں حج سے پہلے کہا تو اس کا مضائقہ نہیں ہے لان الواو للجمع کیونکہ واو (یا اور) واسطے جمع کے ہے فے تو معنی یہی ہو گئے کہ حج و عمرہ جمع کروں گا۔ پھر ادا کرنے

میں یہ جائز نہیں کہ عمرہ پیچھے ادا کرے۔ ولو نوى بقلبه ولم يذكرها في التلبية اجزاء۔ اور اگر اس نے دل سے نیت کر لی اور دونوں کو تلبیہ میں ذکر نہیں کیا تو اس کو کافی ہے۔ اعتباراً بالصلوة برقیاس نماز کے فے کہ دل سے فرض ظہر وغیرہ کی نیت کافی ہے زبانی کہنا ضرور نہیں ہے۔ فاذا دخل مكة ابتداء وطاف بالبيت سبعة اشواط يرمل في الثلث الاول منها۔ پھر جب مکہ میں داخل ہو تو شروع کرے (یعنی طواف قدوم نہ کرے بلکہ عمرہ شروع کرے) اور طواف کرے بیت اللہ کا سات پھیرے ان میں سے پہلے تین پھیرے میں رمل کرے فے کیونکہ اس کے بعد سعی ہے۔ ویسعی بعد هاتين الصفا والمروة۔ اور بعد سات پھیروں کے صفا و مروہ کی سعی کرے۔ وھذہ افعال العمرة اور یہ عمرہ کے افعال تھے فے یعنی طواف و سعی چونکہ قرآن ہے تو ابھی حلق یا قصر کر کے احرام سے باہر نہیں ہوگا بلکہ احرام سے رہے۔ ثم یبدأ بفعال الحج فيطوف طواف القدوم سبعة اشواط ویسعی بعدہ۔ پھر حج کے افعال شروع کرے پس طواف القدوم کرے سات پھیرے اور بعد طواف کے سعی کرے۔ کہا بینا فی المفرد۔ جیسا کہ ہم نے مفرد حج کرنے والے میں بیان کر دیا۔ ویقدم افعال العمرة۔ اور افعال عمرہ کو پہلے لاوے فے پیچھے کرے لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج۔ بدلیل قول اللہ تعالیٰ فمن تمتع الحج یعنی جو تمتع پانچوے عمرہ کے ساتھ حج تک فے پس عمرہ کو ابتداً اور حج کو انتہاء قرار دیا اور یہ تمتع میں ہے۔ والقمران فی معنى المتعة اور قرآن بمعنی متعہ ہے فے تو قرآن میں بھی مثل تمتع کے ترتیب ہوگی اور سابق محقق ہوا کہ تمتع جو ایت میں مذکور ہے قرآن و متعہ دونوں کو شامل ہے تو تمتع کی دونوں قسم میں عمرہ سے ابتداء منصوص ہے۔ ولا یحلق بین العمرة والحج۔ اور عمرہ وحج کے درمیان میں حلق (یا تقصیر نہ کرے) فے یعنی بعد افعال عمرہ کہ طواف و سعی ہے حلق و قصر نہ کرے ورنہ احرام سے باہر ہو جائے گا اور احرام باقی ہونے میں نہیں کر سکتا۔ لان ذلك جنایة علی احرام الحج۔ کیونکہ اس وقت یہ حلق کرنا حج کے احرام پر جرم ہے۔ وانما یحلق فی یوم النحر كما یحلق المفرد۔ اور قارن تو حلق فقط یوم النحر یعنی دسویں کو کرے گا جیسے تنہا حج کرنے والا موند تلبے۔ ویحلق بالحلق عندنا لا بالذبح كما یحلق المضرد۔ اور احرام سے حلال ہونا حاصل کرے گا حلق کے ساتھ ہلے نزدیک نہ ذبح کے ساتھ جیسے تنہا حج والا حلال ہوتا ہے فے یعنی جیسے تنہا حج والا احرام سے نکلنے کے لئے حلق کرتا ہے اسی طرح قارن بھی حلق سے حلت حاصل کرے نہ ذبح سے حتی کہ اگر ذبح کر کے خوشبو وغیرہ کوئی چیز جو احرام میں منع ہے استعمال کی تو اس پر جبرمانہ لازم ہوگا ثم هذا مذهبنا۔ پھر یہ سب جو مذکور ہوا ہمارا مذہب ہے وقال الشافعی اور شافعی نے کہا فے کہ قارن یطوف طوافاً واحداً ویسعی سعياً واحداً۔ ایک طواف اور ایک ہی سعی کرے لقوله عليه السلام دخلت العمرة فی الحج الى یوم القيامة کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ قیامت تک حج میں عمرہ داخل ہو گیا ولان مبني القران علی التداخل حتی اکتفی فیہ بتلبیته واحدة وسفرواحداً وحلق واحد۔ اور اس لئے کہ قرآن کا مبني

تو تداخل پر ہے حتیٰ کہ قرآن میں ایک تلبیہ اور ایک سفر اور ایک حلق پر کفایت کی گئی ۔
فکذلک فی الارکان ۔ یوں ہی ارکان میں ہوگا ف یعنی تداخل ہو کر رکن طواف بھی ایک رہ
گیا مع سعی کے ۔ ولنا انه لها طواف ضعیف بن سعید طوافین وسعی سعیین قال له عمر ھدیت لسنۃ
نبیک ۔ اور ہماری حجت یہ کہ جب ضعیف بن سعید ثعلبی نے دو طواف و دو سعی کیں تو عمرؓ نے
اس کو کہا کہ تو نے اپنے پیغمبر کی سنت کی راہ پائی ف اسی طرح طول کے ساتھ حدیث کو
الوحیفہ نے روایت کیا اور سنن اربعہ و صحیح ابن حبان و مسند احمد و اسحق و طیالسی و ابن ابی
شیبہ میں ضعیف سے ہے کہ میں نے حج و عمرہ کا ساتھ ہی احرام کیا ۔ تو عمرؓ نے مجھ سے فرمایا کہ تو
اپنے پیغمبر کی سنت کی راہ پائی ۔

ثانی نے حضرت علیؓ سے روایت کی کہ حج و عمرہ کو جمع کیا (یعنی قرآن کیا) پس دو طواف
و دو سعی کیں اور بیان کیا کہ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اور اسناد بروایت ثقات
ہے اور یہی مذہب ابن مسعودؓ و عند ابن ابی شیبہ ہے ۔ ولان القرآن ضم عبادة الی عبادة ۔ اور
اس دلیل سے کہ قرآن ایک عبادت کو دوسری عبادت میں ملانا و ذلک انھا یتحقق با داء عمل کل
واحد علی الکمال ۔ اور یہ اسی صورت میں متحقق ہوا کہ ہر عبادت کے افعال کو پورا پورا
ادا کرے ۔ ولانہ لا تداخل فی العبادات المقصودة اور اس دلیل سے کہ جو عبادتیں بذات خود
مقصود ہیں ان میں باہم ایک دوسرے میں داخل کرنا نہیں جائز ہے ف رہا سفر و
تلبیہ و حلق کا تداخل تو فرمایا کہ والسفر للتوسل اور سفر کرنا واسطے توسل کے ہے فسفر یعنی
سفر وسیلہ ہے کہ مکہ تک پہنچ کر افعال عمرہ یا حج ادا کرے والتلبیہ للتحريم ۔ اور تلبیہ
کہنا واسطے تحريم کے ہے یعنی نما سوائے عبادت و اس کی جائزہ چیزوں کے سب چیزوں کو
انے اور حرام کر کے احرام باندھنا جیسے نماز میں تکبیر تحریمہ ہے ۔ والخلق للقل ۔ اور مونہ نا
بغرض حمل ہے ف یعنی احرام سے نکلنا میسر ہو حتیٰ کہ اگر حلال ہونا مقصود نہ ہو اور سر منڈا
تو احرام ہے گا مگر جرمانہ قربانی واجب ہوگا یا بین روئے یا چھ ماسکین کو کھانا دینا فلیست
ھذا الاشیاء بمقاصد ۔ تو یہ چیزیں یعنی سفر و تلبیہ و حلق کچھ اصلی مقصود عبادت نہیں ہیں ف
ان میں تداخل نہیں بلکہ ایک سفر وسیلہ دونوں کا اور تلبیہ ذکر و تحریم ہے اور حلق کا مقصود احرام
سے نکالنا بخلاف الارکان ۔ برخلاف ارکان کے ف کہ کبھی ارکان میں تداخل نہیں ہو سکتا
الاتی ان مشغی التطوع لا یتداخلون و تحریمہ واحد یودی ان کیا نہیں دیکھتے ہو کہ نفل کے دو
دو گانہ یعنی چار رکعت باہم متداخل نہیں ہو جاتے حالانکہ ایک ہی تحریمہ سے دونوں ادا
ہو جاتے ہیں ف لوجہ چیز کہ تحریمہ ہو وہ وسیلہ ہے وہ ایک کافی ہے اور ارکان عبادت
متداخل نہ ہوں گے ورنہ دونوں دو گانہ متداخل ہو کر صرف ایک دو گانہ سے دونوں ادا
ہو جاتے بلکہ کروڑوں دو گانہ صرف دو رکعت سے ادا ہوتے ۔ م ۔ یہی حدیث کہ قیامت
تک حج میں عمرہ داخل ہوا اس سے یہ غرض نہیں کہ حج میں متداخل ہو گیا بلکہ ومعنی ما دواء معنی

اس کے جو روایت کی دحل وقت العمرة فی وقت الحج - یہ کہ عمرہ کا وقت حج کے وقت میں داخل ہوا ہے کیونکہ زمانہ جاہلیت والے ایام حج میں عمرہ کو مناسب سے بدتر گناہ کہتے تھے پھر معلوم ہو چکا کہ اول طواف عمرہ پھر سعی عمرہ پھر طواف قدوم مع سعی حج پھر بعد وقوف عرفہ وغیرہ کے طواف حج فقط یا اس کے ساتھ سعی حج بشرطیکہ طواف قدوم میں نہ کی ہو۔ اس طرح عمرہ وحج کے دو طواف دو سعی کرے گا۔ قال وان طاف طوافین لعمرتہ وحجته۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا اور اگر قارن نے دو طواف کے عمرہ وحج کے لئے فے یعنی اول ایک طواف سات پھر کا عمرہ کے لئے کہا پھر دوسرا طواف سات پھر کا حج کے طواف القدوم کا کیا۔ ثم سعی سعین۔ پھر دو سعی کیں فے ایک سعی عمرہ کے لئے اور دوسری سعی حج کے لئے درمیان صفا و مروہ کے۔ یعنی یہ۔ تو یہ اس کو کافی ہو گیا۔ لانه اتی بها هو المستحق عليه۔ کیونکہ جس بات کا اس پر استحقاق ہے اس کو وہ لایا لیکن وقد اساع۔ اور اس نے برا کیا۔ بتاخیرو سعی العمرة وتقديم طواف النحية عليه۔ بوجہ تاخیر دینے سعی عمرہ کے اور بوجہ مقام کرنے طواف القدوم کے سعی عمرہ پر فے اس کلام سے اشارہ کیا کہ امام محمد کی روایت جامع صغیر کہ ان طاف طوافین لعمرتہ وحجته۔ اس میں طواف حج سے مراد طواف زیارت نہیں ہے کیونکہ وہ تو بعد عرفہ کے مخصوص ہے بلکہ مراد طواف حج سے وہ جو ابتدائے حج میں کیا جاتا ہے چنانچہ مصنف نے اوپر بیان کیا۔ ثم یبدأ بافعال الحج فیطوف طواف القدوم۔ یعنی پھر عمرہ کے بعد افعال الحج شروع کرے پس طواف قدوم کرے الحج تو طواف القدوم من بعد افعال الحج کے سنت ہے اور یہی یہاں مراد ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ اول اس نے طواف عمرہ پھر طواف قدوم کیا حالانکہ سعی عمرہ چاہیے تھی پھر اس نے دو سعی کیں ایک عمرہ کی اور دوم حج کی جس کا طواف القدوم کے ساتھ کرنا جائز ہے پس جیسا کہ سعی عمرہ میں طواف القدوم کے بعد تاخیر کی اور طواف القدوم سنت کا محل بعد سعی عمرہ تھا اس میں تقدیم کی تو برا کیا۔ ولا یلزمہ شیء اور اس پر کچھ لازم نہیں ہے فے یعنی بالالتفاق۔ اما عندہما نظائر لان التقديم والتاخير فی المناسک لا یوجب الدم عندہما چنانچہ صاحبین کے نزدیک تو ظاہر ہے اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک مناسک کے مقدم و مؤخر کرنے سے قربانی لازم نہیں ہوتی ہے فے چنانچہ صحیحین کی حدیث افعل ولا جرح موجود ہے یعنی اس روز جس نے کچھ کہا کہ میں نے قربانی سے حلق مقدم کر لیا یا رمی جمرہ سے قربانی مقدم کی تو اس کو یہی جواب دیا کہ اچھا کیا کچھ حرج نہیں ہے۔

اور ابو حنیفہ کے نزدیک واجبات میں لازم ہے۔ وعند طواف النحية سنة۔ اور امام کے نزدیک اس واسطے لازم نہیں کہ طواف القدوم تو سنت ہے۔ وتو کہ لا یوجب الدم فتفدیہ اولی۔ اور اس کا بالکل ترک کرنا قربانی واجب نہیں کرتا تو صرف مقدم کر دینا بدرجہ اولی واجب نہ کرے گا فے یہی سعی عمرہ واجب ہے۔ والسعی بتاخیرہ بالاشتغال بعمل آخر لا یوجب الدم۔ اور سعی بوجہ اپنی تاخیر کئے جانے کے بایں طور کہ دوسرے کام میں مشغول ہو جائے

قربانی واجب نہیں کرتی فے مثلاً عمرہ کے طواف کے بعد کھانے پینے سونے میں مشغول ہوا پھر سعی کی تو کچھ واجب نہ ہوا۔ فلذا بالاشتغال بالطواف۔ پس یوں ہی طواف قدوم کے ساتھ مشغول ہونے میں کچھ واجب نہ ہوگا فے پھر قارن منی وعرفہ اور واپسی مزدلفہ دری جمرۃ العقبہ تک بروجہ مفرد کرے۔ قال واذا رمی الجمرۃ یوم النحر ذبح شاة او بقرة او بدنة او سبع بدنة۔ قدوری نے کہا اور جب یوم النحر کو جمرۃ العقبہ رمی کر چکے تو وجوباً ذبح کرے ایک بکری یا گائے یا بدنہ یا بدنہ کا ساتواں حصہ فے بایں طور کہ قربانی والے سات آدمی ایک بدنہ میں شریک ہوں خواہ اونٹ ہو یا گائے ہو۔ فہذا دم القران لانه فی معنی المتعہ پس یہ قربانی قرآن کی قربانی ہے کیونکہ قرآن بمعنی تمتع ہے فے بلکہ تمتع کی ایک قسم ہے۔ والہدی منصوص علیہ فیہا۔ اور ہدی کی قربانی متعہ میں منصوص علیہ ہے فے فی قولہ فمن تمتع بالعمرة الحج تو قرآن میں بھی واجب ہے اور جب ہدی واجب تو بکری جائز۔ والہدی من الابل والبقرة والغنم۔ اور ہدی ہر ایک اونٹ میں سے، گائے و بکری سے ہوتی ہے علی ما تذکرة فی بابہ النشاء اللہ تعالیٰ چنانچہ ہم باب الہدی میں النشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے فے قدوری نے بقرہ کے بعد بدنہ کہا حالانکہ گائے بھی بدنہ ہے تو جواب دیا کہ واد بالبدنة ههنا البعير۔ اور یہاں بدنہ سے اونٹ مراد لیا۔ وان کان اسم البدنة يقع علی البقر علی ما ذکرنا۔ اگرچہ بدنہ کا لفظ اونٹ و گائے دونوں پر بولا جاتا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر مدلل کیا۔ وکما يجوز سبع البعير يجوز سبع البقرة۔ اور جسے اونٹ کا ساتواں حصہ جائز ہے گائے کا ساتواں حصہ بھی جائز ہے فے یہ اس وقت کہ قربانی کر سکتا ہو۔ فاذا لم یکن له ما یذبح صام ثلثة ايام فی الحج۔ پس اگر اس کے پاس وہ نہ ہو کہ ذبح کرے یعنی فقیر ہو تو روزے رکھے تین روز کے حج میں فے تو لا محالہ عرفہ تک محتم کرے پس ساتویں و آٹھویں دنوں یعنی۔ آخر ہا یوم صوفۃ۔ آخری روز یوم عرفہ ہو۔ وسبعة ايام اذا رجع الی اہلہ اور سات روز کے جب اپنے اہل میں واپس آئے فے اگرچہ مکہ میں ہو۔ لقولہ تعالیٰ فمن لم یجد فصيام ثلثة ايام فی الحج وسبعة اذا رجعتم تلافی عشرۃ کاملۃ بدلیل قولہ تعالیٰ فمن لم یجد آخر تک یعنی پھر جو کوئی ہدی نہ پاوے تو اس پر واجب ہے روزے تین ايام کے حج میں اور سات ايام کے جب تم لو لو یہ دس پورے ہوئے فے یہ آیت اس کے حق میں جو عمرہ کر کے حج تک متمتع یعنی منقطع ہو۔ فالنفس وان ورد فی التمتع فالقران مثله لانه موافق باوامر التکین۔ پس نفس فرقان اگرچہ تمتع کے حق میں وارد ہے تو قرآن بھی مثل تمتع کے ہے کیونکہ قارن بھی دونوں نسک یعنی حج و عمرہ سے شتفع ہے فے بلکہ قرآن آیت کے تمتع سے ایک قسم ہے پھر آیت میں فی الحج واقع ہے یعنی حج کے اندر تین روزے والمواد بالحج واللہ اعلم وقتہ لان نفسه لا یصلح ظرفا۔ اور حج سے مراد واللہ اعلم وقتہ حج ہے کیونکہ ذات حج (جو کہ افعال ہیں) اس لائق نہیں کہ روزے رکھنے کا ظرف ہو سکے فے تو اس صورت میں وقت احرام کا شعل و ذی قعد و عشرہ ذی الحجہ ہے پس بعد احرام کے یہ تین روزے جائز ٹھہرے اور مخصوص ذی الحجہ کی ہے۔ ۸-۹ کی

نہیں ہے۔ الا ان الافضل۔ مگر افضل یہ کہ فے تاخیر کرے اور ان یصوم قبل يوم الترویة بیوم
 ویوم الترویة ویوم عرفة۔ روزہ رکھے آخر وقت یعنی یوم الترویہ سے ایک روز پہلے ساتویں کو اور
 یوم الترویہ کو اور یوم عرفة کو لان الصوم بدل عن الہدی۔ کیونکہ روزہ رکھنا تو ہدی کے
 بدلے ہے۔ فیستجب تاخیر الی آخر وقتہ رجاء ان یقدر علی الاصل۔ تو صوم بدل میں تاخیر کرنا
 مستحب ہے اس امید سے کہ اصل یعنی ہدی پر قدرت ہو جاوے وان صامہا بہکۃ بعد فراغۃ
 من الحج جائز۔ اور اگر ساتوں روزوں کو مکہ میں بعد فراغت حج کے رکھے تو جائز ہے ومعناہ بعد
 مافی ایام التشریق لان الصوم فیہا منہی عنہ اور معنی یہ کہ ایام تشریق گزر جانے کے بعد رکھے
 کیونکہ ایام تشریق میں روزہ ممنوع ہے فے پس حج سے فراغت معتبر ہے اور اپنے اہل کے
 پاس پہنچ کر رکھنا قید ضروری نہیں ہے۔ وقال الشافعی لا یجوز۔ اور شافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہے
 فے کہ مکہ میں باقی سات رکھے۔ لانه معلق بالرجوع۔ کیونکہ ساتوں مشروط بر رجوع ہیں فے یعنی
 بقولہ تعالیٰ وسیعة اذا رجعتہم تو حرف شرط سے رجوع اپنے اہل کی طرف مقید کیا الا ان
 ینوی المقام فیحدث یجزیہ لتعد بالرجوع۔ مگر آنکہ وہ شخص مکہ میں مقام کرنے کی نیت کرے تو
 اس وقت جائز ہوں گے بوجہ واپسی متعذر ہونے کے۔ ولنا ان معناہ رجعتہم عن الحج۔ اور ہماری
 دلیل یہ کہ رجعتہم کے معنی یہ کہ رجوع کرو تم حج سے۔ ای فرغتم۔ یعنی حج سے فارغ ہو جاؤ فے
 اور مطابق میں جو مصنف نے خود کہا کہ سات روزے جب اپنے اہل کی طرف واپس آوے تو
 اہل کی قید بنظر عادت ہے۔ م۔ اذا الفراغ سبب الرجوع الی اہلہ۔ کیونکہ حج سے فارغ ہونا
 اپنے اہل میں واپس آنے کا سبب ہوتا ہے فے پس سبب در حقیقت حج سے فراغت ہے
 فكان الاداء بعد السبب۔ تو اس سبب متحقق ہونے کے بعد ادا حاصل ہوئی۔ فیجوز۔ تو جائز ہے
 فے حتی کہ اگر بعد فراغت حج کے اس نے بامی اختیار کی یا کسی ملک میں جا کر وہاں وطن کر لیا
 تو اسی نفس سے بالاتفاق سات ادا کرے گا اگرچہ اپنے اہل میں نہیں آیا پس سبب فراغت حج
 ہے مفہ گزرا کہ تین روزے ایام حج میں عرفہ تک رکھے۔ وان فاتہ الصوم۔ اور اگر یہ تین روزے
 اس سے جلتے رہے۔ حتی اتی یوم النحر یہاں تک کہ یوم النحر و سوب کا دن آگیا فے تو ان روزوں
 کی قضاء نہیں ہے اور لم یجوزہ الا الدم۔ کچھ اس کو نہیں جائز ہے سوائے قربانی کے فے یعنی جب
 میسر ہو قربانی دے۔ وقال الشافعی یصوم بعد ہذا الا یام لانه صوم موقت فیقفنی کصوم رمضان۔
 اور شافعی نے کہا کہ ان ایام تشریق کے بعد یہ روزے قضاء رکھے کیونکہ یہ روزے ایک وقت
 سے معین کئے گئے تھے تو صوم رمضان کے مثل ان کی بھی قضا کرے۔ وقال مالک یصوم فیہا القولہ
 تعالیٰ فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام فی الحج۔ اور مالک نے کہا کہ ایام تشریق میں یہ روزے رکھ لے
 بدلیل قولہ تعالیٰ فمن لم یجد الحج۔ یعنی پھر جو ہدی نہ پاوے تو تین روزے ایام حج میں و ہذا وقتہ
 اور زمانہ تشریق بھی وقت حج ہے فے کیونکہ ان میں رمی الجمار ہے۔ ولنا النہی المشہور عن الصوم
 فی ہذا الا یام اور ہماری حجت وہ نفس مشہور ان ایام میں روزہ رکھنے سے فے اور چونکہ یہ

ممانعت مشہورہ ہے فیتفید بہ النص۔ تو یہ نص اس ممانعت سے مقید کی جائے گی۔ یعنی ایام
الحج سے سوائے ایام تشریق کے مراد ہوں گے اور اگر ہم تسلیم کریں کہ سوائے تشریق کے نہیں بلکہ کل
ایام حج مراد ہیں تو کہا۔ ایدخلہ النقص۔ یا ان روزوں میں نقص داخل ہوگا۔ کیونکہ ایام
تشریق میں ممانعت ہے۔ فلا یتاوی بہ ما وجب کمالا۔ تو ان ناقص روزوں سے وہ ادا نہ
ہوں گے جو کامل واجب ہوئے۔ ہر صورت ایام تشریق میں کافی نہ ہوئے اگر کہا جائے
کہ ممانعت ایام تشریق کے صوم سے سوائے قرآن و متعہ کے روزوں کے ہے بدلیل آیت کے
جواب یہ کہ ہمیشہ ممانعت مرجح ہے اور یہ وہم خلاف اصول ہے۔ رہا یہ کہ اچھا بعد ایام تشریق
قضاء کرے تو جواب دیا کہ ولا یودی بعد ہالان الصوم بدل اور بعد ایام تشریق بھی قضا نہیں
کئے جاتے کیونکہ صوم تو ہدی کا بدل ہے۔ والابدال لا ینصب الا شرعا اور بدلے نہیں
قائم کئے جاتے مگر شرع کی طرف سے اس میں رلے و قیاس کو دخل نہیں ہے تو صرف نص
شرعی کی پابندی مختصر ہوگی۔ والنص حصہ بوقت الحج۔ اور نص نے اس بدل کو وقت حج کے
ساتھ مخصوص کر دیا۔ تو اس وقت کے سوائے دوسرے وقت میں بدل ہونا اپنی رلے
سے ہم نہیں کر سکتے۔ اگر کہو کہ پھر دوسرے وقت میں قربانی کہاں سے قائم کرتے ہو تو جواب
یہ کہ قربانی اصل ہے نہ بدل و جو ان الذم علی الاصل اور قربانی کا جائز ہونا اپنی اصل پر ہے
وعن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہما۔ اور حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ آپؐ نے اسے واقعہ
میں قربانی کرنے کا حکم دیا۔ یعنی قارن ہدی قربانی نہ کر سکا اور تین روزے ایام حج کے
بھی فوت ہو گئے کہ تو م النحر آگیا تو اس کو حضرت عمرؓ نے فتویٰ دیا کہ بکری قربانی کرے یعنی
ہدی دے جو اصل ہے۔

یہ قصہ بیسوط میں نقل کیا اور کتب آثار میں نہیں ملا۔ مع۔ اور بخاری میں حضرت عائشہؓ
و ابن عمرؓ سے ہے کہ دونوں نے کہا کہ ایام تشریق میں روزے کی اجازت کسی کو نہیں مگر اس کو
جس نے ہدی نہیں پائی۔ اور یہی بخاری میں ہے کہ ابن عمرؓ نے کہا کہ صوم تمتع یا یوم عرفہ ہے پھر اگر
ہدی نہ پائی اور نہ روزے رکھے تو ایام تشریق میں رکھے۔ یہ آثار مفید قول مالکؒ ہیں اور جواب
یہ کہ ایام تشریق میں صوم سے ممانعت مرفوع حدیث صحیح مشہور ہے اس کے مقابلہ میں صرف
صحابی کا قول غیر مشہور کیونکہ مقبول ہو سکتا ہے اور تفصیل فی الفتح۔ م۔ فلولم یقدر علی الہدی
پھر اگر یہ قارن جس کے تین روزے حج کے فوت ہوئے ہیں اس نے ہدی نہ پائی۔ تحلل
وعلیہ دمان۔ تو وہ حلال ہو جائے اور اس پر دو قربانی واجب ہیں دم التمتع ایک قربانی
تمتع کی ہے یعنی قرآن کا نکر یہ و دم التحلل قبل الہدی اور دوسری قربانی اس جرم کی
کہ ہدی ذبح کرنے سے پہلے حلال ہو گیا۔ اور عمرہ کی وجہ سے قربانی نہ ہوئی کیونکہ صلی کر کے
اخراج عمرہ سے نکل گیا۔ مع۔ مسئلہ۔ فان لم یدخل القارن مکة۔ اور قرآن والا اگر مکہ میں
میں داخل نہ ہوا۔ اور اس وجہ سے عمرہ اول ادا نہ کر سکا۔ توجہ الی صرفات بلکہ وہ

عرفات کی طرف متوجہ ہوا ہے یعنی میقات سے سیدھا عرفات کو گیا فقط صار رافضا
العمرۃ بالوقوف۔ تو اپنے عمرہ کو ترک کرنے والا ہو گیا و قوف عرفہ کے ساتھ لانہ تعذر
علیہ اداعھا۔ کیونکہ اب قارن سے عمرہ ادا کرنا متعذر ہو گیا۔ لانہ یصیر بانیا افعال العمرۃ
علی افعال الحج وذلك خلاف المشروع۔ کیونکہ (بعد حج کے عمرہ ادا کرنے میں) وہ افعال عمرہ کو
افعال حج پر بنا کرنے والا ہو جائے گا اور یہ خلاف مشروع ہے بلکہ مشروع بہ کہ اول عمرہ
اور اس پر بنا کر حج ہو۔ ولا یصیر رافضا بمجرد التوجہ اور خالی عرفات کی طرف متوجہ ہونے سے
عمرہ ترک کرنے والا نہ ہو گا نہ اگر حج عرفات میں پہنچ جاوے یہاں تک کہ بعد زوال پہنچے
الکافی للحاکم۔ خلاصہ یہ کہ بعد وقوف عرفہ کے عمرہ متروک ہو جائے گا اور قبل اس کے نہیں
اور یہی ظاہر الروایۃ صاحبین سے ہے۔ ہوا الصیغ من مذهب ابی حنیفۃ ایضا۔ یہی امام ابو حنیفہ
کے مذہب میں بھی صحیح ہے نہ بخلاف روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ کہ مجرد توجہ عرفات سے عمرہ
متروک ہو گا جیسے جمعہ کے روز گھر میں فرض ظہر پڑھ کر جمعہ کی طرف متوجہ ہوا تو فقط توجہ سے ظہر
مذکور ترک ہو جاتی ہے۔ لیکن صحیح ظاہر الروایۃ ہے۔ والفرق له بینہ و بین مصلی الظہر يوم
الجمعة اذا توجه اليها۔ اور امام کے واسطے فرق درمیان قارن متوجہ عرفہ والے کے اور
درمیان ظہر بروم جمعہ پڑھ کر جمعہ کی طرف متوجہ ہونے والے کے۔ ان الامر ههنا لك بالتوجه
متوجه بعد اداء الظهر۔ یہ ہے کہ جمعہ کے مسئلہ میں اولے ظہر کے بعد متوجہ ہونے پر حکم متوجہ ہے
نہ یعنی فاسعدوا الی ذواللہ کا حکم جب وہ جمعہ کو متوجہ ہوا تو اس پر متوجہ ہے یعنی اس کو
خطاب جمعہ میں جانے کا ابھی موجود ہے کہ جمعہ کی طرف متوجہ ہو۔ والتوجه فی القرآن والتمتع
منہی عنہ قبل اداء العمرۃ۔ اور قرآن و تمتع کے مسئلہ میں اولے عمرہ سے پہلے عرفات کی طرف متوجہ
ہونے سے اس کو ممانعت ہے فافتراقا۔ تو دونوں مسئلوں میں فرق ہو گیا نہ پس توجہ عرفات کو
توجہ جمعہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں رہا۔ ہاں جب وقوف عرفہ کر لیا تو اب عمرہ ٹوٹ گیا کیونکہ ادا محال ہو گئی۔
قال وسقط عنه دم القرآن کہا اور اس کے ذمہ سے قرآن کی قربانی بھی ساقط ہو گئی نہ کیونکہ
یہ قربانی عمرہ پر حج پانے کی توفیق پر تھی۔ لانہ لما ارتفعت العمرۃ لم یوفق لاداء التکبیر۔
کیونکہ جب اس کا عمرہ ترک ہو چکا تو اس کو دونوں حج و عمرہ کی توفیق نہیں ملی نہ تو شکرانہ کی
ہدی گئی۔ وعلیہ دم لوفض عمرتہ بعد الشروع فیہا۔ اور اس پر جرمانہ کی ایک قربانی واجب ہوئی
بوجہ عمرہ ترک کرنے کے بعد عمرہ میں شروع کرنے کے نہ اور عمرہ میں شروع کرنا احرام کے ساتھ
ہو گیا۔ وعلیہ قضاؤھا۔ اور اس پر عمرہ کی قضا واجب ہوئی۔ لصحة الشروع فیہا۔ بوجہ عمرہ میں
مشروع صحیح ہونے کے فاشیہ المحصر۔ تو محصر کے مشابہ ہو گیا نہ محصر وہ کہ جس نے احرام
باندھا مگر وہ دشمن وغیرہ کی وجہ سے اولے نسک سے روکا گیا تو آخر احرام کھول دے مگر اس پر
ایک قربانی مع قضا واجب ہے یوں ہی ترک عمرہ والے پر قربانی مع قضا لازم ہے۔ مع۔ اگر حج
کے لئے طواف و سعی کی پھر عمرہ کے لئے طواف و سعی کی تو پہلا طواف و سعی عمرہ کا اور دوسرا حج کا

اور اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ مف۔

باب التمتع

یہ باب تمتع کے بیان میں ہے تمتع بھی عمرہ و حج کو حاصل کرتا ہے مگر دو احرام سے، شیخ محقق نے لکھا کہ تمتع وہ ہے جو عمرہ یا زیادہ حصہ طواف عمرہ کا ایام حج میں کرے ایسے احرام عمرہ کے ساتھ جو ایام حج سے پہلے یا انہیں ایام میں واقع ہو پھر اسی سال میں حج کرے بوصف صحت بدون اس کے کہ عمرہ و حج کے درمیان میں ایام صحیح کرے۔ الفتح۔ ایام یعنی نزول۔ اور ایام صحیح سے مراد یہ کہ اپنے وطن میں نزول کرے بغیر صفت احرام باقی ہونے کے اور یہ اسی تمتع میں ہوگا جس نے ہدی کو چلا یا نہ ہو اور اگر اس نے ہدی چلائی ہے تو وہ اگر وطن میں آجاوے تو بھی اس کا ایام صحیح نہیں ہوگا۔ ن۔ التمتع افضل من الافراد۔ تنہا حج کرنے سے تمتع کرنا افضل ہے فہی ظاہر الروایۃ ہے ع۔ وعن ابی حنیفۃ ان الافراد افضل۔ اور ابو حنیفہ سے نادر روایت ہے کہ افراد افضل از تمتع ہے فہی قول شافعی ہے۔ ع۔ لان التمتع سفرة واقع لعمرتہ۔ کیونکہ تمتع کا سفر تو عمرہ کے واسطے واقع ہوتا ہے فہی کیونکہ وہ میقات سے صرف عمرہ کا احرام باندھتا ہے۔ والمفرد سفرة واقع بمحجۃ اور افراد والے کا سفر حج کے لئے واقع ہوتا ہے فہی اور حج عمرہ سے افضل ہے مگر مخفی نہیں کہ مقصود سفر افراد حج ہے اور احرام عمرہ کا اس لئے کہ بعد عمرہ کے حلال ہو سکے۔ وجہ ظاہر الروایۃ ان فی التمتع جمعاً بین العبادتین۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ تمتع میں دو عبادتوں عمرہ و حج کا جمع کرنا حاصل ہے فہی اور دونوں عبادتیں خود مقصود ہیں بخلاف سفر کے کہ وہ صرف وسیلہ ہے۔ فاشبہ القران۔ تو تمتع مشابہ قران ہو گیا فہی اور قران ہمارے نزدیک بلا خلاف افضل ہے بلکہ قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج میں ہدی شکر یہ منصوص تمتع ہے۔ ثم فیہ زیادۃ نسک پھر تمتع میں ایک نسک زیادہ ہے فہی جو افراد میں نہیں ہے۔ وهو اراۃ الدم۔ اور وہ قربانی کرنا فہی یعنی تمتع کی قربانی۔ پھر یہ بھی مسلم نہیں کہ تمتع کا سفر عمرہ کے واسطے ہے بلکہ سقرۃ واقع لمحۃ وان تخللت العمرۃ۔ تمتع کا سفر واسطے حج کے واقع ہے اگرچہ درمیان میں عمرہ آگیا فہی تو عمرہ اصل نہیں ہے لانہا تبع للحج۔ کیونکہ عمرہ تو حج کا تابع ہے۔ کتمثل السنۃ بین الجمعۃ والسعی الیہا۔ جسے کہ جمعہ اور اس کی طرف سعی کے درمیان میں سنت آجاتی ہے فہی تو جمعہ کی طرف سعی کرنا کچھ سنت الجمعہ کے لئے نہیں ہو جاتی اگرچہ جمعہ سے پہلے چار سنتیں پڑھتا ہے والتمتع علی وجهین تمتع یسوق الہدی و تمتع لا یسوق الہدی۔ اور تمتع دو طرح ہے ایک وہ تمتع جس نے ہدی چلائی اور دوم وہ تمتع کہ جس نے ہدی ساتھ نہیں چلائی ومعنی التمتع الترفق بادلہ التکسین فی سفر واحد من غیر یلم باہلہ بینہما الاما صیحا۔ اور تمتع کے معنی

انتفاع حاصل کرنا ایک سفر میں دونسک یعنی عمرہ و حج ادا کرنے کا بھروسہ اس کے کہ دونوں نسک کے درمیان میں اپنے اہل کے ساتھ امام صحیح پاورے۔ ویدخلہ اختلافات بینہا ان شاء اللہ تعالیٰ اور اس تعریف میں اختلافات داخل ہیں جن کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ وصفتہ ان یبتدی من المیقات فی اشہد الحج فیحرم بالعمرة۔ اور متمتع کی صفت یہ ہے کہ حج کے مہینوں میں میقات ریاکھر سے شروع کرے پس احرام باندھے عمرہ کا فہ یعنی فقط ویدخل مکة۔ اور مکہ میں جا کر داخل ہوئے پھر اگر ایام حج سے پہلے داخل ہوا تو حیلہ یہ ہے کہ صبر کرے حتیٰ کہ ایام آجاویں۔ مف۔ فیطوف لہا ویسعی لہا۔ پس طواف کرے عمرہ کا اور سعی کرے عمرہ کی فہ اور اسی قدر سے عمرہ تمام ہو گیا و یحلق او یقصر اور سر کا حلق یا قصر کرے فہ یہ حلال ہونے کے لئے ہے ورنہ اگر حلق نہ کرے اور حج کا احرام باندھے پھر منیٰ میں حلق کرے تو بھی متمتع ہوگا۔ مف۔ وقد حل من عمرتہ۔ اور حال یہ کہ وہ عمرہ سے حلال ہو گیا فہ بعد حلق یا قصر کے و ہذا ہوتفسیر العمرة۔ اور یہ بیان بھی عمرہ کی تفسیر ہے فہ اس سے زیادہ کچھ عمرہ میں نہیں ہے و کذا لک اذا اراد ان یفرد بالعمرة فعل ما ذکرنا۔ اور یوں ہی جب خالی عمرہ کرنا چاہے تو جو ہم نے ذکر کیا یہی کرے ہکذا فعل رسول اللہ علیہ السلام فی عمرة القضاء۔ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ قضاء میں کیا تھا فہ یعنی سال چھ ہجری میں جب احرام عمرہ سے حدیبیہ میں پہنچے اور کفار مکہ نے روکا تو ان سے صلح کر لی کہ دوسرے سال تین روز کے لئے مکہ خالی کر دیں پس حلق کرے حلال ہو گئے پھر دوسرے سال ذی قعد میں قضاء کا عمرہ کیا طواف و سعی و حلق کے ساتھ اور قصہ صحاح میں معروف ہے۔ م۔ ع۔ وقال مالک لا حلق علیہ۔ اور مالک رحمہ اللہ نے کہا کہ عمرہ والے پر حلق سر نہیں ہے۔ انما العمرة الطواف والسعی۔ عمرہ تو صرف طواف و سعی ہے۔ و جتنا علیہ ماروینا اور ہماری حجت امام مالک پر اول تو وہ حدیث جو ہم نے روایت کی فہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا اور صحیحین کی حدیث معاویہؓ مع روایات سنن کے کوہ مروہ کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بال کتر انا صریح ہے اور ظاہر ہے کہ مروہ کے پاس صرف عمرہ میں ہوگا نہ حج میں۔ مف۔ وقولہ تعالیٰ محلقین رؤسکم الا یہ فزلت فی عمرة القضاء۔ اور دلیل دوم یہ کہ قولہ تعالیٰ محلقین رؤسکم آخر تک آیت یعنی اللہ تعالیٰ تم کو مسجد الحرام میں اس حال سے داخل کرنا ہے کہ تم اپنے سروں کو حلق کرنے والے ہو آخر تک یہ عمرہ قضاء کے بارہ میں نازل ہوئی فہ جیسا کہ بغوی وغیرہ اہل تفسیر نے ذکر کیا ہے تو معلوم ہوا کہ عمرہ قضاء میں حلق سر واقع ہوا۔ ولانہا لما کان لہا تحریم بالتلبیۃ کان لہا تحلل بالحلۃ کما فی الحج۔ اور دلیل سوم یہ کہ جب عمرہ کے واسطے تلبیہ سے تحریم ہوئی تو حلق سے تحلیل ہوگی جیسے حج میں ہے ولقطع التلبیۃ اذا ابتداء بالطواف اور تلبیہ قطع کر دے جب طواف شروع کرے فہ یعنی لبیک کہنا طواف شروع کرتے ہی موقوف کر دے۔ وقال مالک کما وقع بصرۃ علی البیت۔ اور مالک نے کہا کہ جب ہی اس کی نظر خانہ کعبہ پر پڑے فہ تلبیہ ختم کرے۔ لان العمرة زیارة البیت۔ کیونکہ عمرہ تو بیت العتیق کی زیارت ہے و تتم بہ۔ اور نظر پڑنے کے ساتھ ہی زیارت پوری ہوتی ہے فہ پھر تلبیہ نہیں ولنا ان النبی علیہ السلام فی عمرة القضاء قطع التلبیۃ حین استلم الحجر۔ اور ہماری دلیل یہ کہ آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم نے عمرہ قضا میں تلبیہ اُسدم قطع کیا کہ حجر اسود کو بوسہ دیا ہے یعنی طواف شروع کیا بلکہ ابن عباسؓ نے کہا کہ آپ عمرہ میں یوں ہی کیا کرتے رواہ الترمذی وصحیحہ والیڈاؤد و ترمذی ولان المقصود هو الطواف فیقطعھا عند افتتاحہ۔ اور اس دلیل سے کہ مقصود عمرہ تو طواف ہے پس طواف شروع کرتے وقت تلبیہ قطع کرے گا۔ ولہذا یقطعھا الحاج عند افتتاح الرمی۔ اور اسی جہت سے حج والارمی جمرۃ العقیبہ شروع کرتے وقت تلبیہ قطع کرتا ہے فے گویا مراد یہ کہ رمی تمہید طواف ہے لیکن مخفی نہیں کہ حج میں وقوف بھی رکن ہے مگر آنکہ کہا جاوے کہ وقوف رکن داخل نہیں بلکہ دنیاں ہونا کسی طرح ہو رکن ہے اور طواف داخل وہیہ نظر۔ فافہم۔ م۔

الحاصل جب عمرہ کر چکے تو۔ قال ویقیم بہکۃ حللاً۔ کہا کہ اور رکن میں حلال ٹھہرا رہے۔ لانہ حل من العبدۃ۔ کیونکہ وہ عمرہ سے حلال ہو چکا ہے پس یہ شرط نہیں کہ حلال ہو جاوے حتیٰ کہ احرام میں ٹھہرنا بھی جائز ہے۔ م۔ فاذا کان یوم الترویۃ احرم بالیوم من المسجد۔ پھر جب ترویہ یعنی آٹھویں تاریخ ہو تو حج کا احرام باندھے مسجد الحرام سے فے باہر جانا ضرور نہیں بلکہ مکہ سے اور رکن میں مسجد الحرام میں دو گانہ پڑھ کر افضل ہے۔ والشوطان یحرم من الحرم۔ اور حرم سے احرام باندھنا شرط ہے۔ اما المسجد فلیس بلام۔ اور مسجد سے ہونا تو لازم نہیں فے بلکہ افضل ہے لانہ فی معنی المکی اس لئے کہ یہ شخص تو مکہ والے کے مانند ہے ومیقات المکی فی الحج الحرم۔ اور مکی کامیقات حج کے احرام میں حرم ہے فے اور عمرہ کے احرام میں حل ہے جسے تنیم علی ما بینا۔ بنا برآئکہ ہم بیان کر چکے فے آخر فصل مواقیت میں۔ وفعل ما یفعلہ الحاج المفرد۔ اور کمرے وہ افعال جو مفرد حج والا کرتا ہے لانہ مود للہج۔ کیونکہ وہ حج ادا کرنے والا ہے الا انہ یرمل فی طواف زیارۃ ولیسعی بعدہ۔ صرف اتنا فرق ہے کہ یہ شخص متمتع طواف زیارت میں رمل کرے گا اور بعد طواف کے سعی صفا و مروہ کرے گا فے کیونکہ یہ طواف القدرم نہیں کرتا تو اب کمرے۔ لانہ هذا اول طواف لہ فی الحج۔ کیونکہ حج میں اس کا یہ پہلا طواف ہے بخلاف المفرد لانہ قد سنی مرة۔ بخلاف افراد والے کے کیونکہ وہ ایک بار سعی کر چکا ہے فے بعد طواف قدوم کے۔ اور سعی صرف ایک ہی بار مشروع ہے حتیٰ کہ اگر مفرد نے بعد طواف قدوم سے سعی نہ کی ہو تو وہ بھی طواف زیارت کے بعد سعی کرے اور متمتع چونکہ مکی کے مانند ہے تو طواف قدوم اس کے حق میں سنت نہیں بخلاف مفرد وقارن کے لیکن متمتع کرے تو جائز ہے۔ ولو کان هذا المتمتع بعد ما احرم بالیوم طواف سعی قبل ان یردح الی منی لم یرمل طواف زیارۃ ولا سعی بعدہ۔ اور اگر اس متمتع نے حج کا احرام باندھ کر منی کو جانے سے پہلے طواف سعی کر لی ہو (یعنی بطور حوازم رمل کے) تو طواف زیارت میں رمل نہیں کرے گا اور نہ اس کے بعد سعی کرے لانہ قد اتی بذلک مرة کیونکہ وہ ایک بار سعی کر چکا ہے اور طواف میں رمل کر چکا اور اس پر کچھ گناہ نہیں ہے۔ وعلیہ دم التمتع اور متمتع پر تمتع مکی قربان واجب ہے للنص الذی تلونا۔ بدلیل آیت کے جو ہم تلاوت کر چکے فے قوله تعالیٰ فمن تمتع بالعمرة الی الحج فہا استیر من الہدی الیہ۔ فان لم یجد صام ثلثة ايام فی الحج۔ پھر اگر نہ پاوے تو

تین روزے رکھے حج میں فے بعد احرام عمرہ کے اور افضل یہ کہ ۷ - ۸ - ۹ تاریخوں میں ہو
 وسبعة اذارجح . اور سات روزے رکھے جب رجوع کرے فے حج سے فراغت کرے
 بعد ایام تشریق کے اگرچہ مکہ میں ہو علی الوجه الذی بینا فی القرآن اس وجہ پر جو ہم نے
 قرآن میں بیان کر دی فان صام ثلثة ایام من شوال ثم اعتد لم یحز من الثلثة . پس اگر
 شوال میں تین روزے رکھے پھر عمرہ کا احرام باندھا تو تمتع کے تین روزوں سے کافی نہ ہوئے
 فے کیونکہ وقت حج ہے لیکن بعد احرام عمرہ نہیں . لان السبب وجوب هذا الصوم التمتع
 کیونکہ اس روزے واجب ہونے کا سبب تو تمتع ہے . لانه بدل عن الدم کیونکہ صوم بدل
 ہدی کا ہے فے کہ جب ہدی یسر نہ ہو تو روزے رکھے پس تمتع سبب ٹھہرا . وھو فی ھذا
 الحالة غیر تمتع حالانکہ وہ اس صورت میں تمتع نہیں تھا فے کیونکہ بنو زاحرام عمرہ نہیں
 ہے فلا یجوز ادائہ قبل وجود سببہ . تو صوم کا ادا کرنا اس کا سبب موجود ہونے سے پہلے نہیں
 جائز ہے فے حتی کہ اگر بعد احرام عمرہ کے شوال میں رکھے ہوں تو جائز ہے . م . دان
 صامھا بعد ما احرم بالعمرۃ قبل ان یطوف بجاز . اور اگر تین روزے رکھے بعد عمرہ کا احرام
 باندھنے کے قبل طواف کرنے کے تو جائز ہے عندنا خلافا للشافعی یہ ہمارے نزدیک ہے
 بخلاف شافعی کے . لہ قولہ تعالیٰ فصیام ثلثة ایام فی الحج . دلیل شافعی قولہ تعالیٰ فصیام
 الحج . یعنی پس روزے رکھے تین ایام کے حج میں فے تو ضرور ہوا کہ حج کے احرام کے بعد
 ہوں جواب یہ کہ فی الحج کے حقیقی معنی بالا جماع مراد نہیں کیونکہ محال ہے کہ افعال حج کے
 اندر روزہ رکھا جاوے اور مجازی معنی تم نے یہ لے لے کہ فی الحج یعنی فی احرام الحج دلنا اسہ
 اداء بعد العقد سببہ . اور ہماری دلیل مجازی یہ کہ تمتع نے روزوں کو سبب موجود ہونے
 کے بعد ادا کیا فے تو جائز ہے فے بلکہ ہمارے واسطے دلیل قولہ تعالیٰ صیام ثلثة ایام
 فی الحج . والمراد بالحج المذكور فی النص . اور آیت میں جو حج مذکور ہے یعنی فی الحج اس سے
 مراد وقتہ علی ما بینا وقت الحج بنا برآئکہ ہم بیان کر چکے فے یعنی ہمارے نزدیک فی الحج
 سے مراد فی احرام الحج نہیں کیونکہ احرام کو کچھ دخل نہیں اور اس لئے کہ احرام حج آٹھویں
 تاریخ کو صحیح احادیث میں وارد ہے پس تین روز کا وقت نہیں رہتا بلکہ صرف نویں ایک روز
 ہے تو مراد صحیح یہ کہ فی الحج ای فی ایام الحج . تو جب شوال سے لے کر احرام عمرہ کے بعد کسی وقت ادا
 کیا تو جائز ہے . ھذا شیخ للمترجم . والافضل تاخیرھا الی آخر وقتھا وھو یوم عرفة . اور افضل
 ان روزوں کا تاخیر کرنا آخر وقت تک اور وہ یوم عرفہ ہے فے یعنی خاتمہ ان روزوں کا
 یوم عرفہ ہے ہوا اس طرح کہ ۷ - ۸ - ۹ تک رکھے . لہا بینا فی القوان . بدلیل اس کے جو ہم نے
 قرآن میں بیان کی وان اراد التمتع ان یسوق الھدی . اور اگر تمتع چاہے کہ ہدی چلاوے .
 احرم وساق ھدیہ تو احرام باندھے اور اپنی ہدی چلاوے فے یعنی عمرہ کا احرام تلبیہ سے باندھے
 یہ افضل ہے اگرچہ سوق ہدی سے احرام ہو جائتا ہے . وھذا افضل . اور تمتع جس نے ہدی

چلائی ہے افضل ہے ف سے بغیر ہدی سے لان البنی علیہ السلام ساق الہدایا مع نفسه۔
 کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ساتھ اپنی ہدایا کو چلایا ف سے چنانچہ حدیث جابر عندہ وسلم و
 ابن عمر فی الصمعیین سے ظاہر ہے اور مراد مصنف یہ ہوگی کہ ہدی چلانا افضل ہے بدلیل سنت
 نبی صلی اللہ علیہ وسلم تو متمتع کو بھی افضل ہے اگرچہ مصنف کے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ
 وسلم قارن تھے فانہم۔ م۔ ولان فیہ استعداد و مسارعة اور اس دلیل سے کہ ہدی چلانے میں
 سامان خیر اور جلدی ہے ف سے یعنی ہدی واجب کا اول سے سامان وادائے واجب طاعت
 میں جلدی ہے۔ فان کانت بدنة۔ پھر اگر ہدی مذکور بدنه ہو ف سے یعنی اونٹ یا گائے فلدھا
 بمزادة۔ تو اس کو تقلید کر دے مزادہ کے ساتھ ف سے سفر۔ ع۔ او نعل۔ یا نعل کے
 ساتھ ف سے جوتی یا قسم یا چمڑے کا ٹکڑا۔ لحدیث عائشہ علی ما روینا۔ بدلیل حدیث عائشہ رضی
 چنانچہ ہم روایت کر چکے ف سے یہ صحاح الستہ میں موجود ہے والتقلید اولی من التجلیل۔ اور
 تقلید شریک جھول ڈالنے سے بہتر ہے لان لہ ذکر فی الکتاب کیونکہ قلائد کا ذکر قرآن مجید میں ہے
 ولانہ للاعلام۔ اور اس لئے کہ تقلید کرنا تو آگاہ کرنے کے لئے ہے ف سے کہ یہ ہدی ہے اور کوئی
 دوسرا فائدہ نہیں۔ والتجلیل للزینۃ۔ اور جھول ڈالنا زینت کے لئے بھی ہوتا ہے

ویلی ثم یقلد۔ اور پہلے تلبیہ کہہ لے پھر تقلید کرے
 لانہ یصیر محرما بتقلید الہدی والتوجہ معہ علی ما سبق۔ اس کی وجہ یہ کہ وہ شخص ہدی کو تقلید
 کرنے اور اس کے ساتھ متوجہ ہونے سے محرم ہو جائے گا چنانچہ سابق بیان ہو چکا۔ والاولی ان
 یعقد الاحوام بالتلبیۃ۔ اور بہتر یہ کہ تلبیہ سے احرام باندھے ف سے لہذا پہلے تلبیہ سے باندھ
 کر پھر تقلید کرے۔

پھر ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک بکری کی تقلید نہیں ہے اور شافعی و احمد و جہور کے نزدیک
 ہے جسے اونٹ و گائے بالاتفاق۔ مع۔ ویسوق الہدی وهو افضل من ان یقودھا۔ اور ہدی
 کو باندھنے اور باندھنا افضل ہے اس سے کہ اس کو آگے سے کھینچے۔ لانہ علیہ السلام احرم بذی
 الحلیفۃ و ہدایاہ تساق بین یدیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ذوالحلیفہ میں احرام باندھا
 اور آپ کی ہدایا آپ کے سامنے ہاتھ جاتے تھے ف سے جیسا کہ صمعیین کی حدیث ابن عمرؓ سے ثابت
 ہے۔ ولانہ ابلغ فی التسمیر۔ اور اس جہت سے کہ شہرت دینے میں یہ زیادہ بلند ہے ف سے یعنی
 تقلید ہدی سے مقصود اس کو عوام میں شہرت دینا تو آگے باندھنے میں یہ بات زیادہ حاصل ہے۔
 الا ان لا تنقاد۔ لیکن یہ کہ ہدی القیادہ کرے ف سے یعنی باندھنے سے نہ چلے۔ فحیث یقودھا۔ تو
 ایسی صورت میں اس کو آگے سے کھینچے۔ قال واشعر البدنۃ عند ابی یوسف و محمد قدوری نے کہا
 اور اشعار کہے بدنه کو ابو یوسف و محمد کے نزدیک ف سے یعنی متمتع کی ہدی اگر بکری و بھڑی ہو
 تو اشعار نہیں اور اگر بدنه ہو تو اشعار کہے اور بدنه اونٹ و گائے دونوں کہتے ہیں لیکن عینی نے
 لکھا کہ اشعار اونٹ میں ہے اور ہمارے شیخ نے کہا کہ گائے کے اشعار میں اختلاف ہے شافعی و

جمہور کے نزدیک گائے کا بھی اشعار ہے۔ مع۔ بالجملہ بدنہ کا اشعار کرنا قول صاحبین و جمہور علماء ہے رہا یہ کہ صاحبین نے اشعار کو کہا کہ خوب ہے اور ائمہ ثلاثہ و جمہور نے اس کو سنت کہا۔ مخفی نہیں کہ سنت کا اطلاق دو معنی پر ہے ایک سنت عبادت کہ اسی کو مطلقاً سنت بولتے ہیں اور دوم سنت جو بطور عادت یا کسی غرض ہو اس کو مستحب یا خوب وغیرہ الفاظ سے بولتے ہیں پس اس میں تردد ہے کہ یہ سنت بطور عبادت ہو اور شاید یہ بھی ہو کہ اونٹ کا گوبان محل شیطان ہے۔ کما فی الحدیث اس کو چیر دیا جیسے احتمال ہے کہ یہ اعلان ہے کہ اس پر سواری نہیں ہے اور اس میں کلام آتا ہے۔ م۔ ولا یشر عند ابی حنیفہ اور ابو حنیفہ کے نزدیک اشعار نہ کرے فسے احتمال ہے کہ مطلقاً اشعار کو منع کیا یا خاص طور مثلاً عوام ایک زخم مارتے کہ گوشت تک چیر دیتا اور جانور کو تکلیف ہوتی تھی۔ ویکوۃ۔ اور اشعار بکروہی سے یعنی ابو حنیفہ کے نزدیک۔ والا اشعار هو الادماء بالجرح لغة۔ اور لغت میں اشعار یہ کہ جرح کے ساتھ خون آلودہ کرے فسے اور اسی سے شرع میں منقول ہے وصفته ان یشق سنامھا۔ اور صفت اشعار یہ کہ بدنہ کا گوبان پھاڑ دے۔ بان یطعن فی اسفل السنام من الجانب الایمن بایں طور کہ دائیں جانب گوبان کے اسفل میں نیزہ سے چونکا دے فسے کہ جرح ہو کر خون نکل آوے۔ دائیں جانب مارنا صحیح مسلم وغیرہ میں ابن عباس سے ہے۔ قالوا۔ یعنی ہمارے متاخرین مشائخ مانند فخر الاسلام وغیرہ نے کہا۔ والاشبه هو الایسر اور حق بات سے زیادہ مشابہ بایاں رخ گوبان کا ہے۔ لان النبی علیہ السلام طعن فی جانب الیسار مقصود اونی جانب الایمن اتفاقاً۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بائیں جانب بالقصد اشعار کیا اور دائیں جانب اتفاقاً مارا فسے تحریر اس کی دو طرح ہے اول یہ کہ اونٹوں کی قطار آپ کے حضور میں لائی جاتی پس دائیں ہاتھ میں نیزہ لے کر آپ مارتے تو اونٹ کے بائیں جانب بالقصد ہوتا پھر شکلف دوسری جانب والے اونٹ کو دائیں گوبان میں مارتے تو بائیں طرف چیرنا اولی ہے۔ دوم یہ کہ بائیں جانب اشعار کرنا ابو یعلیٰ نے ابن عباس سے روایت کیا۔ بایں اسناد کہ حدیث ازہر حدیث ازہر بن ہارون حدیثاً شعبۃ بن المجلج عن قتادة عن ابی حسان عن ابن عباسؓ اور مخفی نہیں کہ یہ سب صحیحین کے راوی ہیں۔ م۔

ابن الہمام نے لکھا کہ ابن عبد البر نے کہا کہ میں نے اس کو ابن علیہ کی کتاب میں دیکھا مگر میرے نزدیک یہ حدیث منکر ہے اور معروف دائیں جانب کی حدیث ابن عباسؓ ہے۔ ابن القطان نے کہا کہ یہ کلام صحیح ہے لیکن ابو یعلیٰ نے دوسری اسناد سے اس کو ابن عباسؓ سے روایت کیا۔ اور مالک نے نافع سے روایت کی کہ ابن عمرؓ اپنی ہدایا کو بدینہ سے ہدی کرتے تو دونوں سے تقلید کرتے اور اس کے بائیں جانب اشعار کرتے۔ یہ بات معلوم ہے کہ ابن عمرؓ سے برہمہ کرا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار کے اتباع کرنے والا کوئی نہ تھا جیسا کہ علماء نے صحابہ سے یہ بات اسناد کی۔ مف۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بات جب دونوں طرح ہو سکتی ہے تو صرف دائیں جانب کی روایت پر قطع کرنا اور اس کے خلاف روایات کو باوجودیکہ صحیح الاسناد ہے رو کرنا بے وجہ ہے خصوص جبکہ ابو حسان نے ابن عباسؓ سے

دو نور روایتیں ہیں شاید کہ بحسب موقع و محل و سوال کے ایک مرتبہ صرف دائیں جانب کا جواز روایت کیا ہو۔ م۔ ویلغ سنامہا بالدماعلاما۔ اور آگاہ کرنے کو بد نہ کا کو بان خون سے آلودہ کر دے۔ و هذا الصنع اور ایسی حرکت کرنا کہ یعنی توبان چیز ناکر وہ عند ابی حنیفۃؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔ وعندہما حسن۔ اور صاحبین کے نزدیک خوب ہے۔ وعند الشافعی سنۃ۔ اور شافعی کے نزدیک سنت ہے۔ یہی جہور کا قول ہے لانه مروی عن ابی علیہ السلام وعن الخلفاء الراشدين۔ کیونکہ اشعار روایت کیا گیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور چاروں خلفاء راشدین سے۔ تو یہ آپ کی سنت اور چاروں خلفاء کی سنت مجتمع و موکر ہو گئی۔ ترمذی نے کہا کہ اسی پر اصحاب اہل علم کا عمل ہے اس میں دوسرے صحابہ رضی اللہ عنہم بھی آگئے اسبیحانیؒ نے مشرح المختصر میں کہا کہ یہ صاحبین کے قول میں سنت ہے۔ مع۔ ولہما ان المقصود من التقليد ان لا یہاج اذا ورد مکر او کلا او یرد اذا ضل۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ تقلید کرنے سے مقصود یہ کہ بد نہ کو لٹکا رو دور نہ کیا جاوے جب وہ کسی پانی پر یا گھاس پر جاوے یا پھیر لایا جاوے جب گم ہو جاوے۔ کیونکہ لوگ جانیں کہ یہ بدی ہے و انہ فی الاشعار اتم لانه الذم۔ اور یہ معنی تو اشعار میں بہت پورے ہیں کیونکہ اشعار خوب لازم رہتا ہے۔ سنت سے اور تقلید کبھی گردن سے بھی نکل جاتی ہے۔ فمن ہذا الوجه یكون سنۃ۔ پس اس راہ سے اشعار سنت ہو گا۔ یعنی اول ہم کو احادیث و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ فعل ثبوت ہوا اور جب اجتہاد کے طور پر ہم نے اس کی وجہ اور اسرار کو تلاش کیا تو یہ معنی ظاہر ہوئے پس اس راہ سے نکلا کہ یہ سنت کے طور پر عمل کیا جاوے الا انہ عارضۃ جمۃ کونہ مثلاً۔ لیکن اس کے ساتھ معارف ہوئی اس کے مثلاً ہونے کی جانب سے یعنی جانور کو زخم سے تکلیف دینا اس میں موجود ہے۔ فقلنا بحسنہ۔ تو ہم نے کہا کہ وہ خوب ہے۔ یعنی درجہ سنت سے کہے۔ یہ دلیل اس تقلید پر کہ اشعار مثلاً ہے لیکن عین میں انکار کیا اور ابن ابیہام نے کہا کہ حق یہ کہ کچھ بھی مثلاً نہیں ہے۔ فعلی ہذا وہ بالکل سنت رہا۔ کما ذکرہ الامام اسبیحانیؒ ولا بی حنیفۃؒ انہ مثلاً و انہ سہی عنہ۔ اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ کہ اشعار مثلاً ہے اور مثلاً کرنے سے ممانعت وارد ہوئی ہے۔ جس کا بخاری کی حدیث عبد اللہ بن یزید میں۔ ع۔ اور ابو داؤد نے سمرہؒ سے اور احمد و حاکم نے ابن عمرؒ سے اور ابن ابی شیبہ نے عمران بن حصین و مغیرہ بن شعبہ سے اور طبرانیؒ نے عامر بن قریط اور ابویوب سے مثلاً کرنے و نہ جانور سے منع کیا۔ مع۔ تو حدیث اشعار اور حدیث مثلاً میں تعارض ہوا۔ و لدوق التعارض۔ اور اگر تعارض واقع ہو ف درمیان نصوص کے اس طرح کہ ایک اجازت دے اور دوسری منع کرے۔ فالترجیح للمعوم تو ترجیح اس نص کو ہوتی ہے جو احرام کرنے والی ہے۔ فہذا مثلاً کی احادیث مزعج ہوئیں اور اشعار مکروہ ٹھہری ہو۔

سوال ہوتا ہے کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیوں کرتے جواب دیا کہ اشعار ابی

علیہ السلام لصیانہ الہدی لان المشوکیں لا یمتنعون عن تعرضہ المآیہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اشعار کرنا ہدی کی حفاظت کے لئے تھا کیونکہ مشرک لوگ ہدی کے ساتھ تعرض کرنے سے نہیں باز رہتے مگر اشعار سے اعتراض ہوا کہ حجۃ الوداع میں کوئی مشرک مکہ میں نہ تھا جواب دیا کہ راستہ میں تعرض مراد ہے۔ مفہم میں کہتا ہوں کہ ہر تقدیر تسلیم خلفائے راشدین کے وقت میں یہ قطعاً نہ تھا۔ م۔ ابن الہمام نے کہا کہ حق یہ کہ اشعار مثلاً نہیں ہے کیونکہ ہر زخم مثلاً نہیں ہوتا بلکہ مثلاً وہ کہ جس سے خلقت میں بد صورتی پیدا کی جاوے جیسے کان ناک کا ٹٹنا آنکھیں اندھی کرنا وغیرہ ورنہ آدمی کو ختم کرنا مثلاً ہوگا حالانکہ قریب ہوا جب سے اور جانور کو دارغ دینا یا کان مچھاڑنا اور اس کو خصی کرنا بدرجہ اولیٰ مثلاً ہوں گے حالانکہ جائز ہے۔ مفع اور اگر تسلیم کیا جاوے تو معارضہ نہیں کیونکہ مثلاً سے ممانعت کرنا سال غزوہ احد سے ہے اور اشعار کرنا دسویں سال حجۃ الوداع میں ہے پس چارہ نہیں کہ ممانعت مثلاً نسخ ہے یا ایک قول پر تخصیص ہو سکتی ہے ہر تقدیر اشعار سنت نکلا۔ لہذا امام طحاوی وغیرہ نے قول امام ابو حنیفہؒ کا محمل صحیح یہ قرار دیا جو امام مصنف نے لکھا۔ وقیل ان اباحنیفہ کویہ اشعار اہل زمانہ۔ اور کہا گیا کہ ابو حنیفہؒ نے اپنے زمانہ والوں کا اشعار بکروہ کہا۔ لہذا لفتہم فیہ بوجہ ان کے مبالغہ کرنے کے اشعار میں سے یعنی زخم گہرا دیتے تھے علی وجہ یخاف منه السرایۃ۔ ایسے طور پر کہ اس سے سرایت کا خوف ہوتا ہے خصوصاً حجاز کی گرمی میں زخم ساری ہو کر ہدی کی ہلاکت تک پہنچاتا پس اس کو روک دیا۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہ محمل اولیٰ ہے۔ وقیل انما کذا اشارۃ علی التقلید۔ اور کہا گیا کہ ابو حنیفہؒ نے صرف اس کو بکروہ رکھا کہ تقلید پر اشعار کو ترجیح سمجھو۔ بلکہ تقلید اولیٰ جائز لیکن اشعار بھی سنت ہے پس خلاف یہ کہ صاحبین کے نزدیک اشعار افضل اور امام کے نزدیک تقلید افضل ہے پھر جو کوئی شخص اس مسئلہ سے ابو حنیفہؒ پر تشیع کرے وہ فاسق بدکار ہے اگرچہ ہم ابو حنیفہؒ کو معصوم نہیں جانتے ہیں۔ م۔ قال فاذا دخل مکة طاف وسعی قدوری نے کہا پھر جب متمتع مکہ میں داخل ہو تو طواف وسعی کرے۔ وهذا للعمرة علی ما بینا فی متمتع لا یسوق الہدی اور یہ طواف وسعی عمرہ کے واسطے ہے جیسا کہ ہم ایسے متمتع کی صورت میں جس نے ہدی چلائی ہے بیان کر چکے الا انہ لا یحل حتی یحرم بالبحر یوم الترویۃ۔ مگر اتنا فرق ہے کہ ہدی چلانے والا متمتع (بعد عمرہ کے) حلال نہیں ہوگا اس حالت تک کہ یوم الترویۃ کو حج کا احرام باندھنے سے جیسے قارن مگر اس کا احرام پہلے سے موجود ہے لقولہ علیہ السلام لو استقبلت من امری ما استدرت لہما سقط الہدی و جعلتہا عمرۃ وتحلت منہا۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے (بعد طواف وسعی و عمرہ کے) اگر اپنے بارہ میں مجھے سابق سے خیال ظاہر ہوتا جو پیچھے اب ظاہر ہوا تو میں ہدی کو نہیں چلاتا اور میں اس کو عمرہ کر دیتا اور اس سے حلال ہو جاتا۔ وهذا یعنی التحلل عند سوق الہدی اور یہ حدیث نفی کرتی ہے حلال ہو جانے کی بصورت سوق الہدی کے فہم یعنی جب سوق الہدی

کیا ہو تو بعد عمرہ کے حلال نہیں ہو سکتا اور یہ حدیث دلالت نہیں کرتی کہ آپ متمتع تھے بلکہ قارن تھے بلکہ عبارت نص دلیل ہے کہ بعد سوق الہدی کے حلال ہونا ممنوع ہے۔ یہ کلام آپ نے اپنے اصحاب کے خوش کرنے کو فرمایا جن کو حلال ہو جانے کا حکم دیا تھا اور مقصود یہ شریعت جاری کرنا کہ عمرہ کرنا ایام حج میں تمتع اور قرآن کے ساتھ سب طرح جائز ہے اور یہ ان صحابہ کے فعل سے ہوا تو ان کو قرآن کا ثواب فرمانبرداری کے حاصل ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ و یحرم بالیوم الترویۃ کما یحرم اہل مکہ اور ترویہ کے دن حج کا احرام باندھے جیسے اہل مکہ باندھیں۔ علی ما بینا۔ بنا پر آنکہ ہم بیان کر چکے فہے کہ وہ مانند مکی کے ہے۔ وان قدم الاحرام قبلہ جائز۔ اور اگر یوم الترویہ سے پہلے احرام کر لیا تو جائز ہے۔ وما عجل المتمتع من الاحرام بالیوم فہو افضل۔ اور متمتع جس قدر حج کا احرام جلدی باندھے (بعد عمرہ کے) تو وہی افضل ہے لہذا فیہ من المسارعة و زیادة المشقة۔ کیونکہ اس میں مسارعت اور زیادتی مشقت ہے فہے اور عبادت باعتبار زیادتی مشقت کی افضل ہے۔ و ہذا الافضلیۃ فی حق من ساق الہدی۔ اور یہ افضل ہونا اس متمتع کے حق میں بھی جس نے ہدی چلائی ہو۔ و فی حق من لم یسق۔ اور اس کے حق میں بھی جس نے نہ چلائی ہو فہے یعنی دونوں اس افضلیت میں برابر ہیں و علیہ دم۔ اور اس متمتع پر بھی قربانی ہے۔ و ہودم التمتع علی ما بینا۔ اور یہ قربانی تمتع کی ہے اس بنا پر کہ ہم بیان کر چکے۔ و اذا حلق یوم النحر فقد حل من الاحرامین اور جب یوم النحر کو ہلاک کرے تو دونوں احراموں سے حلال ہو گیا فہے یعنی سولے عورتوں کے سب چیزیں حلال ہوئیں۔ ع۔ لان الحلق محلی فی الحج کا سلام فی الصلوۃ یتحمل بہ عنہما۔ کیونکہ حلق کرنا حج میں حلال کرنے والا ہے جیسے نمازیں سلام ہے تو حلق سے احرام عمرہ و احرام حج دونوں سے حلال ہو جائے گا فہے اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ عمرہ کا احرام حلق تک باقی ہے۔ لہذا اگر قارن نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا تو اس پر حج کے لئے ایک بدنہ اور عمرہ کے لئے ایک بکری واجب واجب ہے اور اگر بعد حلق کے قبل طواف کیا تو دو بکریاں الزیلعی۔ علی ہذا اگر بعد وقوف کے شکار قتل کیا تو اس پر دو چند قیمت واجب ہوگی ف۔ و لیس لاہل مکہ تمتع و لا قنوان و انہا لہم الافراد الخاصة۔ اور اہل مکہ کے واسطے تمتع نہیں اور نہ قرآن ہے اور ان کے لئے فقط مفرد حج خاص ہے خلافاً للشافعی بر خلاف قول شافعی کے فہے ان کے نزدیک مکی کو قرآن و تمتع مکروہ نہیں لیکن اس پر قربانی واجب نہ ہوگی۔

اور یہی قرآن میں مالک و احمد کا قول ہے۔ ع۔ والجمۃ علیہ قولہ تعالیٰ ذلک لمن لم یکن اہلہ۔ حاضری المسجد الحرام۔ اور شافعی پر حجت قول الہی عز وجل ہے۔ ذلک لمن لم یکن الحج۔ یعنی یہ سب اس کے حق میں ہے جس کے لوگ مسجد الحرام کے حاضرین سے نہ ہوں ولان شروحہا للوقوف باسقاط احدی السفرتین۔ اور اس دلیل سے کہ قرآن و تمتع کا مشروع ہونا دو سفروں میں سے ایک ساقط کر کے راحت دینے کے واسطے ہے۔ و ہذا فی حق الاناقی۔ اور یہ راحت آفاقی کے حق میں

ہے فے یعنی جو مواقیت سے باہر رہتے ہیں پس اہل مکہ کوچ میں عمرہ ملانا جائز نہیں ہوا۔ ومن
کان داخل المواقیت۔ اور جو شخص کہ مواقیت کے اندر رہتا ہے فے یا مواقیت میں ہے فہو بمنزلۃ
المکي تو وہ بمنزلہ مکہ والے کے ہے حتی لا یكون له متعة ولا قران۔ حتی کہ اس کے واسطے تمتع وقران
نہیں ہے۔ بخلاف المکی اذا خرج الی الکوفۃ وقرن حیث یصح لان عمرته وحجته میقاتیتان فصارت بمنزلۃ
الأناتی بخلاف مکی کے جب کہ وہ کوفہ کو نکل گیا۔ اور وہاں سے قران کیا تو صحیح ہے کیونکہ اس
کا عمرہ وحج دونوں میقاتی ہیں تو وہ بمنزلہ آناتی کے ہو گیا۔ یہ اس وقت کہ قبل ایام حج کے کوفہ گیا
اور اگر شوال شروع ہو جانے کے بعد گیا تو قران صحیح نہ ہوگا کذا قال المحبوبي۔ قران کی قید اس لئے
کی کہ تمتع نہیں صحیح ہے۔

عینی نے کہا کہ ہمارے نزدیک ایام حج میں اگر مکی نے عمرہ کیا تو بلا کراہت صحیح ہے لیکن تمتع
کی فضیلت نہیں پاوے گا۔ مع۔ واذا عاد التمتع الی بلدہ بعد فراغہ من العمرۃ۔ اور اگر تمتع
عمرہ سے فراغت کر کے اپنے وطن کو لوٹ آیا۔ ولم یکن ساق الہدی بطل تمتعہ۔ حالانکہ اس نے
سوق ہدی نہیں کی تھی تو اس کا تمتع باطل ہو گیا۔ اگرچہ وہ لوٹ کر اسی سال میں حج بھی کرے۔
لأنہ العربیہ فیما بین النسکین المامہ صحیحاً۔ کیونکہ اس نے دونوں نسک یعنی حج و عمرہ کے درمیان
میں امام صحیح کر لیا۔ یعنی بدون سوق ہدی کے اپنے وطن واپس آیا۔ وبذلك یبطل التمتع کذا
روی عن عدۃ من التابعین۔ اور ایسا کرنے سے تمتع باطل ہو جاتا ہے یوں ایک جماعت تابعین
سے روایت کیا گیا ہے فے چنانچہ طحاوی نے اس کو سعید بن المسیب و عطاء بن ابی رباح و مجاہد و
ابراہیم نخعی سے روایت کیا۔ مفع۔ یہ اس وقت کہ سوق الہدی نہ کی ہو۔ واذا ساق الہدی فالہامہ
لا یكون صحیحاً ولا یبطل تمتعہ۔ اور اگر اس نے سوق ہدی کی ہو تو اس کا امام صحیح نہ ہوگا اور تمتع
باطل نہ ہوگا۔ عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف۔ یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے وقال محمد
یبطل لانه اداها بسفرتین اور امام محمد نے کہا کہ تمتع باطل ہوگا کیونکہ اسے عمرہ وحج کو دو سفروں میں
ادا کیا۔ ولہما ان العود مستحق علیہ مادام علی نیتہ التمتع لان السوق تمتعہ من التحلل فلا یصح الہامہ
اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ واپس جانا اس پر حق لازم ہے یعنی شرعاً لازم ہے
جب تک کہ وہ تمتع کی نیت پر ہے اس لئے کہ سوق الہدی اس کو حلال ہونے سے مانع ہے تو اس
کا امام صحیح نہ ہوگا۔ بلکہ امام فاسد ہے اس سے تمتع باطل نہ ہوگا۔ ہاں اگر نیت تمتع چھوڑ دے
تو اس کو اختیار ہے تمتع نہ رہے گا بگرا اس وقت بھی حلال نہیں ہو سکتا۔ بخلاف المکی اذا خرج الی
الکوفۃ بخلاف مکی کے جب کہ وہ کوفہ کو نکل گیا۔ واحرم لعمرۃ۔ اور عمرہ کا احرام باندھا فے بدون
حج کے و ساق الہدی اور ہدی کا سوق بھی کیا۔ حیث لم یکن متمتعاً تو بھی تمتع نہ ہوگا۔ کیونکہ
اس کا وطن تو عین مکہ ہے لان العود ہذا لک غیر مستحق علیہ۔ کیونکہ واپس جانا وطن سے اس پر مستحق
نہیں ہے فے کیونکہ مکہ سے مکہ جانا محال بات ہے۔ فصح الہامہ باہلہ۔ تو اس کا امام اپنے اہل میں
صحیح ہو گیا۔ پس تمتع جاتا رہا۔ یہ سب اس وقت تھا کہ احرام عمرہ ایام حج میں مع اداۃ نسکین ہو۔

ومن احرم بعمرۃ قبل اشہد الحج۔ اور جس نے حج کے مہینوں سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا فطاف لھا اقل من اربعۃ اشواط۔ پس عمرہ کے واسطے چار پھیرے سے کم طواف کیا۔ ف یعنی ۳ پھیرے تک حتی کہ طواف پورا نہ ہوا تو عمرہ ادا نہ ہوا۔ ثم دخلت اشہد الحج۔ پھر حج کے ایام آگئے ف یعنی ماہ شوال شروع ہو گیا اور اس کے احرام عمرہ کا جاریہ نہیں کیا بلکہ پہلا احرام رکھا۔ فتبہا پس عمرہ تمام کیا ف یعنی طواف کے باقی پھیرے اور سعی کر لے واحرم بالہج اور حج کا احرام باندھا۔ کان متمتعاً تو یہ شخص متمتع ہو گا ف کیونکہ قبل ایام حج کے عمرہ ادا کر لینا مضرب ہے نہ احرام باندھنا۔ لان الاحرام عندنا شرط فیصح تقدیمہ علی اشہد الحج۔ کیونکہ احرام تو ہمارے نزدیک شرط ہے پس حج کے مہینوں پر اس کو مقدم کرنا صحیح ہے ف یہی مالک رحمہ اللہ کا قول ہے جیسے وقت نماز سے پہلے وضو کر لینا بالاجماع جائز ہے۔ و انہما یعتبر اداء الافعال فیہا۔ اور معتبر تو یہ ہے کہ ادا ہونا افعال عمرہ کا ایام حج میں واقع ہو۔ وقد وجد اکثر۔ اور حال یہ کہ اکثر افعال کی ادا پانی گئی ف ایام حج میں۔ کیونکہ طواف نصف سے زائد باقی تھا اور سعی وللا اکثر حکم الکل۔ اور اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے ف گویا کل عمرہ ایام حج میں ہوا۔ وان طاف لعمرۃ قبل اشہد الحج اربعۃ اشواط فصاعدا۔ اور اگر اس شخص نے حج کے ایام سے پہلے عمرہ کے لئے طواف چار پھیرے یا زیادہ کر لئے ہوں ثم حج من عامہ ذلک۔ پھر اسی سال میں حج کیا۔ لم یکن متمتعاً تو وہ متمتع نہ ہو گا ف بلکہ اس کو ہر ایک کا ثواب علیحدہ ملے گا مگر تمتع کا درجہ اور اس کی قربانی نہ ہوگی۔ لانه ادى الاكثر قبل اشہد الحج۔ کیونکہ اس نے عمرہ کا اکثر حصہ ایام حج سے پہلے ادا کر دیا ف حالانکہ ایام حج میں ضرور ہے۔ اگر کہو کہ خالی چار طواف سے کیا دلیل ہے کہ اکثر عمرہ ادا ہو گیا جواب دیکر۔ وهذا لانه صار بحال لا یفسد نسک بالجماع۔ یہ اس واسطے ہوا کہ وہ ایسے حال پر ہو گیا کہ اب جماع کرنے سے اس کا عمرہ باطل نہ ہوگا۔ ف سے بلکہ قربانی لازم ہوگی (المیسوط) جیسے بعد وقوف عرفہ کے جماع کرنے سے حج فاسد نہیں ہوتا۔ ع۔ فصار کما اذا تحلل منها قبل اشہد الحج۔ تو یہ شخص ایسا ہو گیا کہ گویا ایام حج سے پہلے عمرہ سے حلال ہو گیا۔ ف سے پس تمتع فاسد ہے۔ وما لا یعتبر الاہم فی اشہد الحج۔ اور لام مک (تمتع ہو جانے کیلئے) ایام حج میں عمرہ کا تمام کرنا مغیر رکھتے ہیں۔ ف سے اکثر کا اعتبار نہیں کرتے بلکہ اگر عمرہ پہلے تمام کر کے خالی احرام باقی رکھے یہاں تک کہ ایام حج آجائیں پھر حج کر لے تو متمتع ہو جاوے الشیخ المحصاں الرازی۔ ع۔ والحجۃ علیہ ما ذکرنا۔ اور مالک پر حجت وہ جو ہم ذکر کر چکے ف سے کیونکہ حکم کل ہو کر ادا ہوا تو گویا حلال ہو چکا۔ ولان الترفق باداء الافعال اور حجت یہ بھی دلیل ہے کہ تمتع افعال ادا کرنے کے ساتھ ہے ف سے یعنی تمتع و ترفق پانا عمرہ سے حج تک جیسا کہ آیت سے ظاہر ہے وہ اس طرح کہ دونوں کے افعال کو ادا کر لے۔ ولا یتمتع المترفق باداء التکین فی سفرۃ واحدة فی اشہد الحج۔ اور متمتع وہ ہے جس نے ترفق پایا ایام حج میں ایک ہی سفر میں دونوں نسک حج و عمرہ ادا کرنے کا ف سے تو ضرور ہوا کہ ایام حج میں دونوں کا ادا کرنا مستحق ہو۔

واضح ہو کہ ابتداء ایام حج شروع شوال سے بالاجماع ہے اور خاتمہ میں اختلاف ہے۔ قال و اشہد الحج شوال و ذوالقعدة و عشر من ذی الحجۃ۔ قدری نے کہا کہ حج کے مہینے شوال و

ذوالقعدہ اور دس روز ذی الحجہ کے ہیں فے حتی کہ جب دسویں کا آفتاب غروب ہو تو حج کا وقت نکل گیا یہی قول احمد ہے۔ مع۔ کذا روی عن العبادلة الثلثة وعبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہم ایسا ہی عبادلہ ثلثہ (عبد اللہ بن مسعود۔ عبد اللہ بن عمر۔ عبد اللہ بن عباس سے) اور عبد اللہ بن الزبیر سے مروی ہے فے کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ الحج اشہر معلومات۔ کی تفسیر میں بھی زمانہ بیان کیا اور سرائیک نے ذی الحجہ سے دس بیان کئے پس عبد اللہ بن مسعود اور ابن عباس و ابن الزبیر کی روایات دارقطنی نے اور ابن عمر کی روایت حاکم نے اخر لاج کی اور یہی قول عطاء و مجاہد و شعبی و قتادہ و سعید بن ابی عروہ و ثوری کہ ہے۔ مع۔ ولان الحج یفوت بمضی عشر ذی الحجۃ۔ اور اس دلیل سے کہ ذی الحجہ کے دس روز گزرنے سے حج جاتا رہتا ہے فے پھر اگر آخر ذی الحجہ تک ہوتا تو کون جاتا۔ ومع بقاء الوقت لا یتحقق الفوات حالانکہ وقت باقی ہونے کے باوجود فوت نہیں ہو سکتا۔ وھذا یدل علی ان المراد من قولہ تعلی الحج اشہر معلومات۔ اور یہ دلالت کرتا ہے کہ قولہ تعلی الحج اشہر معلومات سے مراد شہران و بعض الثالث لاکلہ و و ماہ پورے اور دوسرے کا تہائی ہے نہ پورا فے کیونکہ اشہر لفظ جمع مگر نکرہ ہے تو کامل تین ماہ ضرور ہونے لیکن ماہ جمع کے نزدیک لواٹ زیارت میں تاخیر کرنا آخر ذی الحجہ تک بے کراہت جائز ہے۔ پھر معلوم ہو چکا کہ عمرہ ادا کرنے کو سال میں جب چاہے احرام کر کے ادا کرے۔ یہ ایام صرف حج سے متعلق ہیں مگر جبکہ حج کے ساتھ قرآن عمرہ یا تمتع کر کے چنانچہ مسائل گزرتے م۔ فان قدم الاحرام بالحج علیہما جاز احرامہ والتقدحجا۔ پھر اگر حج کا احرام ان مہینوں پر مقدم کیا تو احرام جائز اور حج کے لئے منعقد ہوگا۔ خلافاً للشافعی فانہ یصیر محرماً بالعمرة ثم خلاف جدید قول شافعی کے کہ وہ شخص عمرہ کے ساتھ محرم ہو جائے گا فے کیونکہ افعال حج کے ایام معین ہیں تو احرام مقدم نہ ہوگا لانہ رکن عندہ کیونکہ شافعی کے نزدیک احرام ایک رکن حج ہے فے اگر رکن ہو تو چارے نزدیک بھی تقدیم جائز نہ ہو وھو شرط عندنا۔ اور ہمارے نزدیک احرام ایک شرط ہے فے جسے نماز کے لئے وضو شرط ہے فاشبہ الطہارۃ فی جواز التقديم علی الوقت پس احرام وقت سے پہلے وضو ظاہر ہونے کے مشابہ ہو گیا ولان الاحرام تحريم اشياء فایجاب اشياء۔ اور اس دلیل سے کہ احرام تو چند چیزوں کو حرام کر لینا اور چند چیزوں کو واجب کر لینا۔ وذلک یصح فی کل زمان اور ایسا کرنا ہر زمانہ میں صحیح ہے فے خواہ ایام حج ہوں یا نہ ہوں۔ و صار کالتقدیم علی المكان۔ (پس زمانہ سے مقدم) احرام مانند مواقیت سے مقدم احرام کے ہو گیا فے یعنی جسے مواقیت حج سے احرام مقدم کرنا جائز اسی طرح ایام حج سے مقدم کرنا جائز ہے قال اذا قدم الکونی بعمرة فی اشہر الحج و فرغ منها و حلق اذ قصرہ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا اور جب کوئی آدمی ایام حج میں عمرہ کے لئے آیا اور عمرہ سے فارغ ہو کر حلق یا قصر کیا فے یعنی حلال ہو گیا۔ ثم اتخذ مکة او البصرة دالا۔ پھر اس نے مکہ یا بصرہ کو اقامت کا گھر بنالیا فے یعنی اپنے وطن کو فریں نہیں آیا و حج من عامہ ذلک اور اسی سال میں حج ادا کیا۔

فہو متمتع۔ تو یہ شخص متمتع ہے فہو حتی کہ بعد ادا کے حج کے بدی متمتع قربانی کرے۔ اما لا اول۔
 اول صورت فہو یعنی بعد عمرہ کے مکہ میں رہ کر متمتع ہونا۔ فلانہ توفیق باداء التکبیر فی سفر واحد
 فی اشہد الحج۔ اس لئے ہے کہ اس نے ایام حج میں ایک سفر میں دونوں نسک ادا کرنے کا متمتع پایا
 فہو یعنی توفیق پائی اور دونوں یسر کئے گئے۔ واما الثانی۔ اور یہی صورت دوم فہو جبکہ
 بصرہ میں اقامت کر کے حج سے متمتع ہوا۔ فقیل ہو بالاتفاق۔ تو کہا گیا کہ یہ بالاتفاق ابو حنیفہ و صاحبین
 کا قول ہے فہو کہ وہ متمتع ہے یہ قول امام ابو بکر الجصاص الرازی کا ہے کما فی الفتح۔ کیونکہ جامع
 صغیر میں بلا خلاف ذکر کیا۔ وقیل ہو قول ابی حنیفہؒ اور کہا گیا کہ متمتع ہونا قول ابی حنیفہؒ ہے۔
 وعندہما لا یكون متمتعاً۔ اور صاحبین کے نزدیک متمتع نہیں ہوگا فہو یہ امام طحاوی نے کہا۔ ف۔
 لان المتمتع من تكون عمرته ميقاتية وحجته مكية کیونکہ متمتع وہ شخص کہ جس کا عمرہ تو میقاتی ہو اور اس
 کا حج مکہ ہو فہو یعنی عمرہ کا احرام میقات سے لاوے اور حج کا احرام مکہ سے باندھے۔ ونسکاہ
 ہذان میکاتیان اور حال یہ کہ اس شخص کے دونوں نسک عمرہ و حج میقاتی ہیں فہو کیونکہ حج کے
 کے لئے بھی میقات سے احرام لایا ہے۔ وله ان السفر الاول قائمة۔ اور ابو حنیفہؒ کی دلیل
 یہ کہ پہلے بار کا سفر برابر قائم ہے۔ مالم يعد الى وطنہ۔ جب تک کہ اپنے وطن کو واپس نہ جاوے
 فہو حالانکہ وطن کو نہ نہیں گیا بلکہ بصرہ میں ہے۔ وقد اجتمع له نسكان فيه۔ اور حال یہ کہ اسی
 سفر میں اس کے لئے دونوں نسک مجتمع ہوئے فہو پس وہ متمتع ہوا۔ فوجب دم المتمتع۔ تو اس
 پر متمتع کی قربانی واجب ہے فہو بعد ادا کے حج کے ادا کرے۔ فان قدم لعمرۃ فافسد ہاد
 فزغ منها وقصر۔ اور اگر عمرہ کے لئے آیا پس اس کو فاسد کر دیا اور اس سے فارغ
 ہو گیا اور قصر کیا فہو چونکہ حج و عمرہ میں فاسد کرنے پر بھی پورے افعال ادا کرنے پر
 حلق یا قصر سے حلال ہوتا ہے پس فارغ ہو کر قصر کرنے حلال ہو گیا۔ ثم اتخذ البصرۃ
 دانا۔ پھر ٹھہرنے کا گھر بنا لیا بصرہ کو فہو یعنی میقات سے پار کسی شہر کو سوائے وطن کے
 ثم اعتمر فی اشہد الحج۔ پھر حج کے مہینوں میں عمرہ ادا کیا فہو یعنی قضا کیا و حج من عامہ
 اور اسی سال حج کیا۔ لم یکن متمتعاً تو متمتع نہیں ہوگا۔ عند ابی حنیفہؒ یہ ابو حنیفہؒ کے
 نزدیک ہے وقالہو متمتع لانه انشأ سفر اور صاحبین نے کہا کہ وہ متمتع ہے کیونکہ یہ
 ایجاد سفر ہے فہو یعنی جبکہ بصرہ سے نکلا تو اس نے ایک سفر شروع کیا۔ وقد توفیق بتکبیر
 اور حال یہ کہ اس نے دونوں نسک کی توفیق پائی فہو پس متمتع ہوا۔ فلو انہ یاتی علی سفرۃ مالم
 یرجع الی وطنہ۔ اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ کہ وہ شخص جب تک اپنے وطن کو لوٹ نہ جاوے
 اپنے سفر اول پر باقی ہے فہو اور اس سفر میں اس کا پہلا عمرہ فاسد ہو گیا تو دونوں نسک صحیح
 طور پر اس کو حاصل نہ ہوئے حالانکہ متمتع وہی کہ سفر واحد میں دونوں نسک بطور صحیح حاصل کرے۔
 مع۔ فان کان رجع الی اہلہ۔ پس اگر ایسا ہوا کہ وہ اپنے وطن لوٹ گیا ہو فہو بعد فساد عمرہ
 کے۔ ثم اعتمر فی اشہد الحج رجوع من عامہ ذلک یكون متمتعاً فی قولہم جیسا پھر ایام حج میں اس

نے عمرہ کیا اور اسی سال حج کیا تو تینوں اماموں کے قول میں وہ متمتع ہوگا۔ لان هذا الشاغل
 کیونکہ یہ از سر نو ایجاد سفر ہے لانتفاء السفر الاول۔ بوجہ سفر اول ختم ہو جانے کے فہم جبکہ
 وطن لوٹ گیا وقد اجتمع له لشكان صحیحان فیہ۔ حال یہ کہ اسی سفر دوم میں اس کے لئے دو
 نیک بطور صحیح میسر ہوئے۔ ولوبقی بمكة اور اگر وہ مکہ میں ٹھہر گیا فہم بعد فساد عمرہ کے۔
 ولم یخرج الى البصرة۔ اور بصرہ کو نہیں گیا فہم یعنی میقات کے پار کسی شہر میں سوائے وطن کے
 نہیں گیا۔ حتی اعتمر فی اشهر الحج و حج من عامہ حتی کہ حج کے مہینوں میں عمرہ کیا اور اسی سال
 میں حج کر لیا فہم تو ہر ایک کا ثواب پایا ولیکن۔ لایکون متمتعاً بالاتفاق۔ وہ بالاتفاق متمتع
 نہیں ہوگا۔ لان عمرتہ مکیة والسفر الاول انتہی بالعمرۃ الفاسدة۔ کیونکہ اس کا عمرہ مکہ ہے
 اور پہلا سفر تو فساد عمرہ کے ساتھ ختم ہو گیا۔ ولا تمتع لاهل مکة اور اہل مکہ کے واسطے متمتع
 نہیں ہے۔ ومن اعتمر فی اشهر الحج و حج من عامہ فایہما افسد۔ اور جس شخص نے حج کے مہینوں میں
 عمرہ کیا اور اسی سال حج بھی کیا تو دونوں میں سے جس کو فساد کرے فہم یعنی جماع وغیرہ کسی فعل سے عمرہ
 یا حج کوئی فساد بوجہ دے تو متمتع نہیں رہے گا لیکن مضمی فیہ۔ اس کو پورا کر دیا جائے لانہ لایسکنہ
 الخروج عن عہدۃ الاحرام الاما لافعال۔ کیونکہ اس کو عہدہ احرام سے نکلنا ممکن نہیں مگر اولے
 افعال کے ساتھ فہم لہذا افعال پورے کرنے پڑتے ہیں۔

اس لئے کہ احرام تو جماع و خوشبو و لباس سلا ہوا پہننا و مانند اس کے اپنے اوپر حرام کر لینا
 اور طواف و سعی وغیرہ کو اپنے اوپر واجب کرنا۔ پس اگر اول چیزوں میں تصور کیا تو دوسری چیزوں
 کا پورا کرنا لازم ہے پس افعال ادا کر کے احرام کا عہدہ پورا کرے۔ م۔ وسقط دم المتع۔ اور
 تمتع کی ہدی ساقط ہوئی لانہ لم یتوفق باداء نسکین صحیحین فی سفرة واحدة۔ کیونکہ اس کو
 ایک سفر میں دونوں صحیح ادا کرنے کی توفیق نہیں ہوئی۔ واذا تمتعت المرأة۔ اور اگر عورت
 نے تمتع کیا فہم یعنی ایام حج میں عمرہ ایک احرام سے اور حج دوسرے احرام سے جمع کئے اور اس
 پر تمتع کی ہدی واجب ہوئی۔ فصحت بشاة۔ پس عورت نے بقر عید کی قربانی کی فہم جو مالک نصاب پر
 واجب ہوا کرتی ہے لم یجزھا من دم المتعة۔ تو یہ قربانی اس کو ہدی المتعة سے کافی نہ ہوگی لانھا اتت
 بغیر الواجب کیونکہ عورت نے سوائے واجب کے دوسرا قربانی کیا ہے فہم کیونکہ واجب تو ہدی المتعة قربانی
 کرتا تھا مگر اس نے تو نگر کی قربانی ادا کی۔ وبهذا الجواب فی الجہل۔ اور یہی حکم مرد کا ہے فہم کہ اگر
 اس نے تمتع کی قربانی نہ کی بلکہ تو نگر کی قربانی کر دی تو تمتع سے کافی نہیں ہے۔ واذا حاضت المرأة عند
 الاحرام اغتسلت و احرمت ومنعت کما یصنعہ الحاج غیر انھا لا تطوف بالبيت حتی تطهر او یحب احرام
 کے وقت عورت حائضہ ہو گئی تو غسل کر کے احرام باندھ لے اور جسے حاجی لوگ کریں گے وہ بھی سب
 کرے سوائے اتنی بات کے کہ وہ بیت اللہ کا طواف نہ کرے گی یہاں تک کہ پاک ہو جاوے لحدیث عائشہ
 حین حاضت بسرف۔ بدلیل حدیث عائشہ کے جبکہ موضع سرف میں حائضہ ہو گئی فہم تو آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم نے یہی حکم دیا تھا رواہ البخاری و مسلم عن عائشہ وجابر۔ ولان الطواف فی المسجد۔ اور دلیل سے کہ

طواف کرنا تو مسجد میں واقع ہوتا ہے نہ اور مسجد میں حالۃ نہی داخل ہو سکتی والوقوف فی مفاضة اور وقوف عرفہ تو جنگل میں ہوتا ہے نہ وہاں حالۃ حاضر ہو سکتی ہے لہذا اگر صرف عمرہ ہو تو تاخیر کرے گی۔ اگرچہ پھر کہ غسل سے کیا فائدہ جبکہ وہ پاک نہیں ہو سکتی جواب دیا و هذا الافتسال للاحرام لا للمصلحة فيكون مفيداً۔ یہ غسل کرنا احرام کے لئے ہے نہ غار کے لئے تو مفید ہو گا نہ اور یہی حکم نفاس والی عورت کا ہے چنانچہ جابرؓ کی حدیث مسلم میں قصداً سماء مذکور ہے اور حدیث ابن عباسؓ مرفوعہ میں حالۃ نفاس و نفاسا دونوں کا ذکر ہے کما رواہ ابوداؤد و الترمذی۔ مفع۔ فان عاضت بعد الوقوف و طواف الزيارة اور اگر عورت حالۃ (یا نفاسا) ہوئی بعد وقوف عرفہ اور طواف الزيارة کے نہ تو صرف طواف الوداع باقی رہا مگر عورت مذکورہ کا حکم یہ ہے کہ انصرف من مکہ ولا شیء علیہا لطواف الصدر۔ وہ مکہ سے رخصت ہو جاوے اور طواف الوداع کے واسطے اس پر کچھ لازم نہ ہوگا نہ اگرچہ مرد پر لازم ہوتا ہے جبکہ بغیر ادا کے چلا جاوے چنانچہ سابق گزرا۔ لانه علیہ السلام رخص للنفاس المحيض فی ترک طواف الصدر۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حالۃ عورتوں کے واسطے طواف الوداع پھوڑنے میں جارت و کدی ہے نہ چنانچہ بخاری و مسلم نے حدیث ابن عباسؓ سے اور ترمذی و نسائی نے حدیث ابن عمرؓ سے روایت کیا اور اس پر اجماع ہے اور نفاس والی مثل حالۃ کے ہے۔ مفع۔ ومن اتخذ مكة دارا فليس عليه طواف الصدر۔ اور جس شخص نے مکہ کو گھر بنالیا تو اس پر طواف الوداع نہیں ہے۔ لانه علی من يصدى۔ کیونکہ طواف الوداع اس پر واجب ہوتا ہے جو صادر ہو گا۔ یعنی مکہ سے وطن کو واپس ہو گا۔ پس اس وقت میں جس نے مکہ کو گھر بنالیا اس سے صدر نہیں رہا الا اذا اتخذها دارا بعد محل النفرا الاول۔ مگر جبکہ اس نے نفرا اول کا وقت آجانے کے بعد مکہ کو گھر بنالیا ہو تو یعنی بارہویں ذی الحجہ کے بعد بنالیا ہو تو اس پر طواف الوداع کر لینا واجب ہے فیہا یروی عن ابی حنیفہؒ اس روایت میں جوابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ اس کو کرنی و قدوری کو صاحب الفضل نے ذکر کیا اور کہا کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک اب بھی ساقط ہے ویرویہ البعض عن محمد اور بعضی اس کو امام محمدؒ سے روایت کرتے ہیں نہ چنانچہ اسبیحانی و صاحب المنظومہ و صاحب المختلف نے لکھا کہ امام محمدؒ کے نزدیک بعد نفرا اول کے طواف الصدر واجب ہو گا اور ابو یوسفؒ کے نزدیک ساقط ہے۔ صدر الشہید نے توفیق دی کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک ساقط ہے اور ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک واجب ہے۔ مفع۔ لانه وجب علیه بدخول وقتہ۔ کیونکہ طواف الوداع اس پر واجب ہو گیا بوجہ وقت روا لگی آجانے کے نہ کیونکہ اس وقت وہ پردہ سی تھا۔ پھر اس نے مکہ میں توطن کی نیت کی فلا یسقط نییۃ الاقامة بعد ذلك والله تعالى اعلم بالصواب نہ تو بعد نفرا اول کے اقامت کی نیت سے وہ وہ طواف جو واجب ہو چکا ہے ساقط نہ ہو گا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب نہ واضح ہو کہ علمائے آخر مسائل میں لفظ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب لکھنے کا اس واسطے حکم دیا کہ یہ مسائل اجتہادی ہیں جن میں علم قطعی کا دعویٰ نہیں ہو سکتا بلکہ اجتہاد ظنی ہوتا ہے تو بعد اس کے لکھے کہ جو صواب قطعی ہے اس کو اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتا ہے۔ اس سے یہ وہم نہ ہو کہ اجتہاد غلط ہے کہ علم الہی میں جو صواب ہے شاید یہی ہو جو اجتہاد سے ثبوت ہوا یا اجتہاد میں کچھ قصور ہو لیکن اللہ تعالیٰ نے جبکہ اجتہاد کو قبول فرمایا ہے تو نتیجہ یعنی ثواب ملنا بہر حال حاصل ہے فافہم فائدہ نافع جدا۔ م۔

باب الجنایات

یہ باب جنایات کے بیان میں ہے۔ جب احرام و حج افراد اور عمرہ اور قرآن و تمتع سب ذکر کر دیئے تو اب جرم بیان کئے تاکہ آدمی بچے جو ایسے افعال ہیں کہ احرام یا حرم میں ممنوع تھے یا افعال حج میں کوئی قصور کیا تاکہ معلوم ہو کہ کس جرم سے حج یا عمرہ فاسد ہو جاتا ہے اور کون جرم خالی جرم ہے یعنی قربانی بڑی یا چھوٹی یا طعام مساکین دینے سے پورا ہو جاتا ہے اور جرم کے مراتب و کفارہ کی صورتیں معلوم ہوں۔ م۔ واذا تطيب المحرم فعليه الكفارة۔ اور جب محرم نے تطیب کیا تو اس پر کفارہ واجب ہے نہ تطیب کے معنی طیب کو بدن میں لگانا۔ طیب وہ چیز جو خوشبو ہو جیسے بنفشہ و چنبیلی و ریحان و گلاب کا پھول اور عطریات جمیع اقسام کے۔ م مقح۔ پس بدن میں لگانا جرم ہے اور سونگھنا ہمارے نزدیک مضائقہ نہیں خلافاً للشافعی۔ الہدایہ چھ اس کی تفصیل فرمائی۔ فان طيب عضوًا كاملاً نما زاد فعليه دم۔ پس اگر اس نے خوشبو لگائی پورے ایک عضو کو یا اس سے زیادہ کو تو اس پر ایک قربانی لازم ہے۔ وذلك۔ اور یہ یعنی ایک عضو کامل۔ مثل الناس والساق والفخذ وما أشبه ذلك۔ مثل سرو پینڈی و ران و جو اس کے مانند ہے نہ جیسے چہرہ و بازو اور کلائی اگرچہ حقوڑی خوشبو سے پورا عضو مطیب کیا۔ اور اگر بہت خوشبو حقوڑی عضو میں لگائی تو خوشبو کا اعتبار ہے نہ عضو کا حتیٰ کہ جو حقائی عضو میں بہت خوشبو لگانے سے کفارہ دوم واجب ہوگا۔ المحيط وغیرہ مفع۔ درس اور کسم خوشبو ہے اور کٹ البویوسف کی روایت میں اور خطمی بن اختلاف ہے اور مما لغت عام ہے خواہ بدن ہو یا ازار یا جامریا بھونا۔ اور جائز نہیں کہ ازار کے کونہ میں مشک باندھے یعنی کپڑے میں باندھنا بھی روا نہیں ہے اگر بعد احرام سے کپڑے کو خوشبو کی دھونی دی پس اگر بہت لگ گیا تو اس پر دم ورنہ صدقہ ہے اور اگر صرف خوشبو ہو گئی تو کچھ نہیں اور عطار کی دوکان میں بیٹھ جانا جائز ہے۔ پھر قلیل و کثیر کا پہچاننا عرف پر ہے ورنہ جو شخص اس میں مبتلا ہوا خود اس کی رائے میں کثیر ہو تو کثیر ہے ورنہ قلیل ہے۔ اور پھر المحيط سے ایک پالشت طول و عرض داخل قلیل ہے خوشبو احرام سے پہلے لگائی اگر باقی ہو تو اس سے مضائقہ نہیں اور اگر وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ لگ گئی تو بالاتفاق اس پر کچھ نہیں ہے۔ ہاں اگر احرام کے بعد خوشبو لگائی بہت یا عضو کامل حتیٰ کہ کفارہ میں قربانی دی پھر وہ خوشبو اسی طرح لگی چھوڑ دے تو اس پر دوسرا کفارہ لازم ہوگا۔ کافی المنتقی عن محمد اور مصنف کے کلام سے ظاہر ہوا کہ پورا عضو یا زائد حتیٰ کہ تمام بدن تک ایک قربانی ہے۔ اگر اعضائے متفرقہ میں کل سے کم لگائی تو جمع کریں اگر عضو کامل ہو تو دم ورنہ صدقہ ہے اور اگر قارن ہو تو اس پر دو کفارے ہیں۔ مفع۔ اگر تمتع بسوق الہدی ہو تو بھی حکم ہونا چاہئے۔ م۔ لان الجنایة تکامل بتکامل الارتفاق۔ اس دلیل سے کہ عضو

کامل میں کفارہ ہے کہ جرم پورا ہو تا ہے ارتفاق کامل سے ف سے یعنی انتفاع کامل سے۔ وذلک فی العضو الکامل۔ اور پورا انتفاع ہونا عضو کامل میں ہے۔ فیترتب علیہ کمال الموجب۔ تو عضو کامل پر پورا موجب یعنی جو کفارہ دم ہے واجب ہو گا ف سے جسے تمام بدن میں لگانے سے موجب کامل یعنی قربانی واجب ہے پھر ایک کفارہ اس وقت کہ ایک ہی مجلس میں کل اعضاء میں ملی ہو اور اگر مختلف جلسوں میں ملے تو ہر بار کے لئے کفارہ ہو گا۔ پس اگر ہر بار عضو یا زائد ہو تو دم۔ ورنہ جب اس قدر ہو تو اس کا دم۔ اور جب نہ ہو تو صدقہ خواہ اول بار کا دیا ہو یا نہ دیا ہو یہ شیخین کا قول ہے۔ مف۔ وان طیب اقل من عضو فعليه الصدقة۔ اور اگر عضو سے کم کو مطیب کیا تو اس پر صدقہ ہے۔ لقصور الجنایة۔ بوجہ جرم میں کمی ہونے کے۔ وقال محمد یجب بقدر ما من الدم اعتبارا للجزء بالکل۔ اور امام محمد نے کہا کہ بقدر جرم کے دم سے واجب ہو گا بقیاس جزو کے کل پر ف سے یعنی کل عضو میں پورا دم۔ یعنی ایک ذبح تھا پس اگر نصف عضو ہو تو نصف الدم اور اگر چہارم ہو تو چہارم دم ہے۔ وفي المنتفی انه اذا طیب رابع العضو فعليه دم اعتبارا بالحق۔ اور منتفی میں ہے کہ اگر محرم نے چہارم عضو کو مطیب کیا تو اس پر پورا دم برقیاس خلق واجب ہے ف سے یعنی چہارم سر منڈانا بمنزلہ کل کے تو چہارم عضو کو مطیب کرنا بمنزلہ کل کے ہے ونحن تذکر الفرق بینہما من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور ہم خوشبو لگانے و سر منڈانے میں من بعد فرق بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ ف سے پس منتفی کا قیاس ٹھیک نہیں ہے۔ اگر فصرہ کی دواریں مرہم وغیرہ کا نور اس کے مانند سے مرکب استعمال کیا تو کفارہ ہے پھر اس کے ساتھ دوسرے فرقہ میں بھی استعمال کیا تو اس پر ایک ہی کفارہ ہے جب تک کہ پہلا اچھانہ ہو۔

واضح ہو کہ طیب کا استعمال قصد سے ہو یا بغیر قصد ہو برابر ہے چنانچہ اگر مثلاً رکن اسود کو ہاتھ سے چھوا کہ اس میں سے بہت عطر لگ گیا تو اس پر دم واجب ہے اور اگر کم ہو تو صدقہ ہے۔ المبسوط۔ اور اگر طیب ٹھوٹی پس اگر کچھ نہیں تو کچھ نہیں ہے الکافی۔ مف۔ ثم واجب الدم یتاوی بالشاة فی جمیع المواضع الا فی موضعین۔ پھر واجب الدم بکری سے سب جگہوں میں ادا ہو جاتا ہے سوائے دو جگہ کے ف سے یعنی ہر جرم جس میں کہ جریانہ دم یعنی قربانی واجب کی گئی ہے تو بکری کی قربانی کر دینا سب جگہوں میں کافی ہو جاتی ہے سوائے دو جگہ کے۔ تذکرہ فی باب الہدی انشاء اللہ تعالیٰ۔ دونوں جگہ کو ہم باب الہدی میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ ف سے یعنی ان میں بدنہ واجب ہے۔ واضح ہو کہ بدنہ کے واسطے چار جگہ ہیں ایک یہ کہ طواف مفروض کو حالت جنابت میں کیا دوم حیض میں سوم نفاس میں کیا ہو۔ چہارم بعد وقوف عرفہ کے جماع کر لیا ہو تو چاروں سورتوں میں بدنہ واجب ہے لیکن قدوری نے صرف اول و چہارم کو ذکر کیا گویا حیض و نفاس بدرجہ اولیٰ ظاہر ہیں۔ مف۔ وکل صدقة فی الاحرام۔ اور ہر صدقہ احرام میں ف سے یعنی احرام کے جرم میں۔ غیور مقدسہ۔ جو مقدار نہیں ہے ف سے یعنی اس کی کوئی مقدار معین مذکور نہیں ہے۔ نہی نصف صاع من بر۔ تو وہ گنہوں سے نصف صاع مراد ہے۔

الاما یجب تقبل القبلة والحج اذی - سوائے اس کے جو کہ جون و طیر بھی مار ڈالنے میں لازم آتا ہے۔ فے کہ اس میں کچھ صدقہ دے دے جس قدر چاہے۔ ہکذا راوی عن ابی یوسف۔ ایسا ہی ابو یوسف سے روایت کیا گیا ہے فے حتی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ طیر بھی سے ایک چھوٹا اچھا ہے۔ قال فان خضب راسه بحناء فعليه دمر۔ امام محمدؒ نے کہا کہ پس اگر محرم نے اپنے سر میں حناء سے خضاب لگایا تو اس پر قربانی واجب ہے فے بکری کافی ہے۔ لانه طیب قال عليه السلام الحناء طیب۔ کیونکہ حناء خوشبو ہے۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حناء طیب ہے فے اس کو طہرائی نے ام سلمہؓ سے اور یہی نے خولہ بنت حکیم سے اس نے اپنی ماں سے روایت کیا۔ اس کی اسناد میں عبد اللہ بن لہیعہ راوی کی تضعیف کی گئی۔ جواب یہ کہ بعض نے اس کی توثیق کی جیسا کہ امام احمد بن حنبل و احمد بن صالح سے مروی ہے اور طحاوی نے اس کی حدیث کو حجت ٹھہرایا اور نسائی نے اس کو دوسری اسناد سے روایت کیا اور اس کی مؤید حدیث انسؓ سے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حناء کے شگوفہ پسند تھے رواہ احمد۔ پس حدیث حجت قوی ہے اور مالک و شافعی و احمدؒ کے نزدیک حناء طیب نہیں اور استدلال کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات محض کہ خضاب حاصل کئے ہوئے تھیں حناء کے ساتھ حالانکہ وہ احرام میں ہوتی تھیں۔ جواب یہ کہ اس کو ابن المنذر نے بغير اسناد کے ذکر کیا اور نوویؒ نے کہا کہ یہ حدیث نہیں ملتی ہے۔ اگر تسلیم کی جاوے تو معنی یہ کہ احرام سے پہلے خضاب کرتی تھیں وہ احرام میں موجود ہوتا تھا بلکہ یہی معنی زیادہ واضح ہیں اور اگر ہم مان لیں تو بھی حدیث مرفوع کے مقابلہ میں اس کو ترجیح نہیں ہو سکتی ہے۔ م۔ م۔ م۔

پس ثابت ہوا کہ سر میں خضاب حناء سے دم لازم ہے یوں ہی اگر عورت سر یا ہاتھ میں مہندی لگا دے تو اس پر دم واجب ہے کما فی الفتح۔ وان صار ملبدا فطیہ ومان۔ اور اگر سر بلند ہو گیا یعنی مہندی سے لپ کیا کہ بال جم گئے، تو اس مرد پر دو قربانیاں واجب ہوں گی۔ دم للتطیب دم للتعطیۃ۔ ایک قربانی بوجہ خوشبو لگانے کے اور ایک قربانی بوجہ سر ڈھانکنے کے فے۔ یہ اس وقت ہے کہ برابر ایک رات یا دن تمام سر یا چوتھائی پر اس کاڑھی مہندی کو لپ کئے رہا ہو۔ ف۔ ولو خضب راسه بالوسمه لاشئ علیہ۔ اور اگر مرد نے اپنے سر کو وسمہ سے خضاب کیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے فے اور یوں ہی عورت وسمہ ایک درخت کی پتیاں خضاب کے کام میں لائی جاتی ہیں۔ ع۔ لانھا لیست بطیب۔ کیونکہ وسمہ خوشبو نہیں ہے فے میں کہتا ہوں کہ اگر وسمہ میں مہندی ملائی تو ظاہر ہے کہ دم واجب ہو بشرطیکہ خوشبو رہے ورنہ نہیں اور میں نے مسئلہ نہیں پایا۔ م۔ وعن ابی یوسف انه اذا خضب راسه بالوسمه لاجل المعاجلة من الصداع فعليه الجزا باعتبار انه یغلق راسه۔ اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ جب محرم نے اپنے سر کو وسمہ سے خضاب کیا بوجہ درد سر کے معالجہ کے تو اس پر

کفارہ واجب ہے باعتبار اس کے کہ اس نے اپنا سر ڈھانک دیا ہے نہ باعتبار خوشبو کے لیکن یہ اس وقت کہ سر یا چہارم حصہ ایک دن یا رات تک ڈھانکا ہو۔ ف۔ وھذا هو الصبیح۔ اور یہی حکم صحیح ہے نہ یعنی بقابلہ غلط روایت کے نہیں بلکہ صحیح بذات خود ہے اس میں اختلاف نہ ہونا چاہیے کیونکہ ڈھانکنا سر کا بالاتفاق موجب الدم ہے۔ مف۔ اس سے معلوم ہوا کہ احرام سے پہلے سر کو جوند وغیرہ سے ملبد کر لینا ممنوع ہے۔

بھروا صیح ہو کہ یہ اس وقت کہ وسمہ مثل خلاف کے ہو جاوے اور اگر ایسا نہ ہو تو اس پر کچھ نہیں جیسے اشتنان وغیرہ سے دھونا۔ ہاں ابو حنیفہ سے روایت کیا گیا کہ اس میں بھی صدقہ دے۔ مف۔ ثم ذکر فی الاصل ہ اسہ ولختیہ۔ بھروا صیح ہو کہ بیسوط میں امام محمد نے سر و داڑھی کو ذکر کیا ہے یعنی خنایہ کے مسئلہ میں کہا کہ سر و داڑھی میں لگاوے تو کفارہ ہے اور فخر الاسلام نے تصریح کر دی۔ ن۔ و اقتصر علی ذکرہ لاس فی الجامع الصغیر۔ اور جامع صغیر میں صرف سر کے ذکر پر اقتصار کیا۔ ول علی ان کل واحد منهما مضمون۔ پس (جامع صغیر) دلالت ہوئی کہ دونوں میں سے ہر ایک پر کفارہ واجب ہے نہ یہ ضرور نہیں کہ سر مع داڑھی دونوں میں لگاوے تب کفارہ ہو۔ اقول لیکن کفارہ واحد ہوگا جبکہ مجلس واحد ہو ورنہ ہر ایک کے لئے علیحدہ ہوگا۔ م۔ فان اوھن بزیت فعلیہ دم۔ اور اگر زیتون کا تیل لگایا تو اس پر کفارۃ الدم واجب ہے۔ عند ابی حنیفۃ یہ ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال علیہ الصدقۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ اس پر صدقہ واجب ہے نہ خواہ بالوں میں استعمال کرے یا بدن میں۔ الا یضاح۔ مع۔ وقال الشافعی اذا استعملہ فی الشعر فعلیہ دم لا ازالۃ الشعث وان استعملہ فی غیرہ فلا شی علیہ لانعدامہ۔ اور شافعی (وما لک نع) نے کہا کہ اگر اس نے روغن زیتون کو بال میں استعمال کیا تو اس پر کفارۃ الدم ہے بوجہ پراگندگی دور کرنے کے اور اگر اس کو سوائے بالوں کے استعمال کیا تو اس پر کچھ واجب نہیں بوجہ ازالہ نہ ہونے کے۔ ولہما انہ من الاطعمۃ اور صاحبین کی دلیل یہ کہ روغن زیتون کھانے کی چیزوں سے ہے نہ آرائش سے۔ الا ان فیہ اتفاقاً بمعنی قتل الھمام و ازالۃ الشعث۔ لیکن اتنی بات ہے کہ اس کے لگانے میں ایک طرح کا انتفاع ہے بمعنی جوں مار ڈالنے و پراگندگی دور کرنے کے فكانت جنابۃ قاصدۃ۔ پس اتنا انتفاع ایک ناقص جرم ہوگا نہ تو صرف صدقہ لازم آوے گا۔ ولابی حنیفۃ انہ اصل الطیب۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ روغن زیتون طیب کی اصل ہے نہ یعنی خوشبو میں اسی میں ڈال کر غالیہ بنائی جاتی ہیں تو جو چیز کہ غالیہ سے لازم ہوتی ہے وہ اس کی اصل سے لازم ہوگی جیسے جو کچھ کبوتر شکار کرنے سے لازم وہی اس کا لاندہ ضائع کرنے سے واجب ہے۔ فح۔ ولا یخلو من نوع طیب اور خود بھی ایک طرح کی خوشبو سے خالی نہیں ہے۔ ول یقتل الھمام۔ اور وہ ہوام یعنی جوں کو قتل کرتا ہے ذیلین الشعر۔ اور بالوں کو نرم کرتا ہے۔ ویزیل التفت والشعث۔ اور ناگوار لہو کو اور پراگندگی کو دور کرتا ہے نہ پس اس کے استعمال میں بہت سی باتیں انتفاع کی جمع ہو گئیں

فی تکامل الجنایۃ بہذا الجملة فی وجب الدم۔ پس ان سب کی وجہ سے جرم پورا ہو گیا تو وہ دم کا موجب ہو گا ف سے یہی ایک روایت احمد سے ہے۔ اگر کسی نے چربی یا ریواج کا استعمال کیا تو کچھ لازم نہیں ہے۔ منع۔ اگر وہم ہو کہ بقول صاحبین روغن زیتون تو کھانے کی چیز ہے نہ لگانے کی تو یہ باتیں کہاں سے ہوں گی جواب دیا کہ وکونہ مطعوماً دانیانیہ کالزعفران۔ اور اس کا کھانے کی چیز ہونا ان باتوں سے منافی نہیں جیسے زعفران ف سے کہ بالاتفاق خوشبو دکھانے کی چیز ہے۔ و هذا الخلاف فی الزیت البحت والحل البحت۔ اور یہ اختلاف مذکور خالص روغن زیتون اور خالص تلی کے تیل میں ہے ف سے یعنی جو مطیب۔ اما المطیب منہ رہا روغن زیتون یا تیل میں سے جو مطیب کیا ہوا ہو ف سے یعنی تیل میں خوشبو دار پھول ڈالے گئے ہوں۔ کالنیفسج والکزیبق وما اشبهما۔ مانند بنفسہ وحبیبلی ومانندان کے ف سے سرخ گل و بیلا وغیرہ۔ بموجب استعمالہ الدم بالاتفاق لانہ طیب۔ تو اس کے استعمال سے بالاتفاق دم واجب ہو گا کیونکہ وہ طیب ہے ف سے جس کے اصل روغن زیتون و تیل ہے۔ و هذا اذا استعملہ علی وجہ التطیب۔ اور یہ سب ایسی صورت ہیں کہ اس کو خوشبو لگانے کے طور پر استعمال کیا ہو ف سے خواہ خالص روغن کو یا مطیب کو روغن بنفشہ و روغن حبیبلی وغیرہ بنا کر۔ ولو دای بہ جرحہ او شقوق رجلہ فلا کفارۃ علیہ۔ اور اگر روغن زیتون کے ساتھ اپنے پاؤں یا زخم کے شکاف کا علاج کیا تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہے۔ لانہ لیس لطیب فی نفسہ انما هو اصل الطیب۔ کیونکہ روغن مذکور نبات خود طیب نہیں ہے وہ تو طیب کی اصل ہے ف سے بایں طور کہ اس میں طیب ڈال کر غالیہ وغیرہ بناتے ہیں اور یہ شافعی و صاحبین کی رائے میں ظاہر ہے۔ اوھو طیب من وجہ۔ یا وہ ایک وجہ سے خود طیب ہے ف سے برائے ابو حنیفہ فی شرط استعمالہ علی وجہ التطیب۔ پس اس کا استعمال بطریق خوشبو لگانے کے شرط کیا گیا ہے ف سے تب کفارہ ہو گا اور بدو ن اس کے وہ کفارہ واجب کرنے کی قوت نہیں رکھتا۔

اور یہاں استعمال بطور دوا ہوا ہے۔ بخلاف ما اذا تداوی بالمسک وما اشبهہ۔ بخلاف اس کے جب کہ مشک و اس کے مانند سے دوا کی ف سے جیسے عنبر و کافور و زعفران بلکہ خود روغن مذکور مطیب کیا ہوا تو ان میں بدو ن شرط مذکور کفارہ ہے۔ وان لبس ثوباً مغیطاً۔ اور اگر محرم نے سلا ہوا کپڑا پہنا۔ او غطی راسہ۔ یا اپنا سر ڈھکا۔ یوماً كاملاً۔ ایک دن پورا ف سے یا ایک رات پوری یا زیادہ دنوں پہنے یا ڈھکے۔ ع۔ فعلیہ دم۔ تو اس پر دم لازم ہے ف سے خواہ احرام باندھنے کی حالت میں پہنے ہوئے ایک دن گزرا یا بعد احرام کے پہنا۔ اور خواہ اپنے اختیار سے پہنا ہو یا کسی کے زبردستی یا بحالت خواب پہنا یا۔ مف۔ پس شرط الدم پورا دن یا پوری رات ہے۔ وان کان اقل من ذلك فعلیہ صدقة۔ اور اگر ایک دن کامل سے کم ہوا تو اس پر صدقہ لازم ہے۔ وعن ابی یوسفؒ انہ اذا لبس اکثر من نصف یوم فعلیہ دم۔ اور ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ جب محرم نے آدھے دن سے زائد غلط پہنا تو اس پر دم واجب ہے ف سے کیونکہ اکثر بحکم الكل ہے۔ وھو قول ابی

حنیفۃ اولاً۔ اور یہی پہلے ابو حنیفہؒ کا قول تھا کہ پھر امامؒ نے اس سے رجوع کیا کہ دن پورا چاہیے کیونکہ اکثر بحکم کل احتیاط میں ہے اور یہاں کم میں صدقہ موجود تو کامل جبرمانہ کے لئے کمال جرم ضرور ہے۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ م۔ وقال الشافعی یجب الدم بنفس اللیس۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ پہننے ہی دم واجب ہو جائے گا۔ لان الامتفاق یتکامل بالاشتغال علی بدنہ۔ کیونکہ ارتفاع راحت حاصل کرنا اس کے بدن پر شامل ہوتے ہی کامل ہو جائے گا۔ ولنا ان معنی الترفق مقصود من اللیس۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ پہننے سے راحت کے معنی مقصود ہیں ف یعنی سردی یا گرمی دفع کرنا۔ کیونکہ پہننا ہی واسطے ہے۔ فلا بد من اعتبار المدة لیتحصل علی الکمال ویجب الدم۔ تو مدت کا معتبر ہونا ضرور ہے تاکہ راحت مقصود ہر وجہ کمال حاصل ہو اور دم واجب ہو۔ فقد را بالیوم۔ پس وہ مدت ایک یوم مقرر کی گئی۔ لانه یلبس فیہ ثم یلزع عادة۔ کیونکہ عادت کی راہ سے دن میں لباس پہنا جاتا پھر اتار دیا جاتا ہے۔ یہ ہمارے تینوں اماموں کا قیاس ہے پس اگر اس نے معمولی راحت کامل ایک روز میں حاصل کی تو دم واجب ہے۔ ویتقاصو فیما دونہ الجناۃ۔ اور اس مدت سے کم پہننے کی صورت میں جرم میں تصور ہوگا۔ فیجب الصدقة۔ تو صدقہ واجب ہوگا۔ فیران ابایوسف اقام الاکثر مقام الکل۔ لیکن اتنی بات میں اختلاف ہے کہ ابویوسف نے دن کے اکثر حصہ کو کل کے قائم مقام کر دیا۔ ورنہ ابویوسف کے نزدیک بھی مدت معتبرہ ایک دن ہے۔

اور طرفینؒ نے کسی میں صدقہ رکھا خزانۃ الاکل میں ہے کہ ایک گھڑی سے کم ہو تو ایک مٹھی گیہوں ورنہ نصف صاع گیہوں ہیں۔ مف۔ یہ سب اس وقت ہے کہ پہننے کے کپڑے کو ایسی طور پر پہنا ہو۔ ولو امرتدی بالقمیص۔ اور اگر محرم نے قمیص کو بطور چادر اوڑھا۔ او اتشح بہ۔ یا قمیص سے اتشح کیا ف یعنی دائیں بغل سے نکال کر بائیں مونڈھے پر ڈالی جیسے محرم پہنا کرتے ہیں۔ او اتشر بالسواویل۔ یا پانچامہ کے ساتھ لنگی باندھی ف یعنی ٹانگوں میں لپیٹ لیا جیسے لنگی۔ فلا باس بہ۔ تو اس کا کچھ مضائقہ نہیں ہے ف یعنی ان صورتوں میں اس پر صدقہ بھی لازم نہیں ہے۔ لانه لم یلبسہ لیس المغیط۔ کیونکہ اس نے سلعے ہوئے کپڑے کو اس کے پہننے کے طور پر نہیں پہنا۔ وکذا لو ادخل منکبہ فی القباء ولم یدخل یدیدہ فی الکمین۔ اور اسی طرح اگر قباء میں اپنے مونڈھے ڈالے اور آستینوں میں اپنے دونوں ہاتھ نہیں ڈالے ف تو بھی اس پر صدقہ نہیں ہے۔ بخلاف زفر کے ف اور بخلاف قول شافعیؒ کے کہ ان کے نزدیک کفارہ ہے اور ہمارے نزدیک بالاتفاق نہیں ہے۔ لانه ما لبسہ لیس القباء۔ کیونکہ اس نے قباء کے پہناوے کے طور پر اس کو نہیں پہنا ف اور یہی حکم طیلسان میں ہے۔ ولہذا یتکلف فی حفظہ اور اسی جہت سے وہ اس کی حفاظت میں تکلف کرے گا ف کیونکہ وہ کندھے پر نہیں ٹھہر سکتی ہے۔ لہذا ہم نے کہا کہ اگر طیلسان یا قباء کو گھنڈی تکمہ وغیرہ سے روک دیا ہو تو ایک دن بھر میں اس پر کفارہ الدم واجب ہوگا۔ اور اگر حاذر میں گرمہ دی یا انار کو کمر بند سے کس لیا پس ایک دن تک کمر وہ ہے کیونکہ سلی ہوئی کے مشابہ ہوئی اور اگر قباء کی سلائی توڑ کر لنگی باندھی تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ مف۔ والتقدیر فی لفطیۃ اللباس من حیث الوقت ما بینا۔ اور سر ڈھکنے کی راہ سے وہی اندازہ ہے جو ہم نے بیان کر دیا ہے یعنی ایک روز کامل۔ ولا یخلف انہ اذا غطی جمع راسہ یوما کما یملا یجب علیہ الدم۔ اور کچھ خلاف نہیں کہ

اگر سب سر کو چورے ایک روز ڈھلکے تو اس پر قربانی واجب ہوگی۔ لانه ممنوع منه۔ کیونکہ یہ امر ممنوع ہے۔ ولو غطی بعض راسه۔ اور اگر اس نے تھوڑا سر ڈھانکا فے تو اس میں اختلاف ہے۔ فالمدوی عن ابی حنیفۃ انه اعتبر الربع اعتباراً بالحق والعورة۔ تو ابو حنیفہؒ سے اس پر دم لازم ہے یہی مروی ہے کہ امامؒ نے چہارم کو اعتبار کیا برقیاس حلق و عورت کے فے یعنی جیسے حلق میں چہارم سر مونڈنا کافی ہے یا احرام میں مونڈنے سے اور چہارم شرم گاہ کھلنے سے نماز فاسد ہے اسی طرح چہارم سر ڈھلکے سے کفارہ واجب ہوگا۔ اگر وہم ہو کہ وجوب الدم تو انتفاع مقصود سے ہوتا ہے تو اس کی تحقیق کر دی بقولہ۔ وهذا لان ستر البعض استمتاع مقصود ليعتاده بعض الناس۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ بعض سر ڈھلکنا انتفاع مقصود ہے یہ بعض لوگوں کی عادت ہے فے یعنی عادت کے درجہ کامل کو یہ انتفاع پہنچا حتیٰ کہ ترک و عراقی لوگ ایسی چھوٹی ٹوپی پہنتے ہیں کہ بقدر چہارم سر ڈھلکتا ہے۔ وعن ابی یوسف انه يعتبر اکثر الراس اعتباراً للحقیقۃ۔ اور ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے زیادہ حصہ سر کو معتبر رکھا برقیاس حقیقت کے فے یعنی برقیاس حقیقی کثرت کے اور حقیقی کثرت بمقابلہ کثرت کے معلوم ہوا کرتی ہے حتیٰ کہ تہائی بہ نسبت چوتھائی کے کثیر ہے مگر نصف سے قلیل ہے۔ تو سر ایک تہائی و چوتھائی بلحاظ حکم کے کثیر ہیں نہ حقیقت میں۔ کذا قال العینی۔ اور ظاہر یہ کہ برقیاس حقیقت یعنی حقیقی سر ڈھلکے پر قیاس کیا اور وہ پورا سر ڈھلکے سے ہے اور اکثر بمنزلہ کل ہوتا ہے تو اکثر میں بھی دم واجب ہوگا جیسے حقیقی ڈھلکے میں ہے اور یہی فتح القدیر سے لایع ہوتا ہے اگرچہ اس جملہ کی تفسیر نہیں لکھی۔ بدائع میں یہی قول امام محمدؒ سے ذکر کیا ہے۔ محقق نے کہا کہ یہی قول نظر دلیل اوجہ و اقویٰ ہے۔ الخ۔ پھر لکھا کہ چوتھائی کے اعتبار پر یہ مسائل نکالے گئے کہ اگر محرم نے سر یا چہرہ میں پٹی یا بندھی ایک رات یا ایک دن تو اس پر صدقہ ہے مگر جبکہ چہارم مقدار ڈھلکے تو دم ہے۔ اگر کہیں اور جسم میں باندھے تو سمجھ نہیں اگرچہ بہت ہو مگر بغیر عذر و مکر وہ ہے۔ اگر مرد یا عورت چوتھائی چہرہ ڈھلکے تو اس پر دم ہے۔ دو نون کان اور گدی اور تھوڑی سے نیچے کٹی ہوئی داڑھی ڈھلکے میں مضائقہ نہیں رہے۔ ناک پر بلغمہ رکھنا بھی پڑا۔

واضح ہو کہ جہاں ایک دم یا صدقہ بیان کیا ہے اگر قارن ہو تو اس پر دو گونہ ہے یعنی بوجہ دو احرام عمرہ و حج کے۔ و اذا حلق ربع راسه اور ربع لحيته فصاعدا۔ اور اگر محرم نے مونڈا اپنا چوتھائی سر یا چوتھائی داڑھی یا اس سے زیادہ فے کل سر و کل داڑھی تک۔ فعليه دم۔ تو اس پر قربانی لازم ہے۔ فان كان اقل من الربع فعليه صدقة۔ پس اگر چہارم سے کم ہو تو اس پر صدقہ ہے فے ترکیب بیان مفید ہے کہ اگر متفرق جگہوں سے حلق کرے تو مجموعہ قدر چہارم یا زائد ہو پس اگر کم ہو تو صدقہ ہے۔ م۔ بالجملہ چہارم کا اعتبار بالاتفاق عامہ مشائخ نے ذکر کیا اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ وقال مالك لا تجب الا بحلق الكل۔ اور مالکؒ نے کہا کہ دم نہیں واجب مگر کل سر یا کل داڑھی مونڈنے میں فے

م۔ دم خوف یعنی فرافا کرنا ۱۲۔ م۔ یعنی قاضی خان و بشرح سرخسی و شرح طحاوی میں ذکر اختلاف

صاحبین صحیح نہیں ہے۔ ۱۲۔ م۔

کیونکہ قولہ تعالیٰ - لا تخلقوا روسکم یعنی مت مونڈوانے سروں کو، کل سر مونڈنے پر ہے۔ وقال الشافعی یجب بخلق القلیل اعتبارا بنبات الحرم۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ قربانی واجب ہے قلیل مونڈنے میں (یعنی بقدر تین بال - ع۔) برقیاس حرم کی نباتات کے فے یعنی جس نے حرم کی گھاس و نبات میں سے کوئی ممنوع اکھاڑی یا چھیلی تو قلیل ہو یا کثیر ہر دم واجب ہے کیونکہ وہ حرام کی گئی۔ یوں ہی احرام میں بال محفوظ کئے گئے ہیں۔ م۔ و لانا ان حلق بعض الناس اترفاق کامل لانه معتاد۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مقوڑا سر مونڈنا پورا اترفاق یعنی انتفاع ہے کیونکہ یہ معتاد ہے فے یعنی لوگوں کی عادت ہے پس عادت بوجہ اپنے مقصود راحت و منفعت سے نہ عیث چنانچہ ترک صرف درمیان سے چاند مونڈتے ہیں تو جب معلوم ہو گیا کہ سر میں سے بعض مونڈنا بھی انتفاع ہے اور یہی احرام میں ممنوع۔ فتکامل به الجنایۃ۔ تو اسی قدر پر حرم پورا ہو جائے گا ف غیر ازینکہ احتمال نہینت ہے تو احتیاطا واجب ہوا۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہاں بعض کا اعتبار ہمارے ائمہ کے نزدیک بالاتفاق ہے۔ ویتقاصر فیما دونہ۔ اور اس سے کم کی صورت میں حرم ناقص ہو گا فے پس صدقہ ہے۔ بخلاف تطیب ربع العضو لانه غیر مقصود۔ برخلاف چہارم عضو کو غرضبولگانے کے کیونکہ وہ غیر مقصود ہے فے اور معلوم ہو چکا کہ جنایت جب بروجہ مقصود کامل ہو تب کفارة الدم ہوتا ہے یہ تو چہارم سر میں تقریر تھی۔ وکذا حلق بعض اللقیہ معتاد بالعراق وارض العرب اور یوں ہی دارطھی میں سے بعض مونڈنا عراق و عرب میں معتاد ہے فے پس یہ فعل اگرچہ جائز نہ ہوتا تا تو معلوم ہوا کہ کل سے کم میں بعض لوگوں کا انتفاع حاصل کرنا معمول ہو رہا ہے اور مدار جبرمانہ کا اسی پر کہ راحت و انتفاع ممنوعہ میں تصور کرے۔ پس چہارم دارطھی مونڈنے میں بھی کامل جرم لہذا کامل جبرمانہ یعنی دم واجب ہے۔

فروع۔ اپنا سر مونڈنا و قربانی دی پھر وہیں اپنی دارطھی مونڈی تو دوسرا دم دے اگر ایک ہی جلسہ میں سرو دارطھی و بغلیں و تمام بدن مونڈا یا منڈایا تو اس پر ایک ہی قربانی ہے اور اگر جلسہ مختلف ہوں تو ہر جلسہ کے واسطے ایک قربانی ہے یہ شیخین کا قول ہے۔ وصور میں کچھ بال سرو دارطھی سے ٹوٹے تو اس پر ایک لب گیہوں ہیں۔ یوں ہی جب روٹی پکانے میں جل جاویں۔ خزائنہ الاکمل میں ہے کہ ایک لٹ بال میں نصف صاع ہے۔ صف۔ وان حلق الرقبۃ کلھا فعلیہ دم۔ اور اگر اپنی سب گدی منڈائی تو اس پر ایک دم ہے۔ لانه عضو مقصود بالخلق۔ کیونکہ یہ ایسا عضو ہے کہ قصد کر کے مونڈا جاتا ہے فے چنانچہ بہت لوگ راحت و زینت کے لئے مونڈتے ہیں۔ ف۔ اگرچہ مکر وہ فعل ہے۔ م۔ وان حلق الابطن او احدھا فعلیہ دم۔ اور اگر محرم نے دونوں بغل یا ایک کو حلق کیا تو اس پر ایک دم لازم ہے فے اور قاضی خان میں ہے کہ اگر بغل میں بہت بال ہوں تو چہارم بغل سے دم ہے ورنہ کل سے مگر معروف وہ ہے جو شیخ مصنف نے مطلقاً ذکر کیا۔ ف۔ اور ہر ایک موجب الدم ہے۔ لان کل واحد منهما مقصود بالحق لدفع الاذی و نیل الراحة فاشبه العانة۔ کیونکہ ہر بغل مونڈنے میں قصد کی جاتی ہے تاکہ گندگی دور اور راحت حصول ہو تو عائد کے مشابہ ہو گئی فے یعنی زیر ناف مونڈنے میں دم واجب ہے تو ہر بغل میں بھی پھر افادہ کیا کہ

ذکر فی الالبطین ہہنا۔ امام محمدؒ نے بغلوں کے بارہ میں یہاں یعنی جامع صغیر میں لفظ حلق ذکر کیا
 فہ یعنی مونڈنا۔ فی الاصل التنف۔ اور مبسوط میں لفظ تنف یعنی بال اکھاڑنا ذکر کیا ہے تو کچھ
 اختلاف نہیں ہے بلکہ تنف بغل میں عادت ہے۔ وهو السنة۔ اور یہی سنت ہے فہ اور مبسوط
 میں کہا مونڈنا بھی جائز ہے کراہت ہے پھر دیگر اعضاء میں امامؒ سے روایت نہیں۔ الکافی مع۔ وقال
 ابو یوسف رحمہ اللہ اذا حلق عضوا فعليه دم وان كان اقل فطعام۔ اور ابو یوسف و محمدؒ نے ایک عضو
 حلق کیا تو اس پر قربانی واجب ہے اور اگر عضو سے کم ہو تو طعام لازم ہے فہ یوں ہی امام محمدؒ نے
 جامع صغیر میں ذکر کیا۔ اراد به الصدر والساق وما اشبه ذلك۔ مراد امام محمدؒ کے لفظ عضو سے
 سینہ و ران و جو اس کے مشابہ ہوں جیسے پنڈلی مراد مقصود بخلق سے یہ کہ لوگوں میں بقصد راحت
 و انتفاع اس کا مونڈنا پایا جاوے اگرچہ وہ خلاف سنت فعل کریں لہذا سینہ و ساق کامل میں دم
 واجب ہے۔ لانه مقصود بطريق التنوير۔ کیونکہ یہ ہر ایک عضو بطریق نورہ لگانے کے مقصود ہوتا
 ہے فہ یہی فخر الاسلام نے ذکر کیا یعنی بعضی لوگ اپنی راحت و زینت کی غرض سے ان کے بالوں
 کو قصداً نورہ لگا کر دور کرتے ہیں اور حلق بھی بال دور کرتا ہے۔ فیتکامل بخلق کلمہ۔ پس جرم پورا
 ہوگا پورا عضو مونڈنے کے ساتھ فہ تو دم آیا۔ ویتقاصر عند حلق بعضہ۔ اور جرم ناقص ہوگا محقور
 عضو مونڈنے کی صورت میں فہ پس صدقہ ہے۔ واضح ہو کہ مبسوط میں صریح سینہ و ساق کو مونڈنے
 میں غیر مقصود کہا ہے۔

شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہی وجہ ہے کیونکہ ان کا حلق دوسرے عضو کے ضمن میں ہوتا ہے و تصدی
 کما فی الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ مقصود بخلق کے یہ معنی نہیں کہ دوسرے کے ضمن میں ہو ورنہ بغل و عانہ سے
 کچھ لازم نہ ہو بلکہ جو مترجم نے ذکر کئے پس وہ اگرچہ امام محمدؒ کے زمانہ میں معتاد نہ ہو مگر ہمارے زمانہ و دیار
 میں لوگوں میں بکثرت رائج ہے تو صحیح وہ جو مصنف نے اختیار فرمایا فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور چاروں
 ائمہ مجتہدین کے نزدیک کفارہ واجب ہونے میں حلق یعنی مونڈنے اور اکھاڑنے اور نورہ لگا کر گرانے
 میں کچھ فرق نہیں ہے۔ ع۔ وان اخذ من شاربه فعليه طعام حکومت عدل۔ اور اگر محرم نے اپنی
 مونچھ سے کتر لیا (یا مونڈا علی الاصح۔ ف) تو اس پر طعام ہے وہ حکومت عدل ہے یعنی دو عادل جو
 عدل سے حکم کر دیں مگر اپنی رائے سے نہیں بلکہ۔ معناه انه ينظران هذا المأخوذ کم یكون من لبع اللحية
 اس کے معنی یہ کہ دیکھا جاوے کہ جو کتر ہے وہ چہارم وار بھی سے کتنا ہوتا ہے فہ یعنی چہارم وار بھی میں دم واجب ہے
 تو یہ چوتھائی سے کیا نسبت رکھتا ہے مثلاً چوتھائی وار بھی سے چوتھائی کی یا آٹھویں حصہ۔ فیجب علیہ
 الطعام بحسب ذلك۔ پس اس پر اسی حساب سے طعام واجب ہوگا۔ حتی لو كان مثلاً مثل ربع ربع
 اللحية يلزمه ربع قيمة الشاة۔ حتی کہ اگر فرض کر دو کہ چہارم وار بھی کا چوتھائی ہو تو بکری کے قیمت کا
 چوتھائی لازم ہوگا فہ اور اگر نصف ہو تو قیمت کا نصف لازم ہے پھر اس قیمت کا طعام خرید کر مساکین

۱۔ حلق مونڈنا اگر منڈاوے تو بھی حکم واضح ہے لیکن اس میں مونڈنے والے سے بھی احرام کا حکم متعلق ہوگا۔ ۱۲

کو تقسیم کرے۔ م۔ ولفظ الاخذ من الشارب۔ اور مونچھ سے اخذ کرنا یعنی لینا سے یہ لفظ اس امر کی دلیل نہیں کہ اگر مونڈے تو قربانی لازم ہوگی بلکہ تدل علی انه هو السنة فیہ دون الحلق۔ یہ لفظ دلالت کرتا ہے کہ مونچھ میں بھی سنت ہے نہ کہ مونڈنا سے یعنی مونڈنا اور کتر لینا برابر ہے اور اخذ یعنی کتر لینا امام محمد نے اس لئے ذکر کیا کہ مونچھ میں کترنا ہی سنت ہے۔ پھر کترنا مقور طرایا بہت تو فرمایا والسنة ان یقص حتی یوازی الاطار۔ اور سنت اتنا ریتنا کہ اطار سے مقابل ہو جاوے فس اطار جہاں ہونٹھ کی کھال و گوشت ملا ہے پس اس کے مقابل ہو جاوے تو اس کو قص کہا اور اس سے زیادہ ریتنے کو حقو کہتے ہیں۔ پھر جو مصنف نے ذکر کیا یہ بعض متاخرین مشائخ کے نزدیک سنت اور یہی مذہب فقہاء مدینہ اور مالک رحمہما کا ہے اور جمہور کے نزدیک احفاد سنت ہے یعنی نفس سے زیادہ جو مونڈنے کے برابر ہے حتی کہ امام طحاوی نے اس کو مونڈنا لکھا اور کہا کہ یہی ابو حنیفہ و صاحبین کا قول ہے۔ اور یہی محیط میں مذکور ہے اور دلیل فریق اول کی وہ احادیث جنہیں لفظ قص واقع ہے ازاجملہ حدیث عمار بن یاسر و مغیرہ بن شعبہ عند ابی داؤد اور حدیث عائشہ عند مسلم والاربعة۔ و حدیث ابو ہریرۃ عند مسلم۔ اور دلیل فریق دوم کی یہ کہ نفس سے مراد احفار کے درجہ تک ریتنا کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہ جو لفظ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہوتی وہی یاد کر کے روایت کرتے اور ابن عمر نے احفار روایت کیا۔ رواہ مسلم والترمذی وہی حدیث انس میں بروایت طحاوی والبخاری ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ حدیث انس میں مونچھیں ریتنے اور داڑھی چھوڑنے کے حکم کے بعد طحاوی کی روایت میں زائد ہے کہ یہودیوں سے مشابہت مت کرو۔

اور بزوار کی روایت میں ہے کہ مجوس سے مخالفت کرو۔ پس اظہر یہ ہے کہ یہود سے مونچھوں میں اور مجوس سے داڑھی میں مخالفت ہے پس اگر داڑھی مونڈی یا مونڈنے کے مانند کر دی تو مشابہت مجوس بلکہ نصاریٰ یا یہود سے مکروہ تحریمی ہے حتی کہ شیخ محقق نے لکھا کہ کسی نے اس کو جائز نہیں کہا۔ یہی ایک مشمت کی تقدیر تو اس میں اتباع آثار سلف ہے اور اگر مونچھیں بڑھائیں اور نہ کتریں تو مشابہت یہود بلکہ نصاریٰ و مجوس سے مکروہ تحریمی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال وان حلق مومنع المعاجم فعلیہ دم عند ابی حنیفہ ۲ قدوری نے کہا کہ اگر پھنے لگانے کی جگہ کو مونڈنا تو امام ابو حنیفہ کے اجتہاد میں اس پر قربانی واجب ہے۔ وقال علیہ صدقة لانه انما یحلق لاجل الحجامۃ وہی لیست من المخطورات فکذا ما یكون وسیلة الیہا۔ اور صاحبین نے کہا کہ اس پر صدقہ لازم ہے کیونکہ اس نے تو فقط پھنے لینے کی جہت سے مونڈا اور پھنے لگانا احرام کی ممنوعات سے نہیں ہے تو جو چیز پھنے لینے کا وسیلہ ہو وہ بھی ممنوع نہیں ہے تو اس راہ سے اس میں کچھ حرم بھی نہیں ہے الا ان فیہ الالة شی من التفت۔ لیکن اس مونڈنے میں لغت میں سے کچھ دور کرنا ہوا فہ یعنی احرام میں جو عاشقانہ صورت میں دنیا و مافیہا سے بے لطف ہو کر مردہ کی طرح میل کھیل پر اگدہ بال لگائے رہتا ہے اس مونڈنے میں اتنی جگہ سے میل کھیل دور کرنا بھی ہوا حالانکہ لغت دور کرنا منع ہے لیکن اس نے پورا لغت دور نہیں کیا۔ فجب الصدقة۔ تو صدقہ واجب ہوگا

فے اور زیلعی نے صاحبین کے استدلال میں کہا کہ یہ مونڈنا قلیل ہے تو قربانی کا موجب نہ ہوگا جیسے سوائے حجامت کے قلیل مونڈنے میں قربانی نہیں ہے ابن الہمام نے اس کو اظہر کیا۔ ولابی حنیفۃ ان حلقہ مقصود لانه لا يتوسل الى المقصود الا به۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس کا مونڈنا مقصود ہے کیونکہ مقصود کی جانب بدون اس کے توسل نہیں ہو سکتا۔ وقد وجد ازالة التفث حالانکہ یا یا گیا تفث دور کرنا فے قدر کے ساتھ۔ عن عضو کامل۔ پورے عضو سے۔ فنجب الدم۔ تو قربانی واجب ہوگی فے پورے عضو سے یہ ارادہ کیا کہ پھینے لگانے کے حق میں یہ پورا ہے۔ وان خلق راس محرم باموہ او بغیراموہ۔ اور اگر محرم نے دوسرے محرم کا سر مونڈا خواہ اس کے حکم سے یا بغیر اس کے حکم کے فے مثلاً سونا تھا اگرچہ چہارم سر یا چہارم وارطعی و مانند اس کے بغل وغیرہ اور ناخن کترنا جو مذکور ہو۔ م۔ فعلی الحائق الصدقة۔ تو مونڈنے والے پر صدقہ واجب ہے۔ وعلى المخلوق دم۔ اور جس کا سر مونڈا گیا اس پر قربانی واجب ہے فے اسی کو شافعی کے شاگرد مزنی نے اختیار کیا۔ ع۔ وقال الشافعی لا يجب أن كان بغیر اموہ بان کان نائبا۔ اور شافعی نے کہا کہ مخلوق پر قربانی نہیں واجب اگر بدون اس کے حکم کے ہو بایں طور کہ مخلوق سوتا ہو فے یا اغمار وغیرہ سے بیہوش ہو یا مجبور کیا گیا ہو اس حالت میں حلق نے مونڈا بلکہ اصح قول میں حلق پر فذیہ ہے اور یہی مالک و احمد کا قول ہے اور مخلوق بغیر حکم کے صورتوں میں بری ہے۔ ع۔ لان من اصله ان الاكراه يخرج المكروه من ان يكون مواخذاً بحكم الفصل۔ کیونکہ شافعی کی اصل سے یہ ہے کہ جس شخص پر اکراہ کیا گیا ہو تو اکراہ اس مجبور کو اس امر سے خارج کر دیتا ہے کہ فعل کے حکم سے وہ ماخوذ ہو فے نہ دنیا میں نہ آخرت میں تو سر مونڈنے کے حکم یعنی قربانی سے جو مجبور کیا گیا ہو بری ہے۔ والنوم ابلغ منه۔ اور نیند تو اکراہ سے بڑھے ہوئے درجہ پر ہے فے پس سوتا ہوا مخلوق بدرجہ اولی بری ہے۔ وعندنا بسبب النوم والاكراه ينتفى الماثم دون الحكم۔ اور ہمارے نزدیک بسبب عذاب کے اور اکراہ کے گناہ دور ہوتا ہے نہ حکم فے یعنی آخرت میں اس پر مواخذہ نہ ہوگا مگر دنیاوی حکم نہیں دور ہوتا چنانچہ اصول میں مدلل تحقیق ہے تو قربانی ساقط نہ ہوگی۔ وقد تقر سببه درجہ لیکہ قربانی کا سبب متقرر ہو چکا۔ وهو ماثل من الراحة والذينة۔ اور یہ سبب وہ راحت و زینت ہے جو اس نے پانی فے زینت یہ کہ بالوں کی پراگندگی دور ہوئی۔ فيلزمه الدم حتماً۔ تو اس پر قربانی حتماً لازم ہوگی فے یعنی صرف قربانی حتمی ہوگی اور اس کو سوائے قربانی کے روزہ یا طعام دینے سے چھٹکارا نہ ہوگا۔ بخلاف المضطر بر خلاف مضطر کے فے یعنی جو شخص کسی بیماری سے سر کے حلق پر ناچار ہوا ہو۔ حیث یختار۔ کیونکہ وہ مختار کیا جاتا ہے فے چاہے قربانی دے دے یا چھ مساکین کو طعام دے دے یا تین روزے رکھے۔ لان الآفة هناك سماوية وههنا من العباد۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مضطر کی صورت میں آفت آسمانی ہے اور یہاں مخلوق کی صورت میں بندوں کی طرف سے ہے فے یہاں کہ اچھا مخلوق نے قربانی دی مگر چونکہ اس نے کہا نہیں تھا تو حلق نے اس پر ظلم کیا پس کیا ظالم سے اپنا تاوان واپس لے

جواب دیا۔ ثم لا يرجع المخلوق راسه على الخالق۔ پھر جس کا سر مونڈا گیا وہ مونڈنے والے سے واپس نہیں لے سکتا۔ جو مال اس نے قربانی میں خرچ کیا۔ لان الدم انہا لزومہ بما ناں من الواحة کیونکہ قربانی تو اس پر اسی راحت کی وجہ سے لازم آئی جو اس نے پائی ہے۔ ف تو قربانی اپنی راحت کا عوض دی ہے۔ فصار كالمنفرد في حق العقر۔ تو مخلوق مذکور مانند مفرد کے دوبارہ عقر ہو گیا۔ فنی بر مخلوق تاوان مالی اٹھانے میں اس مفرد کے مانند ہو گیا جس نے عقر دینے میں تاوان اٹھایا۔ مفرد جس نے دھوکا کھایا۔ غفر وہ مال جو کسی مرد پر بوجہ شہر سے وطی کرنے کے لازم آوے چنانچہ کتاب النکاح میں انشاء اللہ تعالیٰ آوے گا۔ اور اس کی بہت صورتیں ہیں ازاںجملہ یہ کہ زید نے بکر سے ایک باندی خرید کر جو رو دینا یا اور اس سے بچہ ہوا پھر خالد نے دعویٰ کیا کہ یہ باندی میری ملک ہے بغیر میری اجازت کے بکر نے اس کو فروخت کیا۔ چنانچہ قاضی نے خالد کے واسطے فیصلہ کیا تو زید پر واجب ہو گا کہ باندی مع اس کے وطی کرنے کے عقر اور بچہ کی قیمت کے خالد کو دے پھر بچہ کی جو قیمت دینی پڑی وہ زید فروخت کرنے والے سے واپس لے گا جس نے اس کو دھوکا دیا مگر عقر نہیں لے سکتا کیونکہ عقر بوجہ وطی کے ہے جس کا نفع خود اس نے لیا ہے۔ اسی طرح مسئلہ کتاب میں حلق کا نفع مخلوق نے پایا تو قربانی کی قیمت حلق سے نہیں لے سکتا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ بحمد واللہ اعلم یہ بھی ہے کہ قربانی کا سبب اگرچہ جرم حلق ہے لیکن واجب قربانی ادا کرنے میں حصول ثواب عظیم ہے۔

پس باوجود اس ثواب کے اس کو اختیار نہیں ہے کہ حلق سے قیمت واپس لے جبکہ ثواب اس کے واسطے ہوا۔ فاحفظہ۔ م۔ وکذا اذا كان الخالق حلالا لا يختلف الجواب في المخلوق راسه۔ اور اسی طرح جب مونڈنے والا حلال ہو یعنی محرم نہ ہو تو بھی مخلوق کے حق میں حکم جدا نہیں ہو گا۔ بلکہ جب حلال نے محرم کا سر خواہ باجارت یا بے اجازت مونڈا تو محرم پر حتماً قربانی متعین ہے کیونکہ راحت تو اسی کو حاصل ہے۔ اما الخالق تلزمہ فی مسائلتنا فی الوجہین۔ رہا مونڈنے والا تو ہمارے اس مسئلہ میں دونوں صورتوں میں اس پر صدقہ واجب ہو گا۔ فنی حلق جب محرم ہو تو خواہ اجازت سے مونڈا ہو یا بغیر اجازت کے بہر صورت حلق پر قربانی لازم ہے۔ وقال الشافعی لاشی علیہ اور شافعی نے کہا کہ حلق پر کچھ نہیں ہے۔ فنی عینی نے لکھا کہ یہی قول مالک و احمد ہے لیکن قبل اس کے شرح الوجیز سے نقل کیا کہ یہ اس وقت کہ مخلوق کے حکم سے مونڈا ہو اور اگر بغیر حکم مونڈے تو اصح قول میں اس پر فدیہ ہے اور یہی قول مالک و احمد ہے۔ فتدبر۔ م۔ وعلى هذا الخلاف اذا حلق المحرم راس حلال۔ اور اسی اختلاف پر حکم ہے جبکہ محرم نے حلال کا سر مونڈا ہو ف تو ہمارے نزدیک محرم حلق پر صدقہ ہے اور شافعی کے نزدیک نہیں۔ لہ ان معنی الاتفاق لا يتحقق بمخلق شعور غیر دھوا لموجب۔ شافعی کی دلیل یہ کہ دوسرے کا سر مونڈنے میں اتفاق کے معنی نہیں مستحق ہوتے ہیں حالانکہ اتفاق ہی موجب فدیہ ہے۔ فنی موجب موجب نہیں تو فدیہ بھی نہیں۔ ولنا ان ازالة ما يبر من بدن الانسان من مخطورات الاحرام۔ اور ہماری دلیل یہ کہ احرام کے ممنوعات میں سے ہے

یہ بات کہ جو چیز کسی آدمی کے بدن سے جمتی ہے اس کو دور کر لے ف سے خواہ اپنے بدن سے یا غیر کے بدن سے ہو جیسے زین حرم کی جمی ہوئی نباتات دور کرنا جرم ہے۔ لاستحقاقہ الامان ہنزلة نبات الحرم۔ کیونکہ بدن سے نامی مستحق امان ہے جیسے حرم کی نباتات ف سے محرم ہے اس سے کہ کوئی اس کو کسی حالت میں دور کرے۔ فلا یفتقر الحال بن شعرہ و شعر خیدہ۔ تو اپنے بال اور غیر کے بال میں حالت کا کچھ فرق نہ ہوگا۔ الا ان کمال الجنایۃ فی شعرہ۔ سولے اتنی بات کے کہ اپنے بال دور کرنے میں جرم پورا ہے ف سے کیونکہ اپنے ذاتی اختیاری بال کی امن دور کی اور اس سے راحت حاصل کی۔ فان اخذ من شارب حلال او قلم اظافرہ اطعم ماشاء۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر حلال کی مونچھ سے لیا یا اس کے ناخنوں کی تقسیم کی یعنی کترے تو جو طعام چاہے صدقہ دے دے ف سے یعنی فطرہ کئے طعاموں سے جو چاہے بقدر فطرہ دے۔ زع۔ لیکن محقق نے اس کو مطلق رکھا کہ چاہے جس قدر دے اور یہی نص محمدؐ سے ظاہر ہے۔ م۔ والوجه فیہ مابینا۔ اور وجہ اس میں وہی جو ہم ابھی بیان کر چکے ف سے یعنی ازالہ بدن انسان کی نامی چیز کا ممنوع ہے۔ الخ۔ ولا یجری عن نوع ارتفاق۔ اور یہ ایک طرح کی راحت سے بھی خالی نہیں ہے لانہ یتاذی بتفت غیرہ وان کان اقل بہا یتاذی بتفت نفسہ فیلزمہ الطعام۔ کیونکہ وہ غیر کے میل کچل سے اذیت اٹھاتا ہے اگرچہ اس سے کم ہو جو اپنے ذاتی میل کچیل سے ایذا پاتا ہے پس اس پر طعام لازم ہے۔ وان نص اظافرید یہ درجلیہ فعلیہ دم۔ اور اگر محرم نے اپنے دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں کے ناخن کترے تو اس پر قربانی لازم ہے۔ لانہ من المخطورات لمافیہ من قضاء التفت و ازالة ما یموت من البدن۔ کیونکہ ناخن کا ٹٹا احرام کی ممنوعات سے ہے اس لئے کہ اس میں میل کچیل دور کرنا اور جو چیز بدن سے لگتی ہے اس کو زائل کرنا موجود ہے۔ فاذا قلمها کلھا فھو ارتفاق کامل فیلزمہ الدم۔ پس جب محرم نے سب ناخنوں کو کتر دیا تو کامل ارتفاق ہے پس اس پر قربانی لازم ہوگی ف سے عدم جواز چاروں ائمہ متفق ہیں۔ ع۔ ولا یزاد علی دم ان حصل فی مجلس واحد۔ اور ایک دم پر زیادتی نہیں کی جائے گی بشرطیکہ سب ناخنوں کا کترنا ایک ہی جلسہ میں واقع ہو ف سے یہی قول چاروں ائمہ کا ہے بع لان الجنایۃ من نوع واحد۔ کیونکہ جرم تو قسم واحد سے ہے ف سے تو ایک چہارم سے زیادہ کا کترنا متداخل ہو جائے گا۔ فان کان فی مجالس۔ اور اگر ناخن کترنا متفرق جلسوں میں واقع ہو یعنی ہر ہاتھ و پاؤں کے پانچ ناخن چار جلسوں میں کاٹے۔ فکذلک عند محمدؐ۔ تو بھی امام محمدؐ کے نزدیک یہی حکم ہے ف سے کہ جرم متداخل ہو کر ایک ہی دم واجب ہوگا۔ لان مبتاہا علی التداخل۔ کیونکہ اس کفارہ کا مبنی تو تداخل پر ہے ف سے جبکہ جنس واحد ہو۔ فاشبہ کفارۃ الفطر۔ تو کفارہ افطار سے مشابہ ہو گیا ف سے یعنی جبکہ رمضان میں عدا گئی دن روزہ توڑ دیا تو جنس متحد ہونے سے آخر میں جب کفارہ دے تو ایک ہی کفارہ لازم ہوتا ہے بوجہ تداخل کے پس چاروں کے متفرق کرنے میں بھی تداخل ہو کر آخر میں جب کفارہ دے تو ایک ہی قربانی واجب ہوگی۔

اور یہی ایک قول مالک و شافعیؒ ہے۔ الا اذا تخللت الکفارۃ۔ مگر جبکہ ناخنوں کے متفرق کترنے کے بیچ میں کفارہ واقع ہو جاوے ف سے اس طرح کہ ایک ہاتھ یا پاؤں کے ناخن کتر کے کفارہ دے دیا۔

پھر دوسری مجلس میں دوسرے کے ناخن کترے تو پھر دوسرا کفارہ لازم ہوگا۔ لامر تقاع الاولی بالتکفیل۔
 کیونکہ پہلا جرم بوجہ کفارہ دینے کے دور ہو چکا تھا فاسے تو پہلا کفارہ صرف موجودہ جرم کا ہو گیا پس جدید
 جرم کا دور کرنے والا دوسرا کفارہ ہوگا۔ وحلی قول ابی حنیفہ و ابی یوسف یجب اربعۃ دماء ان قلم فی
 کل مجلس ید اور جلا۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول پر چار قربانیاں واجب ہوں گی اگر اس نے
 چار مجلسوں میں سے ہر مجلس میں ایک ہاتھ یا ایک پاؤں کے پانچوں ناخن کاٹے فے خواہ پہلے کا کفارہ
 دیا ہو یا نہ دیا ہو۔ لان الغالب فیہ معنی العبادۃ۔ کیونکہ اس کفارہ قربانی میں عبادت کے معنی غالب
 ہو رہے ہیں فے اسی جہت سے یہ کفارہ ایسے شخص پر بھی واجب ہوتا ہے جو معذور ہو مثلاً بیماری سے
 لاچار ہو یا جاہل یا بھولا ہوا یا زبردستی مجبور کیا گیا ہو بخلاف کفارۃ الفطر کے کہ وہ معذور پر واجب
 نہیں ہے لہذا کفارات قربانی میں تداخل مطلق نہیں رہا۔ فیتقید التداخل اتحاد المجلس كما فی
 ای السجدة۔ تو تداخل مقید ہوگا مجلس متحد ہونے کے ساتھ جیسے سجدہ کی آئین تلاوت کرنے
 میں ہے فے کہ اگر مجلس واحد میں تکرار ہو تو سب سے ایک سجدہ کافی ہے اور اگر مجالس مختلفہ
 ہوں تو ہر ایک کے لئے علیحدہ سجدہ لازم ہے اسی جہت سے کہ اس میں معنی عبادت ہیں تو تداخل
 نہ ہوگا مگر جب کہ مجلس متحد ہو۔ وان قص ید اور جلا فعليه دم۔ اور اگر اس نے ایک ہاتھ یا
 پاؤں کے سب ناخن کترے تو اس پر قربانی واجب ہے۔ اقامۃ للربیع مقام الكل كما فی الحلق۔
 بوجہ قائم کرنے چہارم کے مقام کل کے جیسے مونڈنے میں فے کہ چہارم سر کے مونڈنے میں مثل کل
 کے کفارۃ الدم واجب ہے۔ ع۔ وان کان قص اقل من خمسہ اظافر فعليه صدقة۔ اور اگر محرم
 نے پانچ ناخنوں سے کم کترے تو اس پر صدقہ ہے فے یہ معنی نہیں کہ ایک ہی صدقہ ہے بلکہ
 معنایہ یجب لكل ظفر صدقة۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر ناخن کے واسطے پر صدقہ ہے فے پھر پانچ
 سے ایک بھی کم ہو تو صدقہ رہے گا اور اکثر کے اعتبار سے دم نہ ہوگا۔ وقال زفر یجب الدم بقض
 ثلثۃ منها۔ اور زفر مرنے کا کہ پانچوں میں سے تین کترنے سے دم واجب ہوگا۔ وهو قول ابی حنیفہ
 الاول۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کا پہلا قول ہے۔ لان فی اظافر الید الواحد دما۔ کیونکہ ایک ہاتھ کے
 ناخنوں میں دم واجب ہوتا ہے فے اور وہ پانچ ناخن ہیں۔ والثلث اکثرھا اور تین ناخن ان
 میں سے اکثر ہیں فے یعنی پانچ کا نصف ڈھائی ہوئے اور تین اکثر حصہ ہوئے اور اکثر کا حکم مانند
 کل کے ہے۔

پھر ابو حنیفہ نے قول اول سے رجوع کیا اس جانب جو کتاب میں مذکور ہے۔ وجہ المذکور
 فی الكتاب ان اظافر کف واحد اقل ما یجب الدم بقلعه جو کتاب میں مذکور ہے اس کی وجہ یہ ہے
 کہ کمتر حد جس کے کترنے سے دم واجب ہو وہ ایک ہاتھ (یا پاؤں کے پانچوں) ناخن ہیں۔ فے
 لیکن اصل میں چاروں ہاتھ پاؤں کے کل ناخنوں پر دم واجب ہوا تھا۔ وقد اقمناھا مقام الكل۔
 اور ہم نے ایک ہاتھ کے (یا پاؤں کی) ناخنوں کو کل کے قائم مقام کر دیا ہے فے اور جب ایک
 بار ایسا کہ چکے۔ فلا یقام اکثرھا مقام کلھا۔ تو پھر ایک ہاتھ کے اکثر کو مقام کل کے نہیں کہا جائے گا۔

لانه یودی انی مالا یتناهی۔ کیونکہ یہ غیر تنہا ہی کی طرف مودی ہے فے حتی کہ جب تین ناخنوں میں دم واجب واجب ہو تو ہم کہتے ہیں کہ اگر اس نے دو ناخن کترے تو یہ تین کا اکثر حصہ ہے اور اکثر بجائے کل تو دو ناخن میں دم واجب ہوگا، پھر ڈیڑھ میں پھر ایک میں اسی طرح جاری ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ چاہویں استدلال کرو کہ جب ایک ہاتھ کے ناخنوں کو قائم مقام چاروں کے کیا تو ہاتھ کے اکثر یعنی تین کو ہاتھ کے قائم مقام نہیں کر سکتے کیونکہ لازم آتا ہے کہ وجوب الدم میں اصل پانچ ناخن ہوں حالانکہ چاروں ہاتھ پاؤں کے سب ناخن ہیں۔ اور جو امام مصنف نے ذکر کیا انہم ہے فافہم پھر پانچ ناخن جن سے دم واجب ہوتا ہے وہ کہ سب ایک یا پاؤں کے ہوں۔ وان قص خمسۃ اظافر متفرقة من یدیہ ورجلیہ فعلیہ الصدقة۔ اور اگر اس نے پانچ ناخن دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں سے متفرق کاٹے تو اس پر صدقہ واجب ہے۔ عندانی حنیفۃ وانی یوسف ابوحنیفہ والبر یوسف کے نزدیک۔ وقال محمد دم اعتبارا بہا لو قصھا من کف واحد و بہا اذا حلق ربع الواس من مواضع متفرقة۔ اور امام محمد نے کہا کہ قربانی واجب ہے بقیاس پانچ ناخنوں کے جبکہ ان کو ایک ہی ہاتھ میں سے کاٹے اور بقیاس چہارم سر کی مقدار مونڈنے کے جبکہ سر کے متفرق جگہوں سے مونڈے فے کیونکہ پانچ ناخن مل کر ایک ہاتھ یا پاؤں کے ہوجاتے ہیں اور مونڈنے میں متفرق مقامات کو جمع کر کے چہارم کا انداز اعتبار کرتے ہیں تو یہی یہاں کریں۔ م دلہما ان کمال الجنایۃ نبیل الراحة والزینۃ۔ اور شیخین کی دلیل یہ کہ کامل جرم تو راحت و زینت حاصل ہونے کے ساتھ ہے۔ وبالقلم علی هذا الوجه یتاذی۔ اور اس طور پر متفرق کاٹنے سے وہ ایذا پاوے گا۔ ولشینہ ذلک۔ اور یہ ہیات اس کو عیب دار کرے گی فے تو راحت و زینت نہ ہوئی پس کمال جرم نہ ہونے سے دم نہ ہوا۔ بخلاف الحلق۔ بخلاف سر مونڈنے کے یعنی متفرق۔ لانه معتاد علی ماسر۔ کیونکہ اس کی عادت کی گئی ہے چنانچہ گزرافے کہ بعض لوگ فقط چند یا اور بعض پیشانی مونڈاتے ہیں۔ واذا تقاصرت الجنایۃ تجب فیہا الصدقة۔ اور جبکہ جرم میں کمی پھیرے تو اس میں صدقہ واجب ہوگا۔ فیجب یقلم کل ظفر طعام مسکین۔ تو ہر ناخن کترنے کے عوض مسکین کا طعام واجب ہوگا فے جو صدقۃ الفطر میں ہے۔ وکذلک لو قلم اکثر من خمسۃ متفرقا اور اسی طرح اگر پانچ سے زیادہ ناخن کو متفرق کترے فے تو ہر ایک کا نصف صاع گہوں صدقہ دے۔ الا ان یتلغ ذلک دما۔ مگر یہ سب صدقہ مل کر ایک قربانی تک پہنچ جاوے فے یعنی قیمت میں۔ فیجئذ ینقص عنہ ما شاء۔ تو ایسی حالت میں اس قیمت سے جو چاہے کم کر دے فے کیونکہ دم تو کمال جرم پر ہوا کرتا ہے اور جب یہ نہیں تو کمی کرے۔ قال وان انکسر ظفر الحرم فتعلق فاحذہ فلا شی علیہ۔ کہا اور اگر الحرم کا ناخن ٹوٹ کر لٹک رہا پس اس کو لے لیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے فے اس پر اجماع ہے خواہ تراش لیا یا نوح لیا یا کسی طرح لیا ہو۔ ع م۔ لانه لا ینوب بعد الانکسار فاشیہ الیا بس من شجر الحرم۔ کیونکہ وہ ٹوٹنے کے بعد نہیں بڑھے گا تو درخت حرم سے خشک کے مشابہ ہو گیا فے اور خشک درخت حرم کا ٹ لینا جائز ہے۔ وان تطیب اولیس او حلق من عذرا۔ اور اگر

خوشبو ملی یا سلا کپڑا پہنا یا حلق کیا بوجہ عذر کے ف سے یعنی ان ممنوعات میں سے جو کیا وہ عذر سے کیا مثلاً مرض کی لا چاری سے ایسی دوائی جس میں خوشبو ہے اسی طرح لباس جنگ میں یا حلق مرض میں کیا بلکہ جون بہت ہو کر ایدار دیں تو عذر ہے۔ م ف ج۔ فہو مخیر۔ تو محرم اختیار دیا گیا ہے ف سے یعنی تو اس پر ایک کفارہ واجب ہے مگر وہ کفارہ تین چیزوں میں سے ایک ہے اس کا اختیار محرم کو ہے کہ ان شاء ذبح شاة۔ اگر چاہے ایک بکری ذبح کر دے۔ وان شاء تصدق۔ اور اگر چاہے تو صدقہ دے دے۔ علی ستة مساکین۔ چھ مسکینوں پر۔ بثلاثة اصوع من الطعام۔ تین صاع طعام ف سے ہر ایک کو نصف صاع۔ وان شاء صام ثلثة ايام۔ اور اگر چاہے تو تین دن روزے رکھے ف سے ان میں سے ہر ایک اس کو روا ہے۔ لقوله تعالى۔ بدلیل قول اللہ تعالیٰ ف فمن كان منكم مریضاً اویہ اذى من داء۔ پس جو شخص تم میں سے مریض ہو یا اس کو ایدار ہو سر سے۔ ففدية من صیام او صدقة او نسلک تو اس پر فدیہ واجب ہے روزہ رکھنے سے یا صدقہ دینے سے یا قربانی کرنے سے ف سے پس آیت سے معلوم ہوا کہ ہر ایک اس کو جائز ہے۔ وکلمة او للفقیر۔ اور کلمہ او معنی یا واسطے مختار کرنے کے آتا ہے ف سے پھر واضح ہو کہ مصنف نے اول قربانی کو ذکر کیا اور آیت کریمہ میں اول روزہ رکھنا مذکور ہے تو مصنف نے اشارہ کیا کہ ان میں سے جس کو چاہے ادا کر دے کچھ یہ شرط نہیں کہ روزہ نہ رکھ سکے تب صدقہ جائز بلکہ ابتداً صدقہ روا ہے پھر آیت میں تعداد روزوں یا صدقہ کی مذکور نہیں ہے۔ وقد فسوہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بہا ذکرنا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت کو اسی کے ساتھ تفسیر فرمایا ہے جو ہم نے ذکر کی ف سے یعنی تین روزے یا تین صاع چھ مساکین کو یا ایک قربانی۔ والایة نزلت فی السجود اور یہ آیت نازل ہوئی تھی معذور کے حق میں ف سے وہ کعب بن جحرہ رضی اللہ عنہ ہیں جن کے سر میں بہت جوں پڑ گئی تھیں چنانچہ حضرت کعب نے کہا کہ نازل تو خاص کر میرے حق میں ہوئی حالانکہ وہ تم سب کے واسطے فات ہے کما فی الصحیحین۔

پس جبکہ معذور کے حق میں نزول ہوا لہذا ہم نے اس کو معذور کا حکم لیا اور جو بغیر عذر ایسا کرے تو اس پر صرف قربانی حتمی ہے بنا بر آئکہ سابق میں گزرا۔ م۔ ثم الصوم یجزیہ فی ای موضع شاء پھر اس فدیہ میں روزہ رکھنا تو ہر جگہ جہاں چاہے کافی ہے ف سے کچھ مقام حرم کی خصوصیت نہیں اس پر ائمہ اربعہ متفق ہیں ہمارے نزدیک متفرق رکھنا بھی جائز ہے۔ عام۔ لانه عبادۃ فی کل مکان۔ کیونکہ صوم تو ہر جگہ میں عبادت ہے ف سے تو کسی جگہ کی خصوصیت نہ ہوگی۔ وکذلک الصدقة مندنا لہما بینا اور یونہی صدقہ مذکور (ہر جگہ جائز ہے) ہمارے نزدیک بوجہ مذکورہ بالا ف سے کہ صدقہ ہر جگہ دینا صدقہ ہے بخلاف قول شافعی واحد کے صدقہ حرم میں ادا کرنا شرط ہے۔ واما النسلک مختص بالحرم بالاتفاق لان الامراتہ لم تعرف قریة الا فی زمان۔ اور رہا قربانی کرنا تو وہ بالاتفاق حرم کے ساتھ مختص ہے۔ (وہیں قربانی کرنا شرط ہے) اس لئے کہ خون بہانا ذبح کر کے قربت نہیں پہچان گیا مگر ایک زمانہ میں ف سے وہ ایام قربانی ہیں۔ او مکان۔ یا جگہ میں ف سے وہ مقام حرم ہے۔ الحاصل۔ چونکہ ذبح کا ثواب ہونا بغیر دخل تیس کے ہم کو شرع سے معلوم ہوا کہ قربانی طاعت ہے ایام انہیں یعنی دسویں گیارہویں

بارہویں ذی الحجہ میں یا طاعت ہے اگر موضع حرم میں ذبح کرے۔ ان دونوں صورتوں کے سوائے کوئی صورت خون بہانے میں قربت کی معلوم نہ ہوئی۔ و هذا الدم لا يختص بزمان فتقین اختصاصہ بالمکان۔ اور یہ قربانی کسی زمانہ کے ساتھ مختص نہیں تو جگہ کے ساتھ مختص ہونا متعین ہو گیا ہے پس اگر معذور فدیہ میں قربانی دے تو جب ہی ادا ہوگی کہ حرم میں ذبح کرے اور صوم و صدقہ کا قربت ہونا قیاس سے معلوم ہے تو جہاں ادا کرے ادا ہو جائے گا۔ ولو اختار الطعام اجزاء فیہ التقدیۃ والتغشیۃ۔ اور اگر معذور محرم نے طعام دینا اختیار کیا تو اس کو طعام دینے میں صحیح کا کھانا کھلانا اور شام کھانا کھلانا کافی ہوگا۔ عند ابنی یوسف اعتباراً بکفارة الیمین۔ یہ ابو یوسف کے نزدیک برقیاس کفارہ قسم ہے کہ اس میں یہی کافی ہے اور حدیث کعب بن اطمعہ فرماتا الخ واروہ یعنی تین صاع چھ مسکینوں کو کھلا دے۔ وعند محمد لا یحزبہ لان الصدقة بشئ من التملیک۔ اور امام محمد کے نزدیک دونوں وقت کھلانا کافی نہیں ہے کیونکہ صدقہ آگاہ کرتا ہے تملیک سے ہے یعنی صدقہ کے معنی لغت میں ایسے ہیں کہ جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں غیر کو بے عوض کے مالک کر دینا چاہیے پس صدقہ میں مالک کرنا چاہیے۔ وهو المذکور۔ اور قرآن میں مذکور یہی صدقہ ہے نہ پس ایسے طور پر دینا ضرور ہوا کہ مسکین کو مالک کر دے بخلاف کھانا کھلانے کے کہ وہ تو مباح کرنا ہوتا ہے۔ اعتراض ہوا کہ حدیث میں ہے کہ مرد کا نفقہ اپنی جو رو کو صدقہ ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ مالک کرنا صدقہ میں ضرور نہیں ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ خود انا کھانا کھانا کھانا بھی صدقہ قرار دیا گیا جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے تو لا محالہ صدقہ بمعنی مجاز براہ ثواب ہے اور نیت میں حقیقت جس میں تملیک ضرور ہے۔

یہ فصل احرام میں جماع و اس کے متعلقات میں ہے۔ فان نظر الی
فصل فرج امراتہ۔ اور اگر محرم نے اپنی جو رو کی فرج کی طرف نظر کی ہے۔
 اگرچہ داخل فرج میں جہاں پردہ بکارت ہوتا ہے اگرچہ نظر دیر تک یا مکرر رہے کر رہا ہو اور یوں ہی حرام طور پر اجنبیہ عورت کی فرج کی طرف نظر کی۔ بشہوة۔ شہوت کے ساتھ نہ عمداً۔ فامنی پس انزال ہو گیا۔ لاشئ علیہ۔ تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ یعنی غسل جنابت کرے اور احرام کی جہت سے کچھ دم یا صدقہ لازم نہیں ہے۔ لان المحرم هو الجماع ولم یوجد۔ کیونکہ (احرام میں) حرام کر دیا گیا تو جماع ہے اور جماع پایا نہیں گیا نہ نہ حقیقتاً اور نہ حکماً۔ فصار کما لو تفکر فامنی۔ پس یہ ایسا ہو گیا جیسے قصور باندھا پھر انزال ہو گیا نہ چنانچہ تصویری انزال پر کچھ لازم نہیں آتا۔ اور مالک کے نزدیک دیر تک نظر کر کے انزال ہونے سے خلاصہ ہے یعنی قبلوقوف کے اور اگر دل سے اس کو دفع کیا تو اس پر بد نہ واجب ہے۔ اور اگر مکرر نظر کی ہو تو آئمہ ثلاثہ کے نزدیک اس پر بد نہ واجب ہے کہانی المغنی مع۔ وان قبل اولمس بشہوة فعلیہ دم۔ اور اگر شہوت کے ساتھ بوسہ لیا یا پھوسا تو اس پر دم واجب ہے نہ اگرچہ جو رو ہو اور اس مسئلہ میں انزال کی قید نہیں لگائی حالانکہ اس میں اختلاف روایت ہے فی الجماع فی غیر یقول انما مس بشہوة فامنی۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ جب شہوت سے چھو اپس انزال ہو گیا نہ تو اس پر دم ہے۔ قاضی خان نے کہا کہ یہی صحیح ہے لیکن قدوری کے نزدیک

جامع صغیر میں انزال کی قید اتفاق ہے۔ ولا فرق ہیں ما اذا انزل اولہم ينزل ذکوة فی الاصل۔ اور کچھ فرق نہیں در صورتیکہ انزال ہو یا انزال نہیں ہوا اس کو بیسوط میں ذکر فرمایا ہے یہی اصح ہے کیونکہ یہ عورت سے لذت حاصل کرتا ہوا جو احرام میں منع ہے تو دم واجب ہوا۔ م منع۔ وکذا الجواب فی الجماع فیما دون الفرج۔ اور یہی حکم ایسی مباشرت میں جو فرج کے سوائے میں ہو۔ فہ فرج مقام پیشاب و پائخانہ یعنی سوائے شرم گاہ کے ران یا پیٹ سے آگے تناسل رگڑا تو دم واجب ہے اگرچہ انزال نہ ہو اور یہی مذہب شافعیہ کا شیخ نووی نے شرح مہذب میں ذکر کیا۔ مع۔ وعن الشافعیؒ انه یفسد احرامہ فی جمیع ذلک اذا انزل واعتبرہ بالصوم۔ اور شافعیؒ سے ایک روایت ہے کہ ان سب صورتوں میں اس کا احرام فاسد ہو جائے گا جبکہ انزال ہو اور اس کو روزہ پر قیاس کیا ہے یہ روایت اگرچہ امام الحرمین وغزالیؒ نے ذکر کی مگر علمائے شافعیہ نے ان کی غلطی بیان کی۔ مع۔ ولنا ان فساد الحج یتعلق بالجماع۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حج کا فاسد ہونا جماع سے متعلق ہے نہ سے یعنی جماع مقصود ہے۔ ابن المنذر نے اس پر اہل العلم کا اجماع نقل کیا۔ ع۔ ولہذا لا یفسد بساکن المخطورات۔ اور اسی واسطے باقی سب ممنوعات سے حج فاسد نہیں ہوتا۔ وھذا الیس بجماع مقصود۔ اور یہ کوئی فعل مقصودی جماع نہیں ہے نہ سے یعنی شہوت سے بوسہ و مساس و مباشرت کوئی جماع مقصود نہیں ہے بلکہ ایک طرح کا استلزام ہے۔ فلا یتعلق بہ ما یتعلق بالجماع۔ تو اس سے وہ حکم متعلق نہ ہوگا جو جماع سے متعلق ہے نہ سے یعنی فساد احرام نہ ہوگا۔ الا ان فیہ معنی الاستملاء و الاتفاق بالمواکاة۔ مگر اتنی بات ہے کہ اس ہر فعل میں عورت کے ساتھ چین و لذت حاصل کرنے کے معنی ہیں۔ وذلک محظور الاحرام۔ اور چین و لذت حاصل کرنا احرام میں ممنوع ہے۔ فیلزمہ الدم۔ تو اس پر قربانی لازم ہوگی۔ بخلاف الصوم لان الحرم فیہ فناء الشهوة لا یحصل بدون الانزال فیما دون الفرج۔ برخلاف روزہ کے کیونکہ روزہ میں شہوت پوری کرنی حرام کی گئی ہے اور یہ بات فرج کے ماسوائے میں بغیر انزال ہوئے حاصل نہیں ہوتی ہے نہ سے لہذا جب انزال کر لیا تو ممنوع کا مرتکب ہوا حالانکہ اس سے روکنا صوم کا رکن تھا تو فاسد ہو گیا۔

اور حج میں قضائے شہوت سے فساد نہ ہوگا جب کہ فرج میں نہ ہو مگر ممنوع ہے بلکہ ممنوع مطلقاً عورت سے لذت و راحت لینا تو یہ بدون انزال موجود ہے جبکہ شہوت سے ہو لہذا قربانی لازم ہے۔ فہم۔ وان جامع فی احد السبیلین۔ اور اگر مجامعت کی محرم نے دونوں راہوں میں سے کسی میں نہ مرد ہو یا عورت ہو خواہ برہنیت و اختیار ہو یا کراہ و اجبار ہو اگرچہ مجملے سے ہو۔ قبل الوقوف بعرفة۔ قبل وقوف عرفہ کے سدحہ۔ تو محرم کا حج فاسد ہوگا نہ سے یعنی مرد و عورت ہر ایک کا حج قبل وقوف عرفہ کے جماع واقع ہونے سے فاسد ہو جائے گا۔ وعلیہ غاشا۔ اور اس پر ایک بکری کی قربانی لازم ہوگی۔ ویمنی فی الحج کہا یعنی من لم یفسدہ۔ اور حج کے افعال میں گزرے جیسے وہ گزرنا ہے جس نے حج کو فاسد نہیں کیا نہ سے پھر مرد کی طرح عورت بھی بکری یا ساتواں حصہ بدنہ سے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک پورا بدنہ ہے اور جامع صغیر میں کہا کہ صرف عطفہ فائب ہونا جماع میں معتبر ہے۔ اور اگر

ذکر پر کپڑا لپیٹ کر داخل کیا پس اگر فرج کی گرمی پائی تو فاسد ہے ورنہ نہیں اور شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً فاسد ہے۔ عورت نے اگر گدھے کا نرہ یا کٹا ہوا نرہ لے کر داخل کر لیا تو بالاجماع عورت کا حج فاسد ہوا پھر فساد کی صورت میں احرام سے نکلنے کے لئے افعال پورے کرنا لازم ہے۔ مع۔ والاصل فیہ ماروی ان رسول اللہ علیہ السلام عن واقع امرأته وهما محرمان بالحج قال یرقان وما وبمضیان فی حجتہما وعلیہما الحج من قابل۔ اور اصل اس مسئلہ میں وہ حدیث ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوئی کہ آپ سے ایسے مرد کا حکم پوچھا گیا کہ جس نے اپنی جوڑو سے جماع کیا حالانکہ دونوں حج کے احرام میں تھے تو فرمایا کہ دونوں ایک قربانی کریں (یعنی ہر ایک دونوں میں سے قربانی دے) اور دونوں اپنے حج میں گزر جاویں اور ان پر آئندہ سال میں حج واجب ہے فے یہ حدیث ابوداؤد نے مراسیل میں یزید بن نعیم تابعی ثقہ سے اسناد متصل ثقات روایت کیا اور مرسل ہمارے وجہ پر کے نزدیک حجت ہے اور اس کے موید بیہقی نے روایت کی۔ مف۔ وھکذا نقل عن جماعة من الصحابة۔ اور ایسا ہی ایک جماعت صحابہؓ سے منقول ہے فے چنانچہ دارقطنی نے حدیث عمرو بن شعیب عن ایہ عن سیدہ سے یہی حکم عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن عمرو بن العاص سے روایت کیا۔ در رواہ الحاکم والبیہقی۔ بطریق الدارقطنی اور اسناد صحیح تبقات مشہورین ہے۔ بیہقی نے صحیح کہا مسند ابن ابی شیبہ میں ہے کہ مجاہدؒ سے پوچھا کہ محرم نے اپنی عورت سے جماع کیا، تو مجاہدؒ نے فرمایا کہ یہ واقعہ حضرت عمرؓ کے وقت میں ہوا تھا تو آپ نے حکم دیا کہ اپنے حج کے افعال دونوں ادا کریں پھر حلال ہو کر لوٹ جاویں پھر جب آئندہ سال ہو تو دونوں حج کریں اور دونوں ہدی بھیجیں اور جس جگہ میں دونوں کو یہ واقعہ پہنچا تھا وہاں سے جدا ہو جاویں۔

مالکؒ نے موطا میں بلافاہاً مانند روایت دارقطنی کے حضرت عمرو بن علی والیہ رحمہ رضی اللہ عنہما سے ذکر کیا۔ مف۔ وقال الشافعیؒ تجب بدنة۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ بدنہ واجب ہے فے یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ اعتباراً ببالوجامع بعد الوقوف۔ برقیاس اس صورت کے کہ اگر بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا فے کیونکہ اس صورت میں بالاتفاق بدنہ ہے تو قبل وقوف بھی بدنہ ہے۔ والحجة علیہ اطلاق ما روینا۔ اور ہماری حجت امام شافعیؒ پر اطلاق اس حدیث کا جو ہم روایت کر چکے فے یعنی امام شافعیؒ کی دلیل تو قیاس ہے اور قیاس جائز نہیں جبکہ نص کی دلیل موجود ہو اور نص مذکور میں لفظ یرقان دما، واقع ہے اور دم نکرہ مطلقاً قربانی کافی ہونے کی دلیل ہے تو بکری بھی جائز ہے پس قیاس سے بدنہ کی خصوصیت باطل ہے۔ م۔ ولان القضاء لما وجب۔ اور اس دلیل سے کہ جب قضاء واجب ہوئی فے یعنی آئندہ سال میں۔ ولا یجب الاستدراک المصلحة۔ اور قضاء واجب نہیں ہوا کرتی مگر مصلحت حاصل کرنے کو فے تو گویا یہ حج فاسد ہی نہیں ہوا جبکہ قضاء اس کے قائم مقام ہوگی اور دم بھی نہ ہونا چاہئے لیکن اس کے جلدی کرنے سے دم واجب ہوا تو حاصل یہ نکلا کہ پوری اصلاح جب دم وغیرہ سے نہیں ہو سکتی تو قضاء واجب ہوتی ہے اور جب یہاں قضاء واجب ہوئی۔ خوف معنی الجنایة فیکتفی بالشاة۔ تو جرم کے معنی خفیہ پڑ گئے تو خالی بکری پر

کفایت کی جائے گی۔ بخلاف ما بعد الوقوف لانه لا قضاء۔ برخلاف جماع بعد الوقوف کے کیونکہ اس صورت
 قضاء واجب نہیں ہے نہ بلکہ حج پورا ہو گیا تو معلوم ہو گیا کہ قبل وقوف عرفہ کے جماع میں اور بعد وقوف کے
 جماع میں بڑا فرق ہے کہ اول میں قضاء واجب ہو کر اصلاح ہوگی۔ پس ابھی کسی چیز سے اصلاح نہ ہوگی حتیٰ کہ بدنہ
 واجب کرنا مفید نہیں۔ اور دوسری صورت میں قضاء نہیں بلکہ بدنہ دینے سے اصلاح ہو جائے گی۔ م۔ م۔ ثم
 سوی بن السبیلین۔ پھر قدری نے دونوں راہوں میں جماع یکساں قرار دیا ہے حتیٰ کہ مقدم میں جماع
 سے مثل فرج کے دم وقضاء ہے جبکہ قبل الوقوف ہو۔ یہی قول صاحبین کا اور ایک روایت ابو حنیفہؒ سے
 ہے۔ وعن ابی حنیفۃ ان الوطی فی غیر القبیل منہما۔ اور ابو حنیفہؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ وطی کرنا (قبل
 وقوف کے) سوائے فرج کے مرد و عورت سے ہے یعنی مقدم میں مرد و عورت سے وطی کرنا۔ لا ینفسد
 لتقامر معنی الوطی۔ حج کو فاسد نہیں کرتا بوجہ نقصان معنی وطی کے نہ کیونکہ کامل وطی تو عورت کی
 فرج میں ہے۔ فكان عنہ روایتان۔ پس ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں ہو گئیں نہ اور یہ معلوم نہیں کہ
 کون قول مقدم ہے اور راجح یہ کہ جس پر صاحبین نے بھی اتفاق کیا لہذا متن کتاب میں مختار ہے۔ الحاصل
 فرج یا مقدم میں جبکہ قبل وقوف عرفہ جماع کیا تو فاسد ہوا پس دم دے اور آئندہ سال دونوں قضاء کریں۔
 م۔ ویس علیہ ان یفارق امرأته فی قضاء ما انفسد اح۔ اور محرم پر واجب نہیں کہ جدا رکھے اپنے جو رو
 کو قضاء کرنے میں اس حج یا عمرہ کے جس کو فاسد کر دیا تھا نہ ہاں افتراق رکھنا مستحب ہے بشرطیکہ عورت
 کو محرم مل جاوے۔ علانا لہا لک اذا خرجا من بینہما دلزفرا اذا حراما وللشافعی اذا انتہیا الی المکان الذی
 جامعہا فیہ۔ برخلاف قول مالکؒ کے (کہ افتراں واجب ہے) جب ہی سے کہ مرد و عورت اپنے گھر
 سے نکلیں اور برخلاف قول زفرؒ کے جب سے کہ دونوں احرام باندھیں اور برخلاف قول شافعی کے کہ
 جب سے کہ دونوں احرام باندھیں اور برخلاف قول شافعی کے کہ جب دونوں اس مقام پر پہنچیں جہاں
 عورت سے جماع واقع ہو گیا تھا نہ اصح یہ کہ قول مالکؒ مثل قول زفرؒ ہے اور قول احمدؒ مثل قول شافعی۔
 مگر جدید قول میں افتراق مستحب ہے۔ لہم انہما یتذاکرا ان ذلک فیقعان فی المواقعة فیفترا تان۔ مالکؒ
 زفرؒ و شافعیؒ کی دلیل یہ کہ مرد و عورت گزشتہ واقعہ کو یاد کریں گے تو مجامعت میں پڑ جائیں گے پس دونوں
 جدا رہیں نہ اور اس کی ضرورت بعد احرام کے ہے اور شافعیؒ نے کہا کہ یاد ہونا اس مقام سابق میں ہوگا۔ اور
 یہی اثر حضرت عمرؓ میں مذکور ہے۔ کما مر۔ م۔ ولنا ان الجماع وهو النکاح بینہما قائم۔ اور جاری
 دلیل یہ کہ جو رو مرد کا یکجا کرنے والا اور وہ دونوں میں نکاح ہے برابر موجود ہے۔ فلا معنی للافتراق
 قبل الاحرام لا باءۃ الوقاع ولا بعدہ لانہما یتذاکرا ما لحقہما من المشقة الشدیدۃ بسبب
 لذۃ لیسیرۃ فیتردادان ندنا و تحزنا فلا معنی للافتراق۔ تو دونوں میں جدائی کے کچھ معنی نہیں قبل احرام
 کے کیونکہ ابھی جماع کرنا حلال ہے اور نہ بعد احرام کے کیونکہ دونوں یاد کریں گے کہ ان کو کیسی کچھ مشقت
 سخت بوجہ ایک خفیف لذت کے اٹھانی پڑتی ہے تو ان کو زیادہ ندامت اور پرہیز ہوگا۔ پس
 افتراق کے کچھ معنی نہیں ہیں نہ یعنی افتراق کے واسطے کوئی ایسی علت و معنی نہیں نکلتے جس سے
 وجوب ثابت ہو لیکن غفی نہیں کہ دلیل امام مسندؒ ایسے شخص کے حق میں ہے جو اول مرتبہ نہ جاتا

تھا کہ اس کو تضار کی مشقت اٹھانی ہوگی پس اولی استدلال یہ کہ اول جماع کے موقع پر جیسے لذت سابق یا دہوگی تو ساتھ ہی مشقت لاحق بھی ہاں افتراق اچھا ہے تاکہ مختصہ دور ہو اور نفس کو جدائی کی سزا اٹھانی پڑے۔ لیکن واجب نہیں کیونکہ بسا اوقات عورت کو دوسرا محرم میسر نہیں ہوتا ہے۔ م۔ اگر قبل وقوف کے ایک مجلس میں کئی عورتوں سے یا کئی بار ایک عورت سے خواہ فرج میں یا علی الاصح مقعد میں جماع کیا تو بھی ایک قربانی ہے۔

ظاہر الروایہ میں منصوص ہے کہ محرم نے اگر عورتوں سے جماع کیا اور احرام چھوڑ دیا اور بے احرام والوں کی طرح جماع و شکار وغیرہ کرنے لگا تو اس پر واجب ہے کہ عود کر کے محرم ہو جاوے کیونکہ بغیر افعال ادا کئے وہ احرام سے نیت کرنے یا ترک کہنے یا ممنوعات کا مرتکب ہونے سے خارج نہیں ہوگا۔ اگر بالغہ نے طفل قابل جماع سے وطی کرائی تو بالغہ عورت کا حج فاسد ہو انہ طفل کا، اور اگر مرد نے غیر بالغہ سے کیا تو حکم برعکس ہے۔ چوپایہ سے وطی کی تو بغیر انزال کچھ نہیں اور بعد انزال کے اس پر دم واجب ہے مگر حج فاسد نہیں، جیسے ہاتھ سے زلق لگانے میں بھی حکم ہے کیونکہ چوپایہ کی وطی فعل خبیث و قابل تنفہ ہے حتی کہ زلق لگانے سے بڑھ کر نہیں ہے۔ قارن نے عمرہ چار پھر طواف کرنے سے پہلے جماع کیا تو حج و عمرہ دونوں فاسد اور دونوں کی قضاء ہے اور بعد چار پھر طواف کے عمرہ نہیں مگر حج فاسد ہے اور قرآن نہیں رہا پھر بہر حال اس پر دو قربانیاں جرم کی واجب ہیں۔ مف۔ یہ سب قبل وقوف عرفہ کا جماع ہے۔ ومن جامع بعد الوقوف بعرفۃ لم یفسد حجہ وعلیہ بدئہ۔ اور جس شخص نے مرد یا عورت (بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا تو اس کا حج فاسد نہ ہوا اور اس پر بدئہ واجب ہے ف سے بنیکہ حلق سے پہلے کیا اور بعد حلق کے صرف بکری کافی ہے۔ ف۔ بخلاف قول شافعی کے در صورتیکہ اس نے جمرۃ العقبہ رمی کرنے سے پہلے جماع کیا ہے ف سے کیونکہ رمی الجمرہ ان کے نزدیک حلال ہونے کا سبب ہے اور قبل اس کے احرام مطلق ہے حتی کہ اس کو کوئی ممنوع احرام جائز نہیں۔

پھر ان کے نزدیک بعد رمی کے سولے جماع کے دوسری چیزیں حلال ہو جاتی ہیں تو قبل رمی کے جماع کرنا حج کو فاسد کرتا ہے اور ہمارے نزدیک یہ قیاس متردک ہے اور حج فاسد نہیں ہوتا۔ لقولہ علیہ السلام من وقف بعرفۃ فقد تم حجہ۔ بدلیل قول آنحضرت صلعم کے کہ جس نے عرفہ میں وقوف کر لیا تو اس کا حج تمام ہو گیا ف سے یعنی حکم میں تمام ہے حتی کہ کسی چیز سے فاسد نہیں ہو سکتا ہے ورنہ ابھی طواف زیارت کا رکن باقی ہے اور حدیث مذکورہ پہلے گزر چکی ہے اور حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلعم سے عین وقوف عرفات میں اہل نجد نے سوال کیا کہ یا رسول اللہ حج کیونکر ہے فرمایا کہ عرفہ ہے جو کوئی شب مزدلفہ کے فجر ہونے سے پہلے عرفہ آگیا اس کا حج تمام ہو گیا۔ رواہ احمد و ابوداؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ و ابن حبان فی صحیحہ و الحاکم۔ اور ایک روایت میں ہے کہ جس نے طلوع فجر سے پہلے عرفہ پایا اس نے حج پایا۔ رواہ ابوداؤد۔ مع۔ اگر کہا جاوے کہ جب حج تمام ہو گیا بدیں معنی کہ فاسد نہیں ہو سکتا تو بدئہ کیوں واجب ہو جواب دیا کہ۔ وانما تجب البدئہ بقول ابن عباس بدئہ واجب

ہونا تو بقول ابن عباس نہیں ہے۔ اولاً نہ اعلیٰ انواع الا اتفاق فیتغلظ موجبہ۔ یا اس وجہ سے کہ یہ جماع لذت لینے کا اعلیٰ درجہ ہے تو جو کچھ یہ واجب کرے وہ سختی پر ہے نہ یعنی بدنہ ہے تو ضیح یہ کہ بعد وقوف عرفہ کے حج فاسد نہ ہونا اس کو مقتضی نہیں کہ کوئی جرم کرے تو جرم مانہ لازم نہ ہو کیا نہیں دیکھتے کہ بعد رمی الجمرہ کے بالاتفاق فساد نہیں مگر جرم مانہ واجب ہے۔ پھر رہا یہ کہ اس صورت میں کیا جرم مانہ ہوگا تو اس میں ایک قیاس ہے وہ یہ کہ وجوب بکری یا بدنہ کا حج میں معلوم ہوا پس یہاں اعلیٰ درجہ کی حالت سے بدنہ لازم ہے اور دوم دلیل قول ابن عباس ہے کہ ایک نے آپ سے سوال کیا کہ میں نے طواف زیارت سے پہلے جو رو سے جماع کر لیا ہے آپ نے فرمایا کہ بدنہ قربانی دے رواہ مالک و ابن ابی شیبہ۔

اور چارے نزدیک ایسی صورت میں قول صحابی حجت و قیاس پر مقدم ہے خصوص جبکہ یہ فتویٰ موافق بحديث ہے چنانچہ حج فاسد ہونے کا حکم نہ دیا بخلاف فتویٰ ابن عمر کے جو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور اس میں باوجود بدنہ کی قربانی کے سال آئندہ میں تفضلے حج کا حکم دیا ہے۔ پس ہم نے اس کو بوجہ مخالفت حدیث کے نہیں لیا فافہم۔ اگر دوسرے بار جماع کر لیا تو اول بار کے بدنہ کے ساتھ دوسری بار کے لئے صرف بکری لازم ہے۔ اگر قارہ بن نے بعد الوقوف جماع کیا تو حج کے واسطے بدنہ اور عمرہ کے لئے بکری لازم ہے۔ مف۔ وان جامع بعد المعلق فعليه شاة۔ اور اگر محرم نے بعد حلق کے جماع کیا تو اس پر بکری قربانی کرنا لازم ہے۔ لبقاء احرامہ فی حق النساء۔ بوجہ باقی ہونے احرام محرم کے عورتوں کے حق میں نہ یعنی ابھی احرام کا حکم عورتوں سے جماع کے حق میں باقی ہے۔ دون لبس المنخبط وما اشبهہ۔ نہ سلا ہوا پہننے واس کے مانند فے خوشبو ملنے وغیرہ میں، پس احرام در حقیقت نہیں ہے مگر حکم میں عورت کے بارہ میں ہے۔ فغفت الجنابة فاکتفی بالشاة۔ پس جرم خفیف ہوا تو بکری قربانی کرنے پر اکتفا کی گئی۔ ومن جامع فی العمرۃ قبل ان یطوف امرأۃ اشواط فسدت عمرتہ۔ اور جس نے احرام عمرہ میں جماع کیا قبل اس کے کہ عمرہ کے واسطے چار پھرے طواف کر لے تو اس کا عمرہ فاسد ہو گیا۔ فی معنی فیہا دلیقظیہا وعلیہ شاة۔ پس عمرہ کے افعال پورے کر جاوے اور عمرہ کو قضا کرے اور اس پر ایک بکری لازم ہے نہ اور عمرہ جب واجب قضا کرے۔ ومن جامع بعد ما طاف امرأۃ اشواط ادا کثر۔ اور جس نے جماع کیا عمرہ میں بعد طواف کرنے چار پھر دن یا زیادہ کے۔ فعليه شاة ولا تفسد عمرتہ۔ تو اس پر بکری واجب ہے اور اس کا عمرہ فاسد نہ ہوگا نہ کیونکہ چار پھرے رکن طواف ہیں اور عمرہ ہی طواف پس اب فساد نہیں ہو سکتا۔ پس بکری کی قربانی سے استدراک ہو گیا پھر چار پھرے کے بعد خواہ طواف پورے کرنے سے پہلے یا سعی سے یا حلق سے پہلے طواف کیا تو بھی قربانی واجب ہے۔ کما فی المحيط طر۔ وقال الشافعی تفسد فی الوجہین۔ اور شافعی نے کہا کہ دونوں صورتوں میں عمرہ فاسد ہوگا نہ خواہ چار پھرے کے پہلے جماع کرے یا بعد کو۔ وعلیہ بدنہ۔ اور بہر حال اس پر بدنہ کی قربانی واجب ہے نہ یہی قول مالک ہے۔ اعتباراً بالحج اذھی فوض مندہ کا حج۔ برقیاس حج کے کیونکہ عمرہ امام شافعی کے نزدیک مثل حج کے فرض ہے۔ ولنا انہا ستہ۔ اور

ہماری حجت یہ کہ عمرہ سنت ہے نہ کیونکہ جابرؓ کی حدیث میں حضرت علیؓ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کیا عمرہ واجب ہے فرمایا کہ نہیں مگر ادا کرنا بہت اچھا ہے۔ ع۔ پس جب عمرہ سنت ہوا۔ فكانت احط رتبة منه۔ تو فرض حج سے رتبہ میں بہت نیچا ہوا۔ اور حج میں بد نہ واجب ہوتا ہے۔ فتجب الشاة فيها والبدنة في الحج اظهار للتفاوت تو تفاوت ظاہر کرنے کے واسطے عمرہ میں بکری اور حج میں بد نہ واجب ہوگا۔ اس میں تامل ہے کہ قرہانی بخلاف قیاس ہو تو کیونکہ اظہار تفاوت سے واجب کی جاوے اور جواب یہ کہ ثبوت بدلیل آثار ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حج میں اس طرح کہ حج میں ایسے درجہ احرام میں بکری واجب ہے تو عمرہ میں بھی۔ م۔ اگر قبل طواف عمرہ کے جماع کیا تو بالاجماع فاسد ہوا۔ ع۔ ومن جامع ناسيا لمن جامع متعمدا۔ اور جس شخص نے بھولے سے جماع کیا وہ مثل اس کے جس نے عمداً جماع کیا ہے یہی قول مالک و قدیم شافعی ہے۔ وقال الشافعي جامع الناسي غير مفسد للحج۔ اور شافعی نے کہا کہ بھولنے والے کا جماع حج کو مفسد نہیں ہے نہ جیسے صوم میں نسیان مفسد نہیں ہے۔ وكذا الخلاف في جامع النائمة والمكروهية۔ اور ایسا ہی اختلاف اس عورت کے جماع میں ہے جو سوئی ہوئی تھی یا باکراہ مجبور کی گئی تھی نہ ہمارے نزدیک اس کا حج فاسد ہو گیا اگرچہ گنہگار نہ ہوگی اور شافعی کے نزدیک نہیں فاسد ہوگا۔ وهو يقول الخطر ينعدم بهذه العوارض فلم يقع الفعل جنایة۔ اور شافعی کہتے ہیں کہ حرمت ان عوارض سے معدوم ہو جاتی ہے تو یہ فعل جنایت ہی نہ ہوا۔ اور حج فاسد ہونا جنابت یعنی جرم سے ہے۔ وكذا الخلاف في جامع النائمة والمكروهية۔ اور ایسا ہی اختلاف اس عورت کے جماع میں ہے جو سوئی ہوئی تھی یا باکراہ مجبور کی گئی تھی نہ ہمارے نزدیک اس کا حج فاسد ہو گیا اگرچہ گنہگار نہ ہوگی اور شافعی کے نزدیک نہیں فاسد ہوگا۔ ویقول الخطر ينعدم بهذه العوارض فلم يقع الفعل جنایة۔ اور شافعی کہتے ہیں کہ حرمت ان عوارض سے معدوم ہو جاتی ہے تو یہ فعل جنایت ہی نہ ہوا۔ اور حج فاسد ہونا جنابت یعنی جرم سے ہے۔ ولنا ان الفساد باعتبار معنى الارتفاق في الاحرام ارتفاقاً مخصوصاً۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فاسد ہونا احرام میں خاص طور کے معنی ارتفاق حاصل کرنے سے ہوتا ہے نہ یعنی بعض چیزیں احرام میں خاص ممنوع ہیں ان میں سے کسی معنی سے لذت و راحت حاصل کرنا ایسے وقت احرام میں کہ کامل احرام موجود ہو تو مفسد ہے اگرچہ کسی وجہ سے وہ گناہ نہ رہے۔ وهذا لا ينعدم بهذه العوارض۔ اور یہ معنی ارتفاق کے بوجہ ان عوارض کے معدوم نہیں ہوتے ہیں نہ بلکہ بھولنے و سونے و مجبور ہونے سے البتہ گناہ معدوم ہوتا ہے۔ والحج ليس في معنى الصوم۔ اور حج کچھ صوم کے معنی میں نہیں ہے نہ بلکہ نماز کے معنی میں ہے۔ لان حالات الاحرام مذکورة بمنزلة لصلوات الصلوة بخلاف الصوم والله اعلم۔ اس لئے کہ احرام کی سب حالتیں یاد دلانے والی ہیں بمنزلہ نماز کے حالتوں کے بخلاف صوم کے واللہ اعلم نہ بلکہ صوم میں نسیان مفسر نہ ہونا نص سے بخلاف قیاس ثابت ہوا ہے تو اور اے صوم سب جگہ قیاس پر حکم رہے گا۔ واللہ اعلم۔ م۔

یہ فصل در بیان طہارت ہے۔ ومن طاف طواف القدوم محدثاً فعليه صدقة۔

اور جس شخص نے بغیر وضو کے حالت میں طواف قدوم کیا تو اس پر صدقہ واجب ہے۔

فصل

فے اور طواف ادا ہوگا۔ وقال الشافعی لا يعتد به۔ اور شافعی نے کہا کہ طواف محدث کا شمار نہیں ہے فے یعنی طواف نہیں ہوا۔ لقولہ علیہ السلام الطواف بالبیت صلوة الا ان الله تعالى اياح نبيه النطق۔ بدلیل قولہ علیہ السلام کہ خانہ کعبہ کا طواف کرنا نماز ہے مگر اتنی بات کہ اللہ تعالیٰ نے اس میں باتیں کرنا مباح کر دیا ہے فے پس جو شخص تم میں سے بات کرے تو سوائے اچھی بات کے نہ بولے۔ کما رواہ الترمذی وغیرہ عن ابن عباس۔ فتكون الطهارة من شرطه۔ پس طہارت طواف کی شرط سے ہوگی فے جسے نماز کی شرط ہے مخفی نہیں کہ دیگر شرائط نماز اس میں بالاتفاق مشروط نہیں تو طہارت کی کیا خصوصیت ہوگی۔ ولنا قولہ تعالیٰ وليطوفوا بالبیت العتیق اور ہماری حجت قولہ تعالیٰ وليطوفوا الحج یعنی اور روئے لوگ بیت العتیق کا طواف کریں فے پس مطلقاً طواف کا حکم دیا۔ من غیر قید الطهارة۔ بغیر طہارت کی قید کے فے یعنی یہ حکم نہیں دیا کہ وضوء سے طواف کریں۔ فلم تکن فرضاً۔ تو طہارت فرض نہ ہوئی فے بل واجب یا سنت کسی دلیل حدیث سے ہو سکتی ہے۔ ثم قبل ہی سنة۔ پھر کہا گیا کہ طواف میں طہارت ہونا سنت ہے فے فعلی نماز ترک طہارت سے صرف ملامت ہو اور کچھ واجب نہ ہو حالانکہ مذہب میں قربانی واجب ہے لہذا کہا۔ والاصح انها واجبة لانه يجب تبرکها الجابر۔ اور اصح یہ کہ طہارت ہونا واجب ہے اس دلیل سے کہ ترک طہارت سے جبر نقصان کرنے والا واجب ہوتا ہے فے فرض طواف میں قربانی اور طواف سنت میں صدقہ۔ ولان الخبر۔ یوجب العمل فیثبت به الوجوب۔ اور اس دلیل سے کہ خبر آحاد موجب عمل ہے تو اس سے وجوب ثابت ہو جائے گا فے اور حدیث عائشہؓ میں خود ثابت ہے کہ خانہ کعبہ کا طواف نہ کرے یہاں تک کہ حیض سے پاک ہو جاوے اور حدیث اسماءؓ میں نفاس سے پاک ہو جاوے جیسا کہ صحیحین وغیرہ سے اوپر گزریں۔ پس طہارت سے اوکڑنا اور بغیر طہارت منع کرنا مفید ہے کہ طہارت واجب ہے حتیٰ کہ ترک سے جو نقص آوے وہ کفارہ سے پورا ہوگا۔ پھر فرض طواف ہو تو کفارہ قربانی ہے اور قدوم سنت ہو تو صدقہ ہے۔ فاذا شرع فی هذا الطواف وهو سنة۔ حالانکہ طواف قدوم دراصل سنت ہے پھر جب اس کو شروع کر دیا یصیر واجبا بالشروع۔ تو شروع کرنے سے واجب ہو جائے گا۔ ویدخله نقص ترك الطهارة اور طہارت چھوڑنے سے اس میں نقص آجائے گا۔ فیجبر الصدقة اظهار الدور تبة عن الوجب یا یجاب الله تعالیٰ وهو طواف الزيارة۔ تو اس نقصان کا پورا کرنا صدقہ سے ہوگا تاکہ اظہار ہو اس طواف کے کم رتبہ ہونے کا اس طواف سے جو اللہ تعالیٰ کے فرض کرنے سے واجب ہے اور وہ طواف زیارت ہے فے کیونکہ طواف زیارت میں قربانی ہے۔ وکذا الحكم فی کل طواف هو تطوع۔ اور یہی حکم ہر ایسے طواف میں ہے جو نفل ہو۔ ولو طاف طواف الزيارة محدثا فعليه شاة۔ اور اگر بے وضو طواف زیارت کیا تو اس پر بکری کی قربانی واجب ہے۔ لانه ادخل النقص فی الرکن فكان الفحش من الاقل فنجبر بالدم۔ کیونکہ اس نے طواف رکن میں نقص ڈال دیا تو یہ اقل یعنی نقص قدوم سے بدتر حرکت ہے تو اس نقص کا پورا کرنا قربانی سے ہوگا۔

وان كان جنباً فعليه بدنة - اور اگر طواف زیارت بحالت جنابت کیا تو اس پر بدنہ واجب ہے۔ کذا روی عن ابن عباسؓ۔ ایسا ہی ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ یہ روایت نہیں ملتی ہے۔ ع۔ ولان الجنایة اغلظ من الحدث فتجب جبر نقصانها بالبدنة اطهارا للتفاوت اور اس دلیل سے کہ حدث سے جنب ہونا زیادہ غلیظ ہے تو دونوں میں تفاوت ظاہر کرنے کے واسطے جنابت کے جبر نقصان میں بدنہ واجب ہے کہ کیونکہ حج میں نقصان کا جبر یعنی پورا کرنے والا صدقہ اور قربانی ہے۔ بخلاف نماز کے کہ اس میں صرف سجدہ سہو ہے لہذا فرض نماز و نفل میں کچھ تفاوت نہیں حتیٰ کہ دونوں میں سجدہ سہو ہے پھر یہ سب اس وقت کہ پورا طواف حالت جنابت یا حدث میں ہو۔ وکن اذا طاف اکثرہ جنباً او محدثاً اور یوں ہی جب طواف الزیارہ میں سے اکثر پھروں کو حالت جنابت یا حدث میں ادا کیا ہو فے تو قربانی بدنہ یا بکری کی واجب ہے۔ لان اکثر الثقیل حکم کلمہ - کیونکہ جوشی کا اکثر حصہ ہو اس کے واسطے حکم کل کلمہ سے پس کل سات پھر دن میں سے چار اور اس سے اوپر اکثر ہیں۔ والافضل ان یعید الطواف مادام بھکة ولا ذبح علیہ۔ اور افضل یہ کہ طواف مذکور کو اعادہ کر لے جب تک مکہ میں ہے اور اس پر قربانی نہ رہے گی۔ وفي بعض النسخ وعلیہ ان یعید۔ اور مختصر القدوری کے بعض نسخوں میں ہے وعلیہ ان یعید فے یعنی اس پر اعادہ واجب ہے جب تک مکہ میں ہے۔ والاصح انه یومر بالاعادة فی الحدث استحباً و فی الجنایة ایجاباً۔ اور اصح حکم یہ کہ حدث کی صورت میں اس کو بطور استحباب اعادہ کا حکم دیا جائے گا اور جنابت کی صورت میں بطور ایجاب فے پس نہ مطلقاً افضل اور نہ مطلقاً واجب بلکہ بے وضو طواف میں اعادہ مستحب ہے اور جنابت میں اعادہ واجب ہے تفحش النقصان بسبب الجنایة وقصوره بسبب الحدث - کیونکہ جنابت کے سبب سے نقص فاحش ہے اور حدث کے سبب سے نقص قاصر ہے۔ ثم اذا اعاده وقد طافه محدثاً لا ذبح علیہ وان اعاده بعد ایام النحر۔ پھر جبکہ اس نے طواف کا اعادہ کیا حالانکہ پہلے حالت حدث میں طواف کیا تھا تو اس پر قربانی لازم نہیں ہے اگرچہ بعد ایام النحر کے اعادہ کیا ہو۔ لان بعد الاعادة لا یتقی الا شبهة النقصان کیونکہ بعد اعادہ کے کچھ باقی نہیں رہا سوائے شبہ نقصان کے فے اور وہ حدث کا طواف ہے لیکن اس شبہ سے کچھ واجب نہیں ہوتا۔ پھر واضح ہو کہ شاید یہ بقول صاحبین ہے کہ باوجود تاخیر رکن کے کچھ واجب نہیں ہے۔

رہا بقول ابی حنیفہؒ تو در صورت اعادہ ایام النحر کے کچھ نہیں اور در صورتیکہ بعد ایام النحر اعادہ کیا تو تاخیر سے قربانی لازم ہے۔ کما فی شرح الطحاوی وغیرہ الخایة۔ مع۔ اور حق یہ کہ اس میں اتفاق ہے اس واسطے کہ معتبر تو اول طواف ہے پس وہ وقت پر ہو چکا اور حدث کا استدراک دوبارہ اعادہ سے ہو گیا تو صرف شبہ نقصان رہا جو کچھ موجب نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے۔ م۔ وان اعاده وقد طافه جنباً فی ایام النحر فلا شیء علیہ لانه اعاده فی وقتہ اور اگر اس نے طواف کو حالت جنابت میں کیا تھا

اس کو ایام النحر میں اعادہ کیا تو اس پر کچھ واجب نہیں رہا کیونکہ اس نے طواف کو اپنے وقت میں اعادہ کیا۔ وان اعادۃ بعد ایام النحر لزومہ الدم عند ابی حنیفہ بالتأخیر علی ماعوف من مذسہ اور اگر اس نے طواف بحالت جنابت کو ایام النحر کے بعد اعادہ کیا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک بوجہ تاخیر کے اس پر قربانی لازم ہوگی بنا بر آئکہ ابو حنیفہ کی اصل سے معلوم ہوا ہے کہ اپنے وقت سے رکن کو تاخیر کرنا موجب الدم ہے۔ شیخ ابوبکر الرازی الجصاصؒ نے کہا کہ تاخیر جب ہے کہ دوسرا طواف معتبر ہو پس جنابت کی صورت میں بوجہ اول میں فاحش نقصان کے دوسرا طواف معتبر ہے اور یہی اصح ہے اور کمرخیؒ نے کہا کہ جنابت و حدث دونوں میں معتبر اول طواف ہے اور دوسرا صرف جبر نقصان ہے۔ ایضاً میں کہا کہ یہی انرج وافقہ ہے۔ مع۔ کیونکہ اول طواف سے عورتوں کی حلت ہوگئی اور اگر عمرہ کے طواف کو رمضان میں بحالت حدث یا جنابت کیا پھر شوال میں اعادہ کر کے اسی سال حج کیا تو متمتع نہ ہوگا۔ کما فی المبسوط تو اوّل ہی معتبر رکھا گیا۔ مف۔ ولو رجع اہلہ وقد طائفہ جنبا علیہ ان یعود۔ اور اگر آفاقی اپنے وطن کو لوٹ گیا حالانکہ اس نے جنابت میں طواف زیارت کیا تھا تو اس پر لوٹ آنا لائق ہے ف یعنی افضل ہے کہ طہارت میں طواف کرے۔ لان النقص کثیر فیومر بالعود استدر اکالہ۔ کیونکہ نقصان بہت ہے تو اس کو پورا کرنے کے واسطے واپس آنے کا حکم دیا جائے گا۔ ویعود باحرام جدید۔ اور احرام جدید کے ساتھ لوے نے جبکہ وہ میقات سے گزر گیا ہے اور اگر تہجد زنیہ کیا ہو تو جدید احرام کی حاجت نہیں ہے مع۔ وان لم یعد وبعث بدنة اجزاء۔ اور اگر وہ واپس نہ آیا اور ایک بدنہ بھیج دیا تو اس کو کافی ہو گیا۔ لہا بینا انہ جابولہ الا ان الافضل هو العود۔ کیونکہ ہم کہہ چکے کہ بدنہ اس نقص کو پورا کرنے والا ہے مگر افضل یہی کہ واپس آوے ف سے پس جنابت کی صورت میں واپسی افضل ہے۔ ولو رجع الی اہلہ وقد طائفہ محدثان عادی طاف جائز ان یبعث بالشاة فهو افضل۔ اور اگر وہ اپنے اہل وطن میں لوٹ گیا در حالیکہ حالت حدث میں یعنی بغیر وضو طواف زیارت کیا تھا پس اگر واپس آکر طواف اعادہ کر لیا تو جائز ہے اور اگر بکری بھیج دی تو یہ افضل ہے۔ لانه خف معنی النقصان و فیہ نفع للفقراء۔ کیونکہ نقصان کے معنی خفیہ تھے اور بکری بھیجنے میں فقراء کا نفع ہے ف سے اور اس کی واپسی میں احرام لازم و اس کی حفاظت میں خطرہ ہے۔ ولو لم یطف طواف الزیارة اصلا۔ اور اگر اس نے طواف سرے سے نہ کیا ف یا چار پھیرے یا زیادہ چھوڑے ہو لاف حتی رجع الی اہلہ فعلیہ ان یعود بذلک الاحرام۔ یہاں تک کہ اپنے وطن لوٹ گیا تو اس پر واجب ہے کہ اسی احرام کے ساتھ واپس آوے ف سے چھپلے باندھا لاعدام التحلل منہ۔ کیونکہ اس احرام سے حلال ہونا ندارد ہے ف سے یعنی پورا حلال ہونا نہیں ہوا جبکہ طواف زیارت نہیں کیا۔ وهو محرم عن النسوان اذ احتی بطوف اور وہ عورتوں سے ہمیشہ کو برابر محرم ہے یہاں تک کہ طواف زیارت کرے ف لہذا قبل طواف کے جب کبھی عورت سے جماع کرے گا اس پر قربانی لازم آتی جائے گی متعدد مجلس میں الا آنکہ دوسرے جماع سے احرام سے باہر ہونے کا قصد کرے اور کچھ بیان گزر چکا۔ مف۔ ومن طاف طواف الصدقین محمد وعلیہ سدة۔ اور جس نے طواف الصدقین کو بے وضو کیا تو اس پر صدقہ واجب ہے۔ لانه دون طواف الزیارة وان کان واجباً فلا بد من اظہار التفاوت۔ کیونکہ طواف الوداع کمتر از طواف زیارت ہے اگرچہ طواف ووداع

واجب ہے تو دونوں میں تفاوت ظاہر کرنا ضرور ہوا ہے پس جبکہ زیارت میں بکری تو وداع میں صدقہ ہے کیونکہ قربانی یا صدقہ کے سوائے کوئی امر جابر معلوم نہیں ہوا۔ وعن ابی حنیفۃ انہ تجب شاة۔ اور ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت ہے کہ بکری واجب ہے ف مثل طواف زیارت کے رواہ الکمرخی۔ الا ان الاول اصح۔ مگر روایت اول اصح ہے ف رواہ القدوری۔ ولو طاف جنباً فعليه شاة۔ اور اگر طواف وداع کو بحالت جنابت کیا تو اس پر بکری واجب ہے و نہ نقص کثیر۔ کیونکہ یہ بہت نقص ہے۔ ثم ہودون طواف الزیادۃ۔ پھر طواف وداع کم درجہ ہے طواف زیارت سے ف جس میں جنب پر بد نہ آتا ہے۔ فیکتفی بالشاة۔ اور اگر طواف وداع کو بحالت جنابت کیا تو اس پر بکری واجب ہے۔ و نہ نقص کثیر۔ کیونکہ یہ بہت نقص ہے۔ ثم ہودون طواف الزیادۃ۔ پھر طواف وداع کم درجہ ہے طواف زیارت سے ف جس میں جنب پر بد نہ آتا ہے۔ فیکتفی بالشاة۔ تو ایک بکری پر کفایت کی جائے گی ف تاکہ طواف زیارت سے فرق رہے۔ ومن ترك من طواف الزیارة ثلثة اشواط فہا دونہا فعليه شاة۔ اور جس نے طواف زیارت میں سے تین یا اس سے کم پھرے چھوڑے تو اس پر ایک بکری واجب ہے ف مگر آنکہ وقت پر اعادہ کرے۔ غرض کہ موجود چار پھرے ہیں جو رکن ہیں تو بمنزلہ تمام کہے۔ لان النقصان بترك الاقل يسير فاشبهه النقصان بسبب احداث فيلزمه شاة۔ کیونکہ نصف سے کم چھوڑنے کی وجہ سے نقصان خفیف ہے تو بغیر وضو کی وجہ سے نقصان کے مشابہ ہو گیا پس اس پر بکری لازم ہے۔ فلورجع الى اہلہ اجزاء ان لا یعود وبعث شاة۔ پھر اگر وہ اپنے اہل وطن کی طرف لوٹ گیا تو اس کو کافی ہے کہ واپس نہ آوے اور ایک بکری بھیج دے۔ لما بینا۔ بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے۔ ومن ترك اربعة اشواط بقى محرم ما ایداحق یطوفہا۔ اور جس نے طواف زیارت سے چار پھرے چھوڑے تو برابر محرم رہے گا یہاں تک کہ طواف ادا کرے۔ لان المتروک اکثر نصار کا نہ لم یطف اصلاً۔ کیونکہ چھوڑے ہوئے پھرے زائد ہیں تو ایسا ہوا کہ گویا اس نے بالکل طواف نہیں کیا۔ ومن ترك طواف الصدر او اربعة اشواط منه فعليه شاة۔ اور جس نے طواف الصدر کو یا اس میں سے چار پھرے چھوڑے تو اس پر بکری واجب ہے ف جبکہ وطن لوٹ گیا اور واپسی کا حکم نہیں ہے۔ لانه ترك الواجب اذا اکثر منه۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے واجب کو یا واجب میں سے اکثر حصہ کو چھوڑ دیا ہے ف اور ترک واجب سے نقصان پورا ہوتا ہے۔ وما دام بکرتہ یومر بالاعادة۔ اور جب تک کہ مکہ میں موجود ہے اس کو طواف الصدر اعادہ کرنے کا حکم ہوگا۔ اقامۃ للواجب فی وقتہ۔ تاکہ واجب اپنے وقت میں ادا ہو جاوے۔ ومن ترك ثلثة اشواط من طواف الصدر فعليه الصدقة۔ اور جس نے طواف الوداع سے تین پھرے چھوڑے تو اس پر صدقہ ہے ف ہر پھرے کے واسطے نصف صاع گیہوں۔ ع۔ ومن طاف الطواف الواجب فی جوف الحجر۔ اور جس نے طواف واجب کو جوف الحجر میں کیا۔ فان بکرة اعادہ۔ پس اگر مکہ میں موجود ہو تو طواف کو اعادہ کرے۔ لان الطواف دراء العظیم واجب علی ما قدمنا۔ کیونکہ طواف کرنا عظیم کے گرد سے واجب بنا کر آنکہ

ہم سابق میں ذکر کر چکے تھے یعنی حدیث المحطیم من البيت - والطواف فی جوف الحجر ان یدور حول الکعبۃ ویدخل
 الفرجین اللتین بینہما دین المحطیم - اور جوف الحجر میں طواف کرنا یہ کہ کعبہ کے گرد پھرے اور دونوں
 کشادگیاں جو کعبہ و حطیم کے درمیان ہیں ان میں داخل ہونے حتی کہ حطیم اس پھرے میں چھوٹ جاوے۔
 فاذا فعل ذلك فقد ادخل نقصا فی طوافه - پس جب اس نے ایسا کیا تو اپنے طواف میں نقص داخل
 کر لیا ہے کیونکہ شافعی و مالک و احمد کے نزدیک تو یہ طواف جائز ہی نہ ہوا اور ہمارے نزدیک
 حطیم کا بیت سے ہونا اخبار اللاحاد سے ثابت ہوا تو بدرجہ واجب ہے پس ترک واجب سے نقص
 آیا۔ انما دام بکعبہ اعادہ کلمہ لیکن مودیا للطواف علی الوجه المشروع - پس جب تک مکہ میں ہے
 تو کل طواف کو اعادہ کرے تاکہ طواف کو بطریق مشروع ادا کرنے والا ہو۔ وان اعاد الحج خاصة
 اجزاه - اور اگر اس نے فقط حجر کا طواف کر لیا تو کافی ہو گیا۔ لانه تلافی ما هو المتروک - کیونکہ جو کچھ
 متروک کیا تھا اس کی تلافی کر لی۔ وهو ان یأخذ من یسینہ خارج الحجر حتی ینتہی الی آخرہ ثم یدخل
 الحجر من الفرجة ویخرج من الجانب الآخر - اور حجر کا طواف یہ کہ حجر کے باہر دائیں طرف سے
 پھرنا شروع کرے یہاں تک کہ فجر کے آخر تک پہنچے پھر حجر میں کشادگی سے داخل ہو کر دوسری جانب
 نکلے یہ ایک پھرا ہوا - هكذا یفعله سبع مرات - یوں ہی اس کو سات بار کرے۔ فان رجع
 الی اہله ولم یعدہ فعليه دم - پھر اگر وہ اپنے اہل وطن میں واپس آیا اور اعادہ نہیں کیا تو اس پر قربانی
 واجب ہے۔ لانه تمکن نقصان فی طوافه یتروک ما هو قریب من الودع فلا تجزیه الصدقة - کیونکہ اس
 کے طواف میں قریب چہارم کے چھوڑنے سے نقصان آگیا ہے تو اس کو صدقہ کافی نہ ہوگا فہم کیونکہ ہر
 پھرے سے چہارم چھوٹا طواف کے معنی میں نقص ہے۔ ومن طاف طواف الزیارة علی غیر وضوء و طواف
 الصدر فی آخر ایام التشریق ظاہر فعليه دم - اور جس نے طواف زیارت کو بغیر وضوء کیا اور طواف الصدر
 کو ایام تشریق میں طہارت پر کیا تو اس پر ایک قربانی واجب ہے فہم بکری فان کان طاف طواف الزیارة
 جنبا فعليه دمان - پھر اگر اس نے طواف زیارت کو جنابت میں کیا ہو تو اس پر دو قربانیاں ہیں فہم دونوں
 بکریاں عند ابی حنیفہؒ یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ وقال علیہ دم واحد - اور صاحبین نے کہا کہ
 اس پر ایک ہی قربانی ہے۔ لان فی الوجه الاول لم ینقل طواف الصدر الی طواف الزیارة - کیونکہ اول صورت
 میں طواف الزیارة کی طرف طواف الصدر منتقل نہیں کیا گیا۔ لانه واجب واعادہ طواف الزیارة بسبب
 الحدث غیر واجب وانما هو مستحب - اس واسطے کہ طواف الصدر واجب ہے اور طواف الزیارة بوجہ
 بے وضوء ہونے کے واجب نہیں بلکہ مستحب ہے فہم تو طواف الزیارت جو کیا ہے وہی رہے گا اور طواف
 وداع اپنی جگہ پر رہے گا۔ فلا ینقل الیہ - پس طواف الصدر بجانب طواف زیارت منتقل نہ ہوگا فہم بلکہ
 حدث کی وجہ سے ایک دم واجب ہوگا کیونکہ نقص غفیف ہے۔ وفي الوجه الثاني ینقل طواف الصدر الی
 طواف الزیارة لانه مستحب الاعادة - اور دوسری صورت میں طواف الصدر کو بجانب طواف زیارت کے
 منتقل کریں گے کیونکہ طواف الزیارة اعادہ کا مستحق ہے فہم کیونکہ حالت جنابت میں کیا اور یہ نقص
 فاحش موجب الاعادہ ہے اور آخر ایام تشریق میں اس نے دوسرا طواف کیا تو یہ طواف الزیارة کا

اعادہ ٹھہرایا جائے گا۔ لیکن طواف زیارۃ کا وقت نہیں ہے۔ فیصبر تارک الطواف الصدر و موخر الطواف الزیارۃ عن ایام النحر۔ پس وہ طواف الصدر چھوڑنے والا ہو اور طواف الزیارۃ کو ایام النحر سے تاخیر کرنے والا ہو۔ فیجب الدم تبرک الصدر بالاتفاق۔ پس طواف الصدر ترک کرنے سے بالاتفاق ایک دم واجب ہوگا۔ وبتاخیر الآخر علی الخلاف۔ اور طواف زیارت تاخیر کرنے سے ایک دم واجب ہوگا باختلاف فہ یعنی امام کے نزدیک واجب ہوگا اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ الا انہ یومر بإعادة طواف الصدر مادام بمكة۔ لیکن جب تک وہ مکہ میں ہے اس کو طواف الصدر اعادہ کرنے کا حکم دیا جائے گا۔ پس ترک کی قربانی ساقط ہوگی۔ ولایومر بعد الرجوع علی ما بینا۔ اور بعد وطن لوٹ جانے کے اس کو یہ حکم نہ ہوگا بنا برآئیکہ ہم بیان کر چکے فہ تو دوسری قربانی بھی متعین ہو جائے گی۔ ومن طاف لعمرة وسعی علی غیر وضوء وحل۔ اور جس شخص نے اپنے عمرہ کے واسطے بغیر وضوء کے طواف وسعی کی اور حلال ہو گیا۔ فہا دام بمكة یعيدھا۔ تو جب تک مکہ میں ہے طواف وسعی کو اعادہ کرے فہ یعنی اعادہ واجب ہے۔ ولا شئ علیہ اور اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ اما إعادة الطواف فلتتمكن النقص فیہ بسبب الحدث۔ پس اعادہ طواف کا تو حدث کی وجہ سے اس میں نقص بیٹھ جانے سے ہے۔ واما السعی فلانہ تبع للطواف۔ اور سعی رہی تو اس کا اعادہ اس لئے کہ وہ طواف کے تابع ہے فہ اگرچہ اس میں طہارت واجب نہیں مگر جب طواف اعادہ ہوا تو وہ بھی اسی کامل طواف کے پیچھے ہوگی۔ واذاجاء إعادةھا لاشئ علیہ لارتفاع النقصان۔ اور جب اس نے دونوں کو اعادہ کر لیا تو اس پر کچھ لازم نہ ہوا بوجہ نقصان دور ہو جانے کے۔ وان رجع الی اہلہ قبل ان یعيد فعلیہ دم۔ اور اگر طواف اعادہ کرنے سے پہلے وہ اپنے اہل وطن میں واپس گیا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ لترك الطهارة فیہ۔ بوجہ طواف میں طہارت کرنے کے۔ ولایومر بالعود۔ اور اس کو واپس آنے کا حکم نہ دیا جائے گا۔ لوقوع التحلل بإداء الركن۔ کیونکہ رکن عمرہ ادا کرنے کے ساتھ احرام سے نکلنا واقع ہوا ہے۔ اذالنقصان یسیر۔ کیونکہ نقصان خفیف ہے فہ خلاصہ یہ کہ اس نے حدث کی حالت میں عمرہ کا رکن یعنی طواف ادا کیا۔ تو اس میں خفیف نقص ہونے سے رکن ادا ہوا پھر حلال ہو گیا تو دوبارہ احرام کے ساتھ اگر اعادہ کا حکم نہ دیا جائے گا۔

جبکہ نقصان خفیف کا پورا ہونا قربانی سے حاصل ہے پس اس پر قربانی لازم ہے۔ ولیس علیہ فی السعی شئ۔ اور اس پر سعی صفا مردہ کے بارہ میں کچھ واجب نہیں ہے۔ لانه اتی بہ علی اثر طواف معتد بہ۔ کیونکہ وہ لایا سعی کو پیچھے ایسے طواف کے جو شرعاً شمار کیا گیا ہے فہ کیونکہ طواف بجا لیتے وقت ہمارے نزدیک طواف ہے اگرچہ کچھ نقص ہو اور سعی میں بالاتفاق طہارت واجب نہیں ہے مف۔ وکذا اذا اعاد للطواف ولم يعد السعی۔ اور اسی طرح اگر فقط طواف کو اعادہ کر لیا اور سعی کو اعادہ نہ کیا فہ تو بھی سعی کی وجہ سے کچھ واجب نہیں ہے۔ فی الصیغ۔ صحیح قول میں فہ اور دوسرا قول غیر صحیح یہ کہ طواف اعادہ ہونے سے صحیح مقدم ہو گئی پس دم واجب ہے اور جواب یہ کہ معتبر طواف اول ہے اور دوسرا صرف تکملہ ہے مف۔ یہ عمرہ کا بیان تھا۔ ومن ترك السعی بین الصفا والمروة فعلیہ دم وجمتہ تامة۔ اور جس نے حج میں سعی صفا و مروہ چھوڑی تو اس پر دم واجب اور

اس کا حج پورا ہے۔ لان السعی من الواجبات عندنا فیلزم تبرکۃ الدم دون الفساد۔ اس واسطے کہ ہمارے نزدیک سعی مذکور منجملہ واجبات کے ہے تو اس کے ترک سے قربانی واجب ہوگی نہ فساد حج ہے اور شافعی کے نزدیک یہ رکن واس کے ترک سے حج فاسد ہے جواب یہ کہ بالاتفاق وہ ظنی ہے پس رکن جو قطعی ہے اس سے ثابت نہ ہوگا۔ ومن افاض قبل الامام من عرفات فعليه دم۔ اور جو شخص عرفات سے امام سے پہلے چل دیا تو اس پر قربانی واجب ہے کسی ہی قول مالک و احمد و ایک قول شافعی ہے یہ اس وقت کہ حد عرفات سے خارج ہو گیا۔ وقال الشافعی لاشی علیہ لان الرکن اصل الوقوف فلا يلزمه تبرک الاطالة شئی۔ اور شافعی نے کہا کہ اس پر کچھ واجب نہیں کیونکہ رکن تو اصل وقوف عرفہ ہے نہ طول وقوف پس طول دینے کو ترک کرنے سے کچھ اس پر لازم نہ ہوگا۔ ولنا ان الاستدامة الى غروب الشمس واجب لقوله عليه السلام نادفوا بعد غروب الشمس۔ اور ہماری حجت یہ کہ برابر وقوف رکھنا غروب آفتاب تک واجب ہے بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ بعد غروب آفتاب کے تم روانہ ہوئے اگرچہ اس لفظ کے ثبوت میں کلام ہے لیکن شک نہیں کہ آپ نے لوگوں کو فرما دیا تھا کہ تم اپنے مناسک مجھ سے لے لو یعنی جس طرح میں کروں اس سے سیکھ لو اور شک نہیں کہ آپ بعد غروب کے روانہ ہوئے۔

پس اگر اس سے پہلے جائز ہوتا تو تعلیم فرماتے پس معلوم ہوا کہ واجب ہے فجب یتبرکۃ الدم۔ تو اس کے ترک سے قربانی واجب ہوگی نہ اور یہ اس شخص کے لئے جس نے افضل وقت دن میں امام کے ساتھ وقوف کیا۔ بخلاف ما اذا وقف ليلا۔ بخلاف اس کے جب کسی نے دن گزار کر رات میں وقوف عرفہ پایا نہ تو اس پر دم واجب نہیں ہے۔ لان استدامة الوقوف على من وقف نهارا لاليل۔ کیونکہ برابر غروب تک وقوف اس شخص پر جس نے دن میں وقوف کیا نہ راست میں۔ فان عاد الى عرفة بعد غروب الشمس لا يسقط عنه الدم في ظاهر الرواية۔ پھر اگر غروب آفتاب ہونے کے بعد وہ عرفہ کو واپس آیا (حتی کہ امام کے ساتھ روانہ ہوا) تو اس سے قربانی ساقط نہ ہوگی ظاہر الروایۃ میں ہے اور بلخی نے امام سے روایت کی کہ اس نے استدراک کر لیا تو ساقط ہوگئی اور جواب یہ کہ استدراک نہیں ہوا۔ لان المتروک لا یصیر مستدرکاً۔ کیونکہ جو زمانہ موقوف ہو گیا وہ مستدرک نہیں ہو جائے گا۔ واختلفوا فیما اذا عاد قبل الغروب۔ اور اماموں نے اس صورت میں اختلاف کیا جبکہ وہ غروب سے پہلے واپس آیا نہ پس زفر کے نزدیک ساقط نہیں اور امام ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک ساقط ہو جائے گا۔ ع۔ ومن ترك الوقوف بالسزدلفة فعليه دم اور جس نے مزدلفہ کا وقوف ترک کیا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ لانه من الواجبات۔ کیونکہ وقوف مزدلفہ واجبات سے ہے نہ تو یہ نقصان قربانی سے پورا ہوگا۔ ومن ترك رمي الجمار في الايام كلها فعليه دم۔ اور جس نے سب ایام میں رمی الجمار ترک کیا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ لتحقيق ترك الواجب بوجه ترك واجب ثابت ہونے کے نہ اور جملہ رمی ستر ہیں۔ ویکفیه دم واحد۔ اور اس کو ایک قربانی کافی ہے۔ لان الجنس متحد کما فی المطلق۔ کیونکہ جنس متحد ہے۔

جسے مونڈنے میں ف سے اگر تمام بدن کے بال مونڈے تو بھی ایک قربانی واجب ہے۔ والمتروک
 انما يتحقق بغروب الشمس من آخر أيام الرمي لانه لم يعرف قربة الا فيها۔ اور ترک متحقق ہونا
 اسی طرح کہ رمی کے ایام میں سے آخر دن کا آفتاب غروب ہو جاوے کیونکہ رمی کا قربت ہونا
 نہیں معلوم ہوا مگر انہیں ایام میں ف سے تو بعد اس کے قضاء نہیں ہو سکتی ہے۔ وما دامت الايام
 باقية فالاعادة ممكنة۔ اور جب تک ایام باقی ہیں تو اعادہ ممکن ہے ف سے حتیٰ کہ آخر دن میں
 قبل غروب آفتاب کے بھی سب کا رمی کرنا ممکن ہے۔ فیرمیہا علی التالیف۔ پس سب کو ترتیب
 کے طور پر رمی کرے ف سے اگرچہ اپنے وقت سے تاخیر ہوگئی۔ ثم بتأخيرها يجب الدم۔ پھر رمی کی
 تاخیر سے قربانی واجب ہوگی۔ عندابی حنیفة لا فالحما۔ یہ ابوحنیفہ کے نزدیک ہے بخلاف
 صاحبین کے ف اور معنی تاخیر کے یہی کہ ہر ایک رمی اپنے وقت سے تاخیر کی گئی لیکن اسی قدر کہ
 ایام الرمی خارج نہیں ہوئے ورنہ رمی فوت ہوگئی چنانچہ اوپر بیان ہوا۔ وان ترک رمی یوم فعليه
 دم۔ اور اگر کسی روز کی رمی ترک کی تو اس پر قربانی واجب ہوگی ف سے حتیٰ کہ تیسرے روز چھڑنا
 اختیار کیا یا فجر چہارم طلوع ہوگئی پھر ترک کی تو قربانی لازم ہے۔ لانه نسک تام۔ کیونکہ یہ بھی پورا
 ایک نسک ہے ف اور کل ایام کے ترک سے ایک ہی قربانی اس لئے کہ جنس متحد میں تداخل ہو جاتا ہے
 واضح ہو کہ دسویں کو صرف رمی جمرۃ العقبة ہے اور باقی ایام میں ہر روز تین جمرات کی رمی ہے پس
 ایک روز کے تینوں جمرات کا رمی کرنا چھوڑا اور آخر دن تک اس کو ادا نہ کیا یہاں تک کہ آفتاب
 ڈوب گیا تو اب متروک کرنا لازم ہوگیا۔ ومن تروک اور جس نے ترک کیا۔ رمی احدی الجمار الثلاث۔
 تینوں جمرات میں سے کسی ایک جمرہ کی رمی کو ف سے اور دو کو لایا حالانکہ تینوں کا رمی کرنا اس دن
 واجب ہے۔ فعليه الصدقة۔ تو اس پر صدقہ واجب ہے ف سے ہر کنکری نصف صاع گہوں۔ لان
 الكل فی هذا اليوم نسک واحد۔ کیونکہ تینوں جمرات رمی کرنا اس دن میں ایک ہی نسک ہے ف سے اور
 اس نے ایک جمرہ چھوڑا۔ فكان المتروک اقل۔ تو متروک نصف سے کم ہوا ف سے پس صدقہ ہے۔
 الا ان يكون المتروک اکثر من النصف فيحينئذ يلزمه الدم لوجود ترك الاكثر۔ لیکن متروک جب نصف
 سے زائد ہو تو ایسی صورت میں اکثر ترک کرنے سے دم لازم ہوگا ف مثلاً ایک جمرہ پورا چھوڑا
 اور دوسرے کو بھی یا ایک دو کنکری ماری۔ وان ترک رمی جمرۃ العقبة فی یوم النحر فعليه دم۔ اور اگر
 اس نے یوم النحر میں رمی جمرۃ العقبة چھوڑی تو اس پر دم واجب ہے لانه ترک کل وظیفۃ هذا اليوم
 رمیا۔ کیونکہ اس نے اس روز کا رمی کا وظیفہ پورا چھوڑ دیا ف کیونکہ یوم النحر کو رمی فقط
 جمرۃ العقبة کی واجب ہے۔ وكذا اذا ترك الاكثر منها۔ اور اسی طرح جب اس نے رمی کا اکثر
 چھوڑ دیا ف مثلاً سات کنکریوں میں سے چار یا زیادہ چھوڑیں تو بھی دم واجب ہے اور ترک
 کے معنی اوپر ذکر کے کہ ایام رمی میں اس کو اعادہ نہ کیا یہاں تک کہ یوم چہارم کا آفتاب ڈوب
 گیا اور اگر دوسرے سے چوتھے روز تک رمی کرے تو امام کے نزدیک تاخیر کا کفارہ ہے اور
 صاحبین کے نزدیک نہیں ہے۔ وان ترک منها حصاة او حصاتین او ثلثا۔ اور اگر اس نے کسی رمی

الحجار میں سے (بعد وجوب کے) ایک کنکری یا دو کنکریاں یا تین کنکریاں مارنا چھوڑ دیں۔
 فے یعنی چار سے کم چھوڑیں۔ تصدق لکل حصاة نصف صاع۔ تو ہر کنکری کے واسطے
 نصف صاع طعام صدقہ دے۔ الا ان يبلغ وما فينقص ما شاء۔ لیکن اگر یہ سب صدقہ مل کر
 ایک بکری کی قیمت کو پہنچ جاوے تو جس قدر چاہے کم کر دے۔ لان المتروک هو الاقل فيکفیه
 الصدقة۔ کیونکہ متروک تو کم نصف سے ہے پس اس کو صدقہ دینا کافی ہوگا فے کیونکہ کچھ
 نقص ہے تو دم نہ ہوگا لہذا جب صدقہ ملا کر دم کی قیمت کو پہنچے تو کچھ کم کر دیا جاوے۔ ومن
 اخذ الحلق حتى مضت ایام الضحیٰ فعليه دم۔ اور جس نے حلق یا کترنا تاخیر کیا یہاں تک کہ ایام
 قربانی گزر گئے تو اس پر ایک ذبح لازم ہے۔ عندانی حنیفۃ ۷ یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔
 وکذا اذا اخذ طواف الزیادة۔ اور یوں ہی جب اس نے طواف زیارت کرنے میں تاخیر کی فے
 تو امامؒ کے نزدیک تاخیر کا دم لازم ہے۔ وقال لا شیء علیہ فی الوجہین۔ اور صاحبین نے کہا کہ
 دونوں صورتوں میں اس پر کچھ واجب نہیں ہے فے خواہ حلق میں تاخیر کرے یا طواف زیارت
 میں وکذا الخلاف فی تاخیر الرمی فی تقدیم نسک علی نسک کا الحلق قبل الرمی ونحر القارن
 قبل الرمی والحلق قبل الذبح۔ اور ایسا ہی اختلاف موجود ہے امام و صاحبین میں در صورت
 رمی الحجار تاخیر کرنے کے اور ایک نسک کو دوسرے نسک پر مقدم کرنے کے جسے حلق کو رمی الحجار
 پر مقدم کیا اور قارن نے ہدی القران کو قبل رمی کے ذبح کیا اور حاجی نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا
 فے پس امام کے نزدیک تاخیر نسک اپنے وقت سے موجب کفارہ ہے بخلاف صاحبین کے
 لہما ان ما فات مستدرک بالقضاء ولا یجب مع القضاء شیء آخر۔ اور صاحبین کی دلیل یہ کہ
 جو چیز اپنے وقت سے فوت ہوئی وہ قضاء کے ساتھ استدراک کر لی گئی اور قضاء کے ساتھ کوئی
 دیگر چیز واجب نہیں ہوتی ہے فے بلکہ صحیحین میں حجة الوداع میں ہے کہ پس اس روز آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی چیز جو مقدم یا مؤخر کر لی گئی اس کو نہیں پوچھا گیا مگر انکہ آپ نے بھی فرمایا
 کہ کر لے اور کچھ حرج نہیں ہے جواب یہ کہ حدیث محمول ہے کہ حرج یعنی گناہ نہیں ہے۔ چنانچہ خود
 اسی حدیث میں ہے کہ ایک شخص آیا اور اس نے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے جانا نہیں پس میں
 نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا تو فرمایا کہ ذبح کر اور کچھ حرج نہیں ہے۔ پھر دوسرے نے کہا کہ
 یا رسول اللہ مجھے معلوم نہ ہوا پس میں نے رمی جمرۃ العقبہ سے پہلے قربانی کر لی تو فرمایا کہ کر اور
 حرج نہیں ہے۔

مخفی نہیں کہ سیاق کلام اگرچہ جواز ہے خصوص جبکہ کفارہ واجب نہیں کیا لیکن تاویل مذکور
 بغرض توفیق کسی گئی چنانچہ لکھا۔ ولہ حدیث ابن عباس انہ قال من قدم نسکاً علی نسک فلیہ
 دم۔ اور ابوحنیفہؒ کی حجت قول ابن عباسؓ ہے کہ جس نے کسی نسک کو دوسرے پر مقدم
 کر لیا تو اس پر قربانی واجب ہے فے رواہ ابن ابی شیبہ باسناد جید۔ والطحاوی باس یہ
 اثر قرینہ ہے کہ حجة الوداع میں آپ نے ابتدائی معاملہ ہونے سے عقو کیا ہے یا مراد یہ کہ گناہ نہیں ہوا۔

اس لئے کہ توفیق مقدم ہے۔ ولان التأخیر عن المكان یوجب الدم فیما هو موقت بالمكان کالاحرام
اور اس قیاس سے کہ جو چیز کسی جگہ سے موقت کی گئی ہے جیسے احرام میقات تو اس جگہ سے
تاخیر کرنے میں دم واجب ہوتا ہے۔ فبالاتفاق فكذا التأخیر عن الزمان فیما هو موقت
بالزمان۔ پس یوں ہی جو چیز کسی وقت کے ساتھ موقت کی گئی ہے اس وقت سے تاخیر کر کے تین
دم واجب ہوگا۔ لیکن اس میں تردد ہے کہ احرام میں میقات سے گنجائش نہیں اور رمی و حلق
وطواف وغیرہ میں شاید تاخیر نہ ہو بلکہ وقت و منیع ہو فافہم۔ م۔ فان حلق فی ایام النحر فی غیر
الحرم فعليه دم۔ پس اگر ایام النحر میں حرم کے سوائے جل میں حلق کیا تو اس پر دم واجب ہے۔
ومن اعتذر فخرج من الحرم وقصر فعليه دم۔ اور جس نے عمرہ کیا یعنی طواف و سعی ادا کر لی پھر
حرم سے باہر گیا اور قصر کیا تو اس پر دم واجب ہے۔ عند ابی حنیفہ و محمد۔ یہ امام ابو حنیفہ و
محمد کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف لا شیء علیہ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ اس پر کچھ واجب نہیں
ہے۔ قال ذکر فی الجامع الصغیر قول ابی یوسف فی المعتذر ولم یذکرہ فی الحاج۔ مصنف نے کہا کہ
امام محمد نے جامع صغیر میں ابو یوسف کا قول عمرہ لانے والے کے حق میں ذکر کیا اور حج کرنے والے میں
نہیں ذکر کیا۔ وقیل هو بالاتفاق۔ اور کہا گیا کہ یہ حکم حاجی کا بالاتفاق ہے۔ یعنی حرم سے خارج ہو کر
حلق کرنے سے بالاتفاق دم واجب ہے۔ لان السنة جرت فی الحج بالحلق یعنی دھو من الحرم۔
کیونکہ حج میں منی میں حلق کرنے کی سنت جاری ہے اور منی حرم میں سے ہے۔ فہے تو حرم سے باہر حلق
کرنا موجب الدم ہے کیونکہ یہ سنت یعنی طریقہ برابر صحابہ و تابعین سے متواتر چلا آتا ہے تو واجب
ہونے کی دلیل ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ اس میں آسانی ظاہر ہے اور کل کا یہی فعل معلوم نہیں ہو سکتا ہاں
اکثر کا البتہ تو کیونکہ حجت ہو مخصوص یہ کہ خلاف اس کے قربانی واجب کرتا ہے۔ علاوہ بریں اس
سے ابو یوسف کا اتفاق کرنا بھی ظاہر نہیں ہوتا۔ م۔ والاصح انہ علی الخلاف اور اصح یہ کہ حاجی کی
یہ صورت بھی اختلاف پر ہے۔ فہے معتبر میں اختلاف ہے۔ ھو یقول ان الحلق غیر مختص بالحرم
لان النبی علیہ السلام واصحابہ احصوا یا یاحدیسیۃ۔ ابو یوسف کہتے ہیں کہ حلق کرنا کچھ حرم سے مختص
نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم حدیبیہ میں رہے
گئے۔ فہے جبکہ آپ فتح مکہ سے پہلے عمرہ کرنے کو مکہ معظمہ تشریف لے جاتے تھے تو قریب مکہ کے حدیبیہ
میں کفار قریش نے روکا آخر صلح ٹھہری کہ آئندہ سال تین روز کے لئے مکہ خالی کر دیں گے۔ پس آپ
نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو حدیبیہ میں احرام سے حلال ہو جانے اور سر منڈانے کا حکم فرمایا۔ وحلقوا فی غیر
الحرم۔ اور انھوں نے حرم سے باہر حلق کیا۔ فہے کیونکہ حدیبیہ خارج حرم ہے۔ ع۔ تو حلق کچھ حرم سے
مختص نہ ہوا۔ ولہما ان الحق لما جعل محللاً صانکاً لسلام فی آخر الصلوۃ۔ اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل
یہ کہ حلق کرنا جبکہ احرام سے حلال کرنے والا قرار دیا گیا ہے تو وہ نماز کے آخر میں سلام کرنے کے
باندھ ہوا تھا۔ فانه من واجباتھا وان کان محللاً۔ کیونکہ سلام بھی نماز کے واجبات سے ہے
اگرچہ تحریر یہ نماز سے حلال کرنے والا ہونے کے الحاصل حلق بھی آخری فعل احرام ہے اگرچہ وہ احرام

سے محلل ہو۔ فاذا صلا نسکا اختص بالحرم۔ پس جب حلق بھی نسک ٹھہرے تو وہ حرم سے مختص ہوگا۔
 فہے جیسے تمام مناسک حج سے حرم سے مختص ہیں کالذبح جیسے مثلاً ذبح کرنا فہی حدیبیہ کے قصہ
 سے استدلال محتمل ہے۔ وبعض الحدیبیۃ من الحرم فلعلہم حلقوا فیہ۔ اور حدیبیہ کا بعض
 جزو حرم سے ہے تو شاید صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی جزو میں حلق کیا ہو فاعتراض ہوا کہ ہدی
 ذبح کرنے کا محل بالاتفاق حرم ہے اور قصہ حدیبیہ میں قرآن نازل ہوا چنانچہ فرمایا والہدی
 معکون ان یبلغ محله۔ یعنی ہدی اس امر سے روکی گئی کہ اپنے محل پہنچے۔ پس اگر حدیبیہ میں سے بعض
 حرم ہوتا تو ہدی کہاں ممنوع ہوتی جواب دیا کہ شاید محل سے منی مراد ہو۔

اور ابن ابیہم نے کہا کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ کے حل میں اترے اور غار
 حرم میں پڑھتے تھے اگر وہیم ہو کہ شاید اس کا سبب روکا جانا ہو تو جواب یہ کہ ممنوع یہی کہ ہدی کو حرم
 بھیجے۔ م۔ فالماصل ان الحلق یتوقت بالزمان والمکان عندابی حنیفۃ ۷ اور حاصل یہ کہ ابوحنیفہؒ
 کے نزدیک حلق کرنا زمانہ اور جگہ دونوں سے موقت ہے فہے یعنی ایام النحر ہوں اور حرم ہو۔
 وعندابی یوسف لا یتوقت بہما۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں سے موقت نہیں ہے فہے
 حتی کہ جب جہاں چاہے حلق کرے۔ وعند محمد یتوقت بالمکان دون الزمان۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک مکان حرم سے موقت ہے نہ زمانہ نحر سے۔ وعند زفر یتوقت بالزمان
 دون المکان۔ اور زفرؒ کے نزدیک زمانہ نحر سے موقت ہے نہ مقام حرم سے۔ وهذا الخلاف
 فی التوقيت۔ اور یہ اختلاف توقيت کا فہو مذکور ہوا حج میں۔ فی حق التضمن بالدم۔ قربانی سے
 ضمان لازم ہونے کے حق میں ہے فہے اما لا یتوقت فی حق التحلل بالاتفاق۔ رہا احرام سے نکل جانے
 کے حق میں بالاتفاق موقت نہیں ہے فہے حتی کہ جہاں کہیں حلق کرے بالاتفاق احرام نکل جائے
 گا لیکن جس نے اس کو حرم اور زمانہ سے موقت کیا اس کے نزدیک خلاف کرنے سے دم لازم ہوگا
 اور جس نے موقت نہیں کیا اس کے نزدیک حلال ہو گیا اور کچھ بھی لازم نہیں ہے اور یہ حج کے بارہ میں
 ہے۔ ف۔ والتقصیر والحلق فی العمرۃ غیر موقت بالزمان بالاجماع۔ اور عمرہ میں حلق وقصر کرنا
 بالاتفاق زمانہ نحر سے موقت نہیں ہے بلکہ جس زمانہ میں کرے بلا خلاف صحیح ہے۔ لان اصل العمرۃ
 لا یتوقت بہ۔ کیونکہ عمرہ خود اس زمانہ سے موقت نہیں ہے فہے بلکہ جس زمانہ میں چاہے کرے سوائے
 ایام ممنوعہ کے تو پھر عمرہ کا حلق یا قصر کیونکہ ایام النحر سے موقت ہوگا۔ بخلاف المکان لانہا موقت بہ
 بخلاف مکان یعنی حرم کے کیونکہ عمرہ اس سے موقت ہے فہے یعنی وہ طواف خانہ سعی صفا و مروہ ہے
 پس حلق یا قصر کرنا ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک حرم سے موقت ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک نہیں فہے
 حاجی اگر ایام النحر میں حرم سے نکلا اور قصر نہ کیا حتی کہ بعد ایام النحر کے لوٹ کر حرم میں حلق یا قصر کیا تو
 امامؒ کے نزدیک تافیر کا دم لازم ہے۔

اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ ن۔ قال۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا۔ فان لم یقصر۔ پھر اگر
 معمر نے قصر نہ کیا فہے یعنی باہر حرم کے۔ حتی رجع۔ یہاں تک کہ لوٹ آیا فہے حرم میں۔ وقصر۔ اور

قصر کیا۔ فلاشی علیہ فی قولہم جمیعاً۔ تو بالاتفاق اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ معناه اذا خرج المعتبر ثم عاد۔ معنی کلام محمد کے یہ ہیں کہ عمرہ لانے والا حرم سے نکلا پھر حرم میں لوٹ آیا۔ لانه اتی بہ فی مکانہ فلا یلزمہ ضمانہ۔ کیونکہ وہ قصر یا حلق کو اپنی جگہ حرم میں لایا تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگی۔ فے کیونکہ زمانہ کی خصوصیت نہیں ہے۔ فان حلق القارن قبل ان یذبح فعلیہ دمان۔ پھر اگر قارن نے ذبح ہدی سے پہلے حلق کر لیا تو اس پر دو قربانیاں لازم ہیں۔ عند ابی حنیفہ۔ یہ ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ دم بالخلق فی غیر آوانہ لان اوانہ بعد الذبح ودم بتاخیر الذبح عن الحلق۔ ایک دم تو بغیر وقت کے حلق کرنے کی وجہ سے کیونکہ حلق کا وقت بعد ذبح کے ہے اور ایک دم بوجہ تاخیر کرنے ذبح کے حلق سے فے لیکن دم اول وہی ہدی قرآن ہے اور دوسرا دم جربا نہ ہے۔ وعندہما یجب علیہ دم واحد وهو الاول ولا یجب بسبب التأخیر شی علی ما قلنا۔ اور صاحبین کے نزدیک قارن پر صرف ایک دم واجب ہے اور وہ اول دم ہے اور تاخیر کی وجہ سے اس پر کچھ لازم نہیں بنا برآنگہ ہم بیان کر چکے فے کہ ان کے نزدیک تقدیم و تاخیر سے کچھ واجب نہیں ہوتا۔ جامع صغیر میں یہ تقریر ہے کہ اگر قارن نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا تو اس پر دو قربانیاں ہیں ایک دم القرآن اور دوسرا اس لئے کہ اس نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا یہ ابو حنیفہ کے قول پر ہے یہ تقریر صاف ہے اور مصنف کی عبارت میں ظاہر کسی شاگرد نے کتاب میں تغیر کر لیا ورنہ صاحبین کے قول بیان کرنے میں امام مصنف نے صاف کہا کہ دم اول واجب ہے یعنی قرآن تو ضرور اوپر کی عبارت ایسی ہوگی کہ اس سے دم القرآن نکلے لیکن کاتب نے دم بالخلق الحج کر دی اور مراد یہ کہ ایک وہ دم جو کہ اس نے بے وقت حلق کے بعد دیا کیونکہ حلق کا وقت بعد ذبح کے ہے۔ م۔

فصل

یہ فصل احرام میں شکار وغیرہ کے بیان میں ہے۔ اعلم ان صید البر محرم علی المحرم۔ واضح ہو کہ خشکی کا شکار محرم پر حرام کیا گیا ہے فے خواہ یہ شکار کسی کی ملک ہو یا آزاد مباح ہو خواہ اس کا گوشت کھانا جائز ہو یا نہیں۔ ع۔ و صید البحر حلال۔ اور تری کا شکار حلال ہے۔ لقولہ تعالیٰ احل لکم صید البحر و طعامہ متاعاً لکم الا لآلۃ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ۔ احل لکم الحج یعنی حلال کر دیا گیا تمہارے واسطے شکار تری کا اور اس کا کھانا در حالیکہ تمہارے واسطے متاع ہے آخر تک فے اور صید البر حرام ہونا احرام تک بھی منصوص ہے۔ و صید البر ما یكون توالده و مشواہ فی البر۔ اور خشکی کا شکار وہ کہ جس کا انڈے بچہ دینا اور رہنا خشکی میں ہوفے اور اصل اس میں انڈے بچہ دینا معتبر ہے بدائع میں ہے کہ ہرند سب صید البر ہیں اور جو جانور کہ خشکی میں انڈے بچہ دے اور تری میں ٹھکانا نہ بناوے یا برعکس وہ بھی صید البر ہے جیسے مینڈک۔ مع۔ و صید البحر ما یكون توالده و مشواہ فی الماء۔ اور صید البحر وہ کہ جس کا انڈے بچہ دینا اور رہنا پانی میں ہوفے خواہ سمندر ہو یا دریا و جھیل وغیرہ۔ ع۔ اور ہمارے نزدیک صرف پھلی حلال ہے اور بلا خلاف اس میں جزاء نہیں ہے۔ الکرمانی و خزائنہ الاکل۔ اور کیکڑا و مینڈک میں جزاء نہیں ہے۔ مع۔ و الصید هو الشئ المتوحش فی اصل الخلقۃ۔ اور صید وہ ہے کہ جو ممتنع ہو اور اصل خلقت میں وحشی ہوفے ممتنع یہ کہ بدون ترکیب

کے ہاتھ نہ آوے۔ پس مرغی و پالو بطانکل گئی کیونکہ ممتنع نہیں ہے اور اصلی خلقت میں متوحش کئے سے
پاموز کبوتر شکار رہے کیونکہ اصلی خلقت میں وحشی ہیں۔ اور وہ اونٹ جو بھاگ کر وحشی ہو گیا وہ شکار نہیں
کیونکہ اونٹ اصلی خلقت میں وحشی نہیں ہوتا اور زکوٰۃ میں بوجہ مجبوری کے اس پر زکوٰۃ نہیں ہوئی۔ قازہ
وغیرہ اقسام بطہ سے وحشی پرند و شکار ہیں جیسا کہ ایضاح میں تصریح کی۔ مالک کے نزدیک جو بل جادے
جیسے پاموز کبوتر اور ہرن پالو وہ شکار نہیں رہا اور ہمارے نزدیک شکار ہے۔ مع۔

بالجملہ خشکی کا کل شکار کرنا احرام میں منع ہے۔ واستثنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخمس
الفواسق وہی الکلب العقور والذئب والمحدثۃ والغراب والحیۃ والعقرب۔ اور رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے پانچ فواسق کو مستثنی فرمایا اور وہ کٹھا کتا و بھیریا و چیل و ویسی کو اوسانپ و بھو ہیں۔
فے فواسق جمع فاسقہ۔ چونکہ یہ جانور جب بت بدکار ہیں تو ان کا فاسق نام کر لیا۔ فانہا مبتدیان
بالاذی۔ کیونکہ یہ جانور ایذا دینی میں خود پہل کرتے ہیں فے بدون اس کے کہ ان سے کچھ تعرض
کیا جاوے۔ والہرادیہ۔ اور مراد غراب سے۔ الغراب الذی یا کل الجیف۔ وہ کو اہے جو
نجا ست کھاتا ہے۔ ہوالمدوی ہن ابی یوسف۔ یہی ابو یوسف سے مروی ہے فے پس
معلوم ہوا کہ دانہ کھانے والا کو جس کو غراب الزرع کہتے ہیں صید میں داخل ہے۔ واضح ہو کہ
یہاں مقابلک غور ہیں۔ اول یہ کہ بعض احادیث ہیں کہ جن میں احرام والے کو چند فواسق قتل
کرنے کی اجازت ہے اور بعض میں حرم کے اندر چند جانوروں کا قتل کرنا جائز آیا ہے اور یہ لازم
نہیں کہ اگر محرم کو قتل کی اجازت ہو تو حرم میں بھی قتل کرنا جائز ہو جیسا کہ بعض فقہاء نے و ہم کیا۔
الزیلعی۔ دوم یہ کہ بعض جانوروں کا قتل سرے سے جائز ہے اور بعض میں شرط ہے کہ جب وہ حملہ
کرے تو قتل کرے ورنہ نہیں۔ م۔ پھر مصنف نے جو استثناء ذکر کیا مراد یہ کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ آیت کریمہ میں یہ جانور شامل نہیں ہیں پھر ان سب کا بیان حدیث واحد
میں نہیں آیا۔ بلکہ حدیث ابن عمرؓ مرفوع میں پانچ جانور جن کے قتل کرنے میں احرام والے پر گناہ نہیں ہے
بھو و چوہ و کلب عقور و کوا و چیل ہیں رواہ البخاری و مسلم۔ مع۔ اور بھیرے و سانپ کی روایت ابو داؤد
کی مراسیل میں ہے۔ ح۔ اور دارقطنی نے حجاج بن ارطاة کی اسناد سے ابن عمرؓ کی حدیث مرفوعہ میں
سجائے کلب قصور کے بھیرے یا ذکر کیا لیکن حجاج ضعیف ہے۔ میں کہتا ہوں کہ کلب عقور در حقیقت
تو کٹھا کتا ہے اور یہی تفسیر ظاہر مذہب میں مختار ہے لیکن استعمال میں کلب عقور ہر درندہ حملہ آور
کو بھی بولتے ہیں۔ م۔

ابن عبد البر نے سفیان بن عیینہ سے روایت کی کہ کلب عقور ہر درندہ جو عقر کرے۔ مالک نے کہا
کہ جو جانور لوگوں کو کاٹے اور ان پر حملہ کرے جیسے شیر و حیتا وغیرہ وہ کلب عقور ہے اور جو درندہ
کہ عادی نہیں ہوتا یعنی حملہ آور ہو کر پھاٹنے والا نہیں ہے۔ لومڑی و سای و بلی وغیرہ تو ان کو محرم قتل
نہ کرے۔ عیاض نے ابو حنیفہ و اوزاعی و بعض فقہاء سے نقل کیا کہ کلب عقور یہی معروف کتا جو کٹھا
ہو اور انہوں نے بھیرے کو کلب عقور سے لاحق کیا۔ زفر نے اس کو نقطہ بھیرے قرار دیا اور مبسوط

میں کہا کہ یہی مراد ہے اور شیران میں داخل نہیں اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شیر کو کلب فرمایا ہے میں کہتا ہوں کہ صحیح یہ کہ کوئی تعداد بیان کرنا اس کو منافی نہیں کہ اس سے زائد نہ ہوں۔ محیط و بدائع میں ہے کہ کلب عقور کی حالت یہ کہ پہل کر کے لوگوں پر حملہ کرتا ہے اور یہ معنی شیر و چیتے وغیرہ میں بدرجہ کامل موجود ہیں تو بقیاس جلی یہ نص ان میں بھی وارد ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث ابو سعید الخدری پانچ میں کے ساتھ السبع العادی بھی آیا۔ رواہ الترمذی والیہوداؤد باسناد حسن۔ سبع عادی وہ درندہ جو عدوان کرے یعنی ناحق حملہ آور ہو۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید ظاہر الروایۃ میں اس کے یہ معنی لئے کہ جب وہ حملہ کرے تو نہ صفت اس میں ہو جائے گی پس اس وقت قتل کرنا جائز ہے اور جب تک حملہ نہیں کیلے قتل نہ کرے۔ لیکن عینی نے مطلقاً صحیح یہ قرار دیا کہ کلب عقور کے معنی جس میں موجود ہوں بدرجہ اولی اس کا قتل جائز ہے۔ م۔ کیونکہ پانچ جانوروں کے ذکر سے یہ لازم نہیں کہ یہی فواسق ہوں اور نہ ہوں بلکہ جو ان کے معنی میں ہیں فواسق ہیں چنانچہ حدیث سعد بن ابی وقاص میں مرفوعاً وارد ہے کہ حضرت مسلم نے وزغ قتل کرنے کا حکم دیا اور اس کا نام فاسقہ رکھا۔ رواہ مسلم۔ وزغ قتل کرنے کا حکم دینا حدیث ام شریک میں بروایت صحیحین مروی ہے۔ پھر حدیث ابو سعید خدری مرفوعاً وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ محرم کن جانوروں کو قتل کر سکتا ہے فرمایا کہ سانپ و بھو اور فاسقہ جانوروں کو قتل کرے اور غراب کو ہانک دے قتل نہ کرے رواہ ابن ماجہ ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث ابن عمر میں غراب قتل کرنے کی اجازت ہے تو یہ حدیث اس پر محبت نہ ہوگی۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ کوئی معارضہ نہیں پھر کیوں رد کی جاوے کیونکہ اس میں فاسقہ جانوروں کے قتل کی اجازت ہے اور حدیث ابن عمر میں فاسقہ کا بیان بھو و چو ہا و کلب و عقور و غراب و چیل مذکور ہے تو معلوم ہوا کہ فاسق غراب و لسی کو اوجو نجس خوار ہے اور حدیث ابو سعید میں وہ غراب جو کھیتی وغیرہ کا ہوتا ہے اس کو قتل نہ کرے بلکہ ہانک دے۔ پھر حدیث ابو سعید سے سانپ کا حکم نکل آیا۔ م۔

قاضی عاض اور ابن عبد البر نے لکھا کہ سانپ و بھو مار ڈالنے کی اجازت میں کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے۔ اور یہی اجازت اثر و ہا وغیرہ زہر دار جانوروں میں ہے۔ مع۔ پھر ان جانوروں کا ایذا دینا کچھ جسمی ضرر پر منحصر نہیں ہے حتیٰ کہ چوہے و گمگٹ وغیرہ سے یہ ضرر نہیں ہوتا بلکہ مال و جان دونوں کا ضرر بلکہ یہ جانور اپنے ذاتی خبیث و نجاست سے انسانی ماہیت کے دشمن ہیں اور اس کی تحقیق میں ذکر احادیث و آثار سے طول ہوگا۔ پھر اکثر ان میں سے صید کے معنی میں نہیں ہیں فعلی ہذا آیت میں جو صید کا حکم ہے اس سے یہ معنوی استثناء بلحاظ چیل کوئے وغیرہ کے ہے اور سانپ بھو وغیرہ میں صرف قتل کی اجازت ہے۔ م۔ پھر ظاہر الروایۃ میں درندے سب صید ہیں سوائے کلب و بھو و چیل کے قاضی خاں۔ حتیٰ کہ ان دونوں کے سوائے اگر درندہ نے حملہ کیا تو قتل کرنے میں کچھ حرج نہیں درندہ جزاء ہے جو ایک بکری سے زائد نہ ہوگی۔ مقام سوم۔ واضح ہو کہ سوائے ان جانوروں کے جن کو استثناء کیا گیا ہے صید کا قتل کرنا حرام ہے اگرچہ اس کو نہ کھاوے اور نیز کھانا حرام ہے اگرچہ محرم نے اس کو ذبح

کیا ہو اگر محرم بھوک سے مضطر ہوا اور اس کو مردار یا صید پسر آتی ہے تو زفر کے نزدیک مردار کھاؤ نہ صید۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ذبح کر کے صید کھاوے اور جزاء دے دے۔ المہبوط لیکن قاضیخان میں لکھا کہ مردار کھانا بقول ابو حنیفہ و محمدؒ اولیٰ ہے بہ نسبت صید ذبح کر کے کھانے کے خلائیابی یوسف و احسن بن زیاد۔ ہاں اگر صید ذبح کی ہوئی ہے تو بالاتفاق صید اولیٰ ہے۔ اگر اس نے اضطراب میں صید اور مردہ آدمی کا گوشت پایا تو صید اولیٰ۔ اگر صید و کتا پایا تو صید ذبح کرنے سے کتا اولیٰ ہے اور امام محمد سے روایت ہے کہ سور کے گوشت سے صید اولیٰ ہے۔ مف سقال واذا قتل المحرم صیداً اول علیہ من قتله فعلیہ الجزاء۔ قدوریؒ نے کہا اور جب محرم نے صید کو قتل کیا یا ایسے شخص کو دلالت کی جس نے صید کو قتل کیا تو محرم پر جزاء واجب ہے۔ اور اگر مدلول یعنی جس کو دلالت کی وہ بھی محرم ہو تو اس پر بھی جزاء ہے۔ ع۔ پھر دلالت کے معنی آتے ہیں۔ م۔ اما القتل فلقولہ تعالیٰ لا تقتلوا الصيد وانتم حرم۔ رہا قتل کرنا تو بدلیل قول اللہ تعالیٰ لا تقتلوا الحج یعنی تم شکار مت کرو در حالیکہ تم محرم ہو۔ ومن قتله منکم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم الا یہ۔ اور جس نے تم میں سے صید کو عمدتاً قتل کیا تو جزاء ہے مثل مقتول صید کے نعم میں سے آخر تک ف یعنی نعم میں جو صید مقتول ہوا اس کے مثل جزاء ہے اور چونکہ ہر نعم کا مثل جانوروں میں سے نہیں ہوتا تو مثل معنوی یعنی برابر قیمت لازم ہے۔ م۔ نص علی ایجاب الجزاء یہ آیت جزاء واجب کرنے میں نص صریح ہے۔ واما الدلالة ففيہا خلاف الشافعیؒ۔ رہی دلالت تو اس میں خلاف ہے شافعیؒ کا ف اور مالکؒ کا یعنی دلالت کرنے والے پر جزاء نہیں ہے۔ ہویقول الجزاء تعلق بالقتل۔ شافعیؒ کہتے ہیں کہ جزاء متعلق بقتل ہے۔ والدلالة ليست لقتل فاشبه دلالة الحلال حلالاً۔ اور دلالت کرنا کچھ قتل نہیں ہے تو حلال کا حلال کو دلالت کرنے کے مشابہ ہو گیا۔ ف حالانکہ اس میں کچھ جزاء نہیں۔

ہاں اگر محرم کا شکار کرے اگرچہ حلال ہو تو جرم ہے اور حرم سے باہر شکار کرنے میں اگر حلال ہو تو جرم نہیں۔ ولنا ما روینا من حدیث ابی قتادہؓ۔ اور ہماری دلیل وہ جو ہم نے حدیث ابوقتادہ رضی اللہ عنہ روایت کر دی ہے اول باب احرام میں جس کا خلاصہ یہ کہ ابوقتادہؓ حلال تھے۔ اور ساتھی لوگ محرم تھے اتنے میں ابوقتادہؓ نے گور خر دیکھا اور ساتھیوں سے کوڑا مانگا انہوں نے انکار کیا تو اسی طرح گھوڑا تیز کیا اور شکار کر لیا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ تم میں سے کسی نے دلالت نہیں کی جب عرض کیا گیا کہ نہیں تو کھایا اور اجازت دی۔ واضح ہو کہ اشارہ کرنا تو سامنے کی صید میں ہے اور دلالت رہنمائی اور پتہ بتلانا جیسے فلاں جگہ شکار ہے حتیٰ کہ یہ کہنا کہ آج فلاں جگہ پیمانہ پھر نے جاؤ۔ قال عطاء اجمع الناس علی ان علی الدال الجزاء۔ عطاءؒ نے کہا کہ لوگوں نے اجماع کیا کہ دلالت کرنے والے پر جزاء لازم ہے ف عطاء تابعی ہیں تو مراد یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے نہ تابعیؒ نے کہا کہ یہ قول عطاءؒ سے نہیں ملا۔ ابن قدامہ حنبلیؒ نے حضرت علی و ابن عباسؓ سے ذکر کیا اور امام طحاویؒ نے کہا کہ یہ بات چند صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور اس کا خلاف کسی صحابی سے ثابت نہیں تو اجماع

ہو گیا۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ جب ابوقتادہؒ کو ساقیوں نے کوڑا دینے سے انکار کیا تو پہلے سے ان میں یہ علم تھا کہ دلالت حرام ہے پس جرم تو معلوم پھر جزائے جرم بھی ثابت ہے۔ م۔ دلان الدلالة من مخطورات الاحرام۔ اور اس دلیل سے کہ دلالت کرنا احرام کی ممنوعات سے ہے یعنی حرام ہے حتیٰ کہ دلالت کی ہو تو شکار کھانے کے قابل نہیں رہتا مردار ہو جاتا ہے باشارہ حدیث ابوقتادہؒ م۔ ولانہ تقویت الامن علی الصيد اذ هو آمن بتوحشہ وتواریہ۔ اور اس واسطے کہ دلالت کرنا صید سے امن کھوتا ہوا کیونکہ صید بوجہ اپنے وحشی ہونے اور چھپے رہنے کے امن میں ہے فہے توجب محرم نے اس کا پتہ بتلایا تو امن کھودیا۔ فصار کالاتلافہ تو خود تلف کرنے کے مثل ہو گیا فہے اور مؤید اس کی وہ حدیث کہ دلالت کرنے والا مثل فاعل کے ہے تو جیسے نیک باتیں ویسے ہی بد میں کیونکہ جس نے بد راہ نکالی وہ اس پر عمل کرنے والوں کے گناہوں کا خود بھی بار اٹھاوے گا۔ ولان المعرم باحرامہ التزم الامتناع عن التعرض۔ اور اس لئے کہ محرم نے اپنے احرام کے ساتھ صید کے تعرض سے باز رہنے کا التزام کر لیا۔ فیضمن تبرک ما التزمہ۔ پس جو التزام کیا اس کے چھوٹنے سے ضامن ہو گا۔ محالودع۔ جیسے ودیعت رکھنے والا فہے یعنی جس نے کسی کی ودیعت رکھی اس نے حفاظت کا التزام کیا پس اگر حفاظت چھوڑ کر ضائع کر دی تو ضامن ہو گا اسی طرح محرم نے حفظ صید کا التزام کیا ہے بخلاف الحلال۔ برخلاف حلال کے فہے کہ وہ اگر دلالت کرے تو ضامن نہیں۔ لانہ لا التزام من جنمہ۔ کیونکہ حلال کی طرف سے کوئی التزام نہیں ہے فہے تو حلال پر محرم کا قیاس جیسا کہ شافعیؒ نے کیا ہے صحیح نہیں ہے۔ علی ان فیہ المجزاع علی ما روى عن ابی یوسف وزفر۔ علاوہ بریں حلال کی دلالت میں بھی جزاء ہے بنا برآئیکہ ابویوسف وزفر سے مروی ہے فہے چنانچہ مختصراً لکھ رہی میں مذکور ہے اور جب کسی کے مجتہد کی رائے میں حلال بھی مجرم اور جزاء کا مستوجب ہوتا ہے تو وہ اتفاقی بات نہیں رہی تو اس پر محرم کا قیاس کرنا حجت نہ ہوا۔ رہا یہ بیان کہ کس قسم کی دلالت سے دلالت کرنے والے پر جرمانہ جزاء لازم آتا ہے تو فرمایا۔ والدلالة الموجبة للجناع ان لا يكون المدلول عالماً بمكان الصيد۔ اور جو دلالت کہ جزاء واجب کرنے والی ہے وہ ہے کہ ایک تو جس کو دلالت کی وہ خود شکار کی جگہ کو نہ جانتا ہو۔ وان یصدقہ فی الدلالة۔ اور دوم وہ دلالت کرنے والے کو سچا مان لے حتیٰ لو کذبہ۔ حتیٰ کہ اگر مدلول نے دلالت کرنے والی کو جھٹلایا۔ وصدق غیرہ۔ اور دوسرے شخص کی تصدیق کر لی۔ لاضمان علی الکذب۔ تو جس کو جھٹلایا ہے اس پر جزاء نہ ہوگی فہے یعنی مثلاً زید محرم نے بکر کو شکار کی دلالت کی بکر نے اس کو جھوٹا کیا پھر خالد نے بکر کو دلالت کی اور بکر نے اس کی بات مان کر شکار کو ہلاک کیا تو زید پر جزاء نہیں رہی۔ رہا خالد اگر محرم ہے تو اس پر جزاء لازم ہوگی۔ ولو کان الدال حلالاً فی الحرم لم یکن علیہ شیء لما قلنا۔ اور اگر دلالت کرنے والا حرم میں حلال ہو تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے فہے یعنی حلال نے حفاظت کا التزام نہیں کیا اس سے معلوم ہوا کہ حلال کہیں ہو بلزم نہ ہوگا کچھ حرم کی خصوصیت نہیں ہے (فروع)

اگر مدلول نے دال اول اور دوم کی تصدیق یا تکذیب کچھ نہ کی پھر دوسری دال نے دلالت کی حتیٰ کہ مدلول

نے صید ہلاک کیا تو دال اول اور دوم ہر ایک پر جزاء کامل ہے۔ الکافی۔ منجملہ شرائط کے اول یہ کہ دلالت سے متصل صید کا قتل واقع ہو اور دوم دلالت کنندہ اس وقت تک محرم باقی رہا ہو اور سوم یہ کہ اس دلالت میں صید پک کر بھاگ نہ گیا ہو حتیٰ کہ اگر وہ پک کر نکل گیا پھر مدلول نے کہیں جا کر پکڑا تو دال پر جزاء نہیں ہے۔ اگر حلال نے شکار پکڑا اور محرم نے اس کو کہا کہ اس کو ہلاک کر دے تو ضامن ہونا چاہیے اور یوں ہی اگر اس کو ذبح کے لئے چھری عاریت دی یا تیر و نیزہ وغیرہ دیا حالانکہ حلال کے پاس ایسی چیز جس سے قتل کر کے موجود نہیں ہے۔ شمس الامم نے کہا کہ اگر ہو یا نہ ہو بہر حال میرے نزدیک اصح یہ کہ عاریت دینے والے پر جزاء نہیں ہے، اگر محرم نے دوسرے محرم کو شکار پکڑنے کا حکم کیا اور دوسرے نے تیسرے حلال کو حکم کیا تو جزاء دوسرے محرم پر ہے بخلاف اس کے اگر محرم نے دوسرے کو دلالت و حکم کیا پھر دوسرے محرم نے تیسرے محرم کو مارنے کا حکم کیا تو تینوں پر جزاء واجب ہے۔ یوں ہی اگر محرم نے دوسرے محرم کو تیسرے محرم کے پاس بھیجا کہ اس کو شکار بتلا دے تو تینوں پر جزاء ہے۔ کذا فی الفتح۔

وسواء فی ذلک العامد والناسی۔ اور ضمان واجب ہونے میں عدا کرتے والا اور بھول کر کرنے والا دونوں برابر ہیں۔ لانه ضمان یعمد وجوبہ الاتلاف۔ کیونکہ جزاء ایسی ضمان ہے جس کا واجب ہونا تلف کر ڈالنے پر ممیک کرتا ہے فے یعنی تلف کر ڈالنے پر یہ تاوان واجب ہوتا ہے خواہ عدا تلف کرے یا بھول کر فاشیہ غرامات الاموال۔ تو مالوں کے تاوان سے مشابہ ہوا فے چنانچہ اگر کسی کا مال عدا یا سہواً تلف کرنے اس پر تاوان واجب ہے۔ والمبتدی والعائد سواء۔ اور ابتداء کرنے والا اور عود کرنے والا دونوں برابر ہیں فے ابتداء کرنے والے سے یہ مراد کہ جس نے پہل کر کے شکار پر ضرب لگائی اور عائد وہ کہ دوسرے بار اس نے ضرب لگا کر مارا تو دونوں برابر ہیں۔ لان الموجب لا یختلف۔ کیونکہ موجب مختلف نہیں ہوتا فے یعنی موجب تاوان جو کہ صید کو تلف کرتا ہے وہ ابتداء و عود سے مختلف نہیں ہوتا بلکہ جس طرح تلف کرے جزاء واجب ہوگی۔ اگر کہا جاوے کہ تم بھول چوک کو عدا سے کیونکر برابر کرتے ہو حالانکہ آیت کریمہ میں صریح قولہ من قتل منکم متعمداً فجزاء الخ وادوسہ چنانچہ آیت اوپر گزری تو متعمداً کی قید معتبر ہے۔ جواب یہ کہ آخر آیت میں وبال فعل بھگتنا مذکور ہے اور جملے اصول میں ظہر اکہ بھول چوک سے وبال آخرت عفو ہے رہا دنیا میں جزاء جو کسی فعل پر لازم ہو وہ مترتب ہوگی پس جزاء لازم ہونے میں بھول چوک مثل عدا کے ہے۔ رہا آخرت میں تعد کرنے والا خالف ہے کہ شاید اس کو زائد سزا ملے مگر بھول چوک معاف ہے۔

ابن الہمام نے ذکر کیا کہ جزاء واجب ہونے میں خود مرتکب قتل ہونا اور سبب برا نگہتہ کرنا جس سے صید ہلاک ہو جاوے دونوں برابر ہیں بشرطیکہ یہ سبب اس نے ناحق کیا ہو۔ چنانچہ اگر شکار کے لئے جال پھیلایا ہو یا گڑھا کھودا پس جال یا گڑھے سے شکار مرا تو ضامن ہے اور اگر ٹیمہ کھاڑا کہ اس میں ہے یا پانی کے لئے گڑھا کھودا یا بھیڑیے یا کتے کے لئے کھودا پھر اس میں کوئی شکار گر گیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ یوں ہی کتا ایسے جانور پر چھوڑا جس کا قتل مباح ہے یا حلال نے حل میں چھوڑا اور اس نے حرم میں جا کر صید مارا تو کچھ لازم نہیں۔ اگر حل میں شکار کو تیر مارا اور وہ حلال ہے پھر وہ حرم میں شکار کے لگا تو جزاء لازم ہے۔

اگر سوتا ہوا محرم کسی صید پر ٹوٹ پڑا کہ وہ مر گیا تو جزاء لازم ہے المحيط۔ کتا حرم میں داخل ہو چکا اس وقت للکارا تو استحساناً جزاء ہے جیسے مجوسی نے چھوڑا پھر محرم نے اس کو للکارا اور وہ مان گیا۔ پس صید مارا تو محرم پر جزاء ہے۔ واضح ہو کہ جتنے شکار مارے اتنی جزاء ہیں مگر جبکہ اس سے احرام چھوڑنے کا قصد کرے لہذا اصل میں ہے کہ محرم نے بہت سے شکار حلال ہونے کے قصد پر مارے تو سب کے واسطے ایک ہی دم ہے۔ تیر مارا ایک شکار کو اس سے دو تلف ہوئے تو دونوں کی جزاء لازم ہے۔ اگر تیر کھا کر تر پیا جس سے انڈا یا بچہ مر گیا تو سب کی جزاء لازم ہے ایک جماعت مکہ کا مکان جس میں کبوتر تھکے بند کر کے منی کو گئے پس کبوتر پیاس سے مر گئے تو ہر ایک پر جزاء واجب ہے اگر شکار کو بھگانے سے اس نے دوسرے شکار کو قتل کیا تو ضامن ہے جیسے محرم نے کتا چھوڑا اس کو دوسرے نے للکارا تو ضامن ہے۔ مف۔ رہا بیان جزاء مثل کا۔ والجن اع عند ابی حنیفۃ دابی یوسف

ان یقوم الصید فی المكان الذی قتل فیہ اونی اقرب المواضع منه اذا کان فی بر۔ اور جزاء امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک یہ کہ صید کی قیمت لگائی جاوے اس جگہ میں جہاں وہ قتل ہوا یا اگر جنگل میں ہوا تو وہاں سے سب سے نزدیک آبادی میں فے اور عینی میں شرح اس طرح ہے کہ جب صید جنگل میں قتل ہو تو جہاں ہلاک کیا گیا وہیں اس کی قیمت لگائی جاوے جبکہ وہاں کچھ قیمت ہو ورنہ وہاں سے سب سے نزدیک مقام میں قیمت لگائی جاوے۔ م۔ فیقومہ ذوا عدل۔ پس قیمت صید کو دو عادل مرد اندازہ کریں فے یہ کتر تعداد ہے زیادہ ہوں تو مضائقہ نہیں۔ پھر جو کچھ قیمت یہ لوگ اندازہ کریں یہی اس صید کا مثل مقدور ہے۔ ثم هو مخیر فی الفداء۔ پھر قتل کرنے والا محرم ذریعہ دینے میں مختار ہے فے تین صورتوں میں جس کو چاہے اختیار کرے ان شاء اتباع بھاہد یا ذبحہ ان بلغت ہدیا۔ چاہے تو اس قیمت کے عوض بدی خریدے اور اس کو قربانی کرے بشرطیکہ یہ قیمت اس قدر پہنچے کہ بدی مل جاوے فے یعنی حرم میں ذبح کرے لقولہ تعالیٰ ہدیا با ناع الکعبۃ۔ وان شاء اشتری بھا طعاما و تصدق علی کل مسکین نصف صاع من براد صاعا من تمر او شعیر۔ اور اگر چاہے تو اس قیمت کے عوض طعام خریدے اور تصدق کرے ہر مسکین پر گہیوں سے نصف صاع اور چھو بارے یا جو سے ایک صاع فے اس حساب سے سب طعام صدقہ دے دے۔ وان شاء صام۔ اور اگر چاہے تو روزہ رکھ لے علی ماتذکر۔ بنا برآئیکہ ہم بیان کریں گے فے ہر مسکین کے طعام کے بجائے ایک روزہ، اگر طعام صدقہ دینے میں نصف صاع گہیوں سے کم بچا تو چاہے اسی کو صدقہ دے دے یا اس کے عوض روزہ رکھے۔ پھر یہ سب اسی بنا پر ہے کہ آیت میں مثل ما قتل من النعم سے مثل ازراہ قیمت مراد ہے اور قولہ من النعم متعلق قتل سے ہے یعنی مثل اس شکار کا جس کو نعم میں سے قتل کیا ہے یعنی مثل مقتول نعم کے اور دوسرے علمائے مثل ازراہ صورت مراد لیا اور من النعم اس کا بیان قرار دیا یعنی مثل مقتول کے دیوے نعم میں سے یعنی نعم میں سے جو جانور کہ صید مقتول کے مثل صورت میں ہو وہ دے دے یہی قول شافعی و محمد ہے چنانچہ لکھا۔ وقال محمد و الشافعی تجب فی الصید النظیر فیہالہ نظیر۔ اور امام احمد

شافعی نے کہا کہ صید ہلاک کرنے میں نظیر واجب ہوتا ہے ان صیود میں جن کا نظیر موجود ہے۔
 نفی الطبی شاة۔ پس ہرن میں بکری دے فے مادہ میں مادہ اور نر میں نر۔ وفي الضبع شاة۔
 اور کفتار میں بکری دے۔ وفي الارانب عناق۔ اور خرگوش میں بزغالہ مادہ۔ وفي الیورع حفرة۔
 اور جنگلی چوہے میں حفرة فے یعنی مفر کا مادہ بچہ حلوان جو چار ماہ کا ہو۔ ن۔ وفي التامة بدنة
 اور شتر مرغ میں اونٹ ہے۔ وفي حمار الوحش بقرة۔ اور گورخر میں گائے ہے غرضیکہ قیمت کا
 لحاظ نہیں بلکہ صورت کی مماثلت و مشابہت ملحوظ ہے اور اس تاویل کی طرف دو وجہوں نے
 مجبور کیا۔ اول تو اس لئے کہ من النعم کیمقتول کا بیان ڈالنے میں سمجھا جاتا ہے کہ محرم نے نعم
 میں سے جس کو قتل کیا حالانکہ مقتول کا نعم میں سے ہونا ضرور نہیں چنانچہ حرام و شتر مرغ وغیرہ نہیں
 ہیں تو بیان جزاء ہے۔ لقوله تعالى فجزا عن مثل ما قتل من النعم قوله تعالى فجزا عن مثل ما قتل من النعم
 مثل اس کا جو قتل کیا ہے نعم میں سے و مثله من النعم ما یشبه المقتول صوة۔ اور نعم میں سے
 اس کا مثل وہ جانور جو مقتول کے مشابہ صورت میں ہو۔ لان القيمة لا تكون نعما۔ کیونکہ قیمت تو نعم
 نہیں ہوتی ہے فے یعنی قیمت اگرچہ مثل معنوی ہے مگر چونکہ نعم میں سے مثل چاہیے تو قیمت سے مثل
 نہ ہوگا کیونکہ قیمت نعم نہیں ہے۔

وجہ دوم نقل آثار ہیں۔ والصحابة اوجبوا النظر من حيث الخلقة والمنظر في القامة والظبي و
 حمار الوحش والارانب على ما بيننا۔ اور صحابہ نے شتر مرغ و ہرن و درخرد خرگوش میں نظیر ازراہ خلقت
 و صورت کے واجب کیا چنانچہ ہم بیان کر چکے فے پس اگر مثل ازراہ قیمت مراد ہوتا تو صحابہ رضی
 اللہ عنہم جو شاہد وحی واعلم الامة تھے ایسا نہ کرتے بلکہ وقال عليه السلام الضبع صيد وفيه الشاة۔
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا کہ کفتار صید ہے اور اس کے شکار میں بکری واجب ہے فے
 رواہ اصحاب السنن وقال الترمذی حسن صحيح۔ پس مثل صورت واجب کیا نہ قیمت، پس ان دو وجہوں
 سے امام محمد و شافعی بلکہ مالک و احمد اس طرف گئے ہیں اور باہم کچھ اختلاف ہے پھر یہ تو اس صید میں
 جس کا نظیر ہو۔ وما لیس له نظیر۔ اور جس صید کا نظیر نہیں ہے فے یعنی بحسب ظاہر نہیں ہے۔ عند محمد
 تحب القيمة مثل العصفور والحمام واشياهما۔ تو امام محمد کے نزدیک قیمت واجب ہے جیسے کفشد
 کبوتر و ان کے مانند فے فاختر وقمری وغیرہ۔ واذا دجبت القيمة كان قوله كفولهما۔ اور جس صورت
 میں کہ قیمت واجب ہو تو امام محمد کا قول مانند قول ابو حنیفہ والیوسف ہے فے یعنی دو عادل سے
 یہ قیمت اندازہ کرنا پھر ہو سکے تو ہدی خریدنا یا طعام یا صوم۔ اور شافعی کے نزدیک کبوتر وغیرہ
 کا نظیر بھی موجود ہے۔ والشافعی یوجب فی الحمامة شاة۔ اور شافعی کبوتر میں بکری واجب کرتے
 ہیں فے بالقیاس۔ وثبت المشابة بينهما۔ اور دونوں میں مشابہت ثابت کرتے ہیں فے مگر
 صورت نہیں بلکہ۔ من حيث ان کل واحد منهما یحب ویهدر۔ اس راہ سے کہ کبوتر و بکری
 میں سے ہر ایک عب کرتا و ہر کرتا ہے فے عب منہ ڈال کر گھونٹ سے پانی پینا اور ہر آواز
 کرنا اور مرغی وغیرہ اس طرح گھونٹ نہیں کھینچے بلکہ چستے ہیں۔ مخفی نہیں کہ صورت کی مشابہت

چھوڑ کر یہ علت حرکات میں قائم کی گئی حالانکہ علل بدون شرع کے قائم نہیں ہوتے ہیں۔ ولابی حنیفہ دانی یوسف ان المثل المطلق هو المثل صورۃ ومعنی۔ اور ابو حنیفہ دانی یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جو مثل صورت ومعنی دونوں میں ہو وہی مطلق مثل ہے فہ یعنی حقیقی مثل ہے اور جو مثل فقط صورت یا معنی یا کسی صفت سے مثل ہو وہ اسی قید سے مثل مقید ہوتا ہے چنانچہ اس کو مثل صوری وغیرہ کہتے ہیں اور حقیقی مثل نہیں کہتے ہیں۔ ولابی یحییٰ الجمل علیہ۔ اور مثل حقیقی پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے فہ یعنی آیت میں مثل سے حقیقی مثل نہیں لے سکتے ہیں اور یہ بالاتفاق ظاہر ہے تو لا محالہ مثل صوری یا مثل معنوی کسی کو لیا جاوے۔ تمحل علی المثل معنی۔ تو وہ مثل معنوی پر محمول کیا گیا فہ نہ مثل صوری پر یعنی لازم ہے کہ آیت میں مثل سے مثل معنوی لیا جائے اور حاصل یہ کہ فجزاء مثل ما قتل الآیہ۔ مراد یہ کہ پس محرم پر جزاء ہے مقتول جانور کا مثل معنوی اور وہ قیمت ہے۔ لکونہ معہودانی الشرع کما فی حقوق العباد۔ اس وجہ سے کہ معنوی مثل تو شرع میں معہود ہے جیسے حقوق العباد میں فہ مثلاً کسی نے دوسرے کا جانور بکری وغیرہ تلف کر دی۔ پس حقیقی مثل ممکن نہیں تو معنوی مثل یعنی قیمت کا حکم دیا جاتا ہے اور یہ حیوانات میں عام ہے اگرچہ گہیوں تلف کرنے میں اگر گہیوں مل سکتے ہوں تو مثل حقیقی ممکن ہے دیا جاوے ورنہ قیمت یعنی مثل معنوی متعین ہے نہ مثل صوری فقط جیسے جو کہ ان کی صورت گہیوں سے مشابہ ہے پس آیت میں بھی مثل معنوی لیا جاوے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ صورت کسی مشابہت خود محسوس ہوتی ہے کچھ اہل عدل کی حاجت نہ تھی پس اہل عدل اسی واسطے ہیں کہ قیمت معنوی مثل کو اندازہ کریں اور لکونہ مراداً بالاجماع۔ یا اس وجہ سے کہ مثل معنوی بالاجماع مراد ہے فہ ان جانوروں میں جن کا مثل صوری نہیں ہے اور جب مثل معنوی مراد ہو تو آیت میں ایک ہی لفظ سے ایک ہی اطلاق میں دوسرا مثل صوری مراد نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اصول میں متحقق ہے۔ اولہافیہ من التعمیم فی صندۃ التخصیص۔ یا اس وجہ سے کہ مثل معنوی میں تعمیم ہے اور مثل صوری میں تخصیص ہے فہ یعنی معنوی مثل تو صورت دہر جانور میں ممکن ہے اور اس کا ضد یعنی مثل صوری تو خاص انہیں جانوروں میں ممکن جن کا مشابہ موجود ہو پس مثل معنوی ارجح ٹھہرا تو وہی متعین ہو گیا۔ کیونکہ کبھی ایک اور کبھی دوسرے کو لینا جائز نہیں ہے پھر جب یہ بات متقرر ہو گئی تو معلوم ہوا کہ قولہ تعالیٰ۔ فجزاء مثل ما قتل من النعم۔ بین کلمہ من النعم۔ متعلق قتل کے ہے یعنی نعم میں سے مقتول اور جزاء کا بیان نہیں ہے کیونکہ نعم سے جزائے مثل نہیں ہو سکتی بلکہ قیمت ہے جیسا کہ مدلل بیان گزرا جس کا خلاصہ یہ کہ جب مثل حقیقی یعنی صورت ومعنی دونوں طرح بالاجماع ممکن نہیں تو صرف صوری یا صرف معنوی مراد ہو گا کیونکہ بعض میں صوری وبعض میں معنوی لینا ممنوع ہے پھر معنوی لینا بچند وجوہ مرجح تو یہی مراد ہے یعنی قیمت۔ یاں قیمت سے اس جانور صید کے مشابہ ہدی خریدنا بہتر ہے پس معنی کی راہ سے من النعم متعلق قتل ہے اور لفظ میں بھی ارجح کیونکہ علم نحو میں ثبوت ہوا کہ سب سے زیادہ قریب سے متعلق ہونا اولیٰ ہے۔

پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب من النعم متعلق قتل ہوا تو یہ معنی کہ نعم میں سے جو صید

قتل کیا اس کی قیمت دے اور نعم پالو جانور ہوتا ہے تو صید نہ ہوگا جواب یہ کہ پالو کو نعم کہنے سے یہ لازم نہیں کہ صید کو نعم نہ کہا جاوے۔ واللہ اعلم فجاء قیۃ ما قتل من النعم الوحش اور نص میں مراد واللہ اعلم یہ کہ پس جزاء ہے قیمت اس شکار کی جس کو نعم وحشی سے قتل کیا۔ واما النعم یطلق علی الوحشی والاہلی۔ اور نعم کا اسم وحشی و بالود و لون پر بولا جاتا ہے نہ صرف پالو کی خصوصیت نہیں ہے۔ کذا قالہ ابو عبیدۃ والاصمعی۔ ایسا ہی ابو عبیدہ اور اصمعی نے فرمایا ہے فے ابو عبیدہ کا نام معمر بن المثنی التیمی اور اصمعی کا نام عبد المالك ہے اور یہ دونوں لغت میں امام ثقہ ہیں اور بلا خلاف ان کے کلام سے حجت لی گئی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تمام تحقیق بمقابلہ حدیث کے جس میں ضبع کی حزار میں بکری آئی اور بمقابلہ اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم کے کیونکر معتبر ہوگی جواب یہ کہ آیت میں ہدیٰ بالغ الکعبۃ الخ مذکور ہے یعنی جزاء مثل کو ہدیٰ کیا جاوے یا طعام یا صوم۔ والمراد بہاروی التقدير یہ۔ اور مراد اس جانور سے جو روایت میں آیا ہے اس کے ساتھ اندازہ ہے دون ایجاب المعین۔ نہ معین واجب کرنا ہے یعنی مثل کفتار کے قتل میں بکری آئی تو مراد یہ کہ کفتار کی حزار اس قدر قیمت ہے کہ اس سے ایک بکری دی جاوے۔ لیکن بجائے قیمت کے بکری اس واسطے فرمائی کہ قیمت سے ہدیٰ خرید کر لے جانا اولیٰ ہے یہ نسبت طعام بانٹ دینے یا روزہ کے کیونکہ ہدیٰ میں نکت طاعت بھی اور فقیروں کو طعام بھی ہے اس واسطے بکری فرمائی اور اس پر دلیل یہ ہے کہ کفتار و بکری میں جیسے معنوی مشابہت نہیں ویسی صورت میں بھی ظاہر نہیں ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ بہرن کے مقابلہ میں بھی بکری ہے اور کبوتر کے مقابلہ میں بھی بکری ہے۔

علیٰ ہذا صحابہ رضی اللہ عنہم نے بھی صید کے مقابلہ میں جانور کا اندازہ اسی راہ سے بیان کیا کہ وہ کعبہ کو ہدیٰ ہو پس اس سے یہ مقصود نہیں تھا کہ خاص یہی جانور اس کی جزاء ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اس تاویل کی لطافت و خوبی میں شبہ نہیں ہو سکتا اور اس سے استفادہ ہوا کہ عادلوں کو جائز ہے کہ صید کی جزاء اندازہ کرنے میں نقد و رم و دینار وغیرہ سے نہیں بلکہ مقصود بر نظر کر کے ایسے جانور سے اندازہ کریں جو کعبہ کو ہدیٰ کیا جاوے۔ کیونکہ نقد قیمت یا طعام سے اندازہ کرنا ترک اولیٰ ہے کیونکہ جزاء میں ہدیٰ افضل ہے۔ فاحفظہ۔ م۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے نزدیک صید کا اندازہ قیمت سے بلحاظ اس کے ذات کے ہوگا نہ بظہر حیوان ہونے کے کمافی الکربانی والاختیار۔ رہا صفت کا لحاظ پس اگر ایسی صفت ہو جو بندہ کی ترکیب سے پیدا ہوئی مثلاً سکھلایا ہوا باز ہو تو اس صفت کا لحاظ نہ ہوگا اور اگر صفت پیدا نشی ہو تو بدائع میں ترجیح دی کہ ذات مع پیدا نشی صفت کے معتبر ہو جیسے کسی شخص کا مال تلف کرنے میں بلا خلاف وہ مطلقاً صفت کا لحاظ قیمت اندازہ میں کیا جاتا ہے جب کہ وہ صفت ممنوع شرعی نہ ہو مثلاً گھوڑا تلف کیا ہو جنگل امور سیکھا ہوا عقاب کہ سوار کے ساتھ لیٹ جانا اور سوار کو اپنی پیٹ پر اٹھانا اور دو پاؤں سے ٹیک کرنا اور مانند اس نے اوصاف کا لحاظ بالاتفاق ہے اور اگر پیدا نشی وصف مثلاً عربی ہو وہ بھی معتبر ہے۔ ہاں لڑائی کا

صہ یعنی بنائی ہوئی ہو یا پیدا نشی ۱۲ م

مینڈھا یا مرغ یا اڑنے والا کبوتر تلف کرے تو صرف مینڈھے و مرغ کی قیمت لازم ہے اور اس
 ممنوع صفت کا لحاظ نہ ہوگا۔ الحاصل جو جانور کہ اصل خلقت میں صید ہے اگر اس میں سکھایا
 ہو اور صف ہو تو وہ معتبر نہیں ہے اور اگر پیدائشی وصف ہو تو اختلاف ہے اور بدائع کی توجیح سے
 وصف پیدائشی اختیار کرنا چاہیے اور بدائع میں مصرح ہے اگر طوق دار فاختہ یا کبوتر مارا یا مانند
 اس کے جس صید میں خوبی و ملاحت ایسی ہے کہ جس سے قیمت بڑھتی ہو تو بالالفاقی اسی صفت سے
 قیمت اندازہ کی جاوے۔ اور متروک وہ صفت ہے جو بندوں کی ترکیب سے پیدا ہوئی ہو۔ پھر
 یہ مراد نہیں کہ شکار کو بعد ہلاک ہونے کے اس کے گوشت سے اندازہ کیا جاوے کیونکہ جو جانور
 کھایا نہیں جاتا بعد موت کے اس کے گوشت کا کچھ اندازہ نہیں ہے پس مراد یہ کہ اس کو زندہ قرار
 دے کر اس کے منافع ذاتی سے اندازہ کیا جاوے۔ الحجر۔ ثم الخیار الی التاتل فی ان یجعله هدیا أو
 طعاماً أو صوما عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ پھر امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اس اندازہ کی ہوئی
 قیمت کو ہدی کرنا یا طعام کرنا یا صوم کرنا صید ہلاک کرنے والے کے اختیار میں ہے یعنی دو نوز عدل
 جن کو حکم عطا کیا ہے صرف قیمت کا اندازہ کر دیں گے پھر قاتل صید چاہے اس کی ہدی لے جاوے یا
 طعام یا نئے روزے رکھے۔ وقال محمد و الشافعی الخیار الی المحکمین فی ذلک فان حکما بالہدی یجب النظر
 علی ما ذکرنا وان حکما بالطعام أو بالصیام فعلی ما قال ابو حنیفہ و ابو یوسف۔ اور امام محمد و شافعی نے
 کہا کہ یہ اختیار عادلوں کو ہے پس اگر انہوں نے ہدی کا حکم لگایا تو اس کے مشابہ واجب ہوگی بنا بر
 اس کے جو ہم ذکر کر چکے یعنی نثار کا بیان اور اگر عادلوں نے طعام یا روزہ کا حکم لگایا تو اسی طریقہ پر جو
 ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے فیے یعنی باعتبار قیمت کے۔ لہذا ان التخییر شروع رفقا بین علیہ
 فیکون الخیار الیہ کما فی کفارة الیمین۔ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ اختیار دینا تو اس شخص کے
 حق میں نرمی کے لئے مشروع ہوا جس پر ضمان ہے تو اسی کو اختیار ہوگا جیسے کفارة قسم میں فیے پس اس کو
 جو نرم و آسان اس وقت معلوم ہوا اختیار کر لے۔ وللمحمد و الشافعی قولہ تعالیٰ بحکمہ ذوا عدل منکم
 هدیا بالغ الکعبۃ الایہ۔ اور امام محمد و شافعی کی دلیل قول اللہ تعالیٰ بحکمہ ذوا عدل منکم الخ۔ یعنی حکم کریں
 اس مثل کا دو عادل تم میں سے در حالیکہ وہ ہدی ہو کعبہ کو پہنچنے والی۔ ذکر الہدی منصوباً لانہ تفسیر
 لقولہ بحکمہ بہ۔ پس ہدی کو عصب ذکر کیا اس واسطے کہ وہ بحکم بہ کے تفسیر ہے فیے یعنی یہ کی ہنمیر منصوب
 مفعول ہے بواسطہ حرف کے۔ ای قضاء ہدیا۔ پس ہنمیر مہم کو ہدی بتلایا یا حال ہونے سے تفسیر
 ہو گیا۔ او مفعول بحکمہ الحکم۔ یا مفعول حکم حاکم ہے فیے یعنی عادل حکم کریں ہدی کو۔ بہر صورت
 خواہ تمیز ہو یا حال ہو یا مفعول ہو عدلوں کے حکم سے متعلق ہے توجیب ہدی کا حکم کرنا عادلوں کے
 اختیار پر ہے۔ ثم ذکر الطعام و الصیام بکلمتہ او۔ پھر اللہ تعالیٰ نے طعام و صیام کو کلمہ او کے ساتھ
 ذکر فرمایا ہے فیے یعنی ہدی پر عطف کر دیا ہے۔ فیکون الخیار الیہما۔ تو اختیار حاکموں کی طرف
 رہا فیے یعنی کل میں اختیار۔

واضح ہو کہ یہ قول امام محمد کا معروف ہے لیکن شافعی کی کتابوں میں اختیار شکار مارنے والے

کو ہے مثل قول ابو حنیفہ و ابی یوسف کما فی العینی۔ قلنا۔ ہم کہتے ہیں ف سے بحواب استدلال امام محمدؒ اس طرح کہ طعام و صیام کا عطف ہدیا پر نہیں ہے۔ الکفارة عطفت علی الجناء علی الہدی بدلیل انہ مرفوع۔ کفارہ عطف کیا گیا جزاء پر نہ ہدی پر بدلیل اس کے کہ جزاء مرفوع ہے ف سے یعنی قولہ تعالیٰ جزاء مثل ما قتل من النعم الخ۔ میں طعام مرفوع ہے پس اس کا عطف ہدیا پر جائز نہیں کیونکہ وہ منصوب ہے تو جزاء پر عطف ہے۔ و کذا قولہ تعالیٰ او عدل ذلک صیاماً۔ اور یوں ہی قولہ تعالیٰ او عدل ذلک صیاماً۔ مرفوع۔ برفع واقع ہے ف سے یعنی عدل مرفوع معطوف جزاء ہے نہ ہدیا۔ فلم یکن فیہما دلالة اختیار الحکمین۔ پس طعام و صیام میں عادلوں کے مختار ہونے کی دلالت نہیں نکلی ف سے اور جب ان میں نہ ہوئی تو ہدی میں بھی نہ ہوئی کیونکہ ہم و تم میں سے کوئی اس کا قائل نہیں کہ ہدی کا اختیار عادلوں کو اور باقی کا اختیار قاتل کو ہے۔ و انہما یرجع الیہما فی تقویم المقلد ثم الاختیار بعد ذلک الی من علیہ۔ پس عادلوں کی جانب تو فقط تلف شدہ صید کی قیمت لگانے میں رجوع کیا جائے گا پھر اس کے بعد قیمت کو ادا کرنے میں اسی کو اختیار ہے جس پر واجب ہوئی ہے۔ و یقومان فی المكان الذی اصابہ۔ اور دونوں عادل اسی جگہ میں قیمت لگا دیں جہاں شکار قتل ہونے کا واقعہ ہوا ہے۔ لا یختلفان فی القیم یا اختلاف الاماکن۔ بوجہ مختلف ہونے قیمتوں کے جگہیں مختلف ہونے کے ساتھ ف یعنی ایک جگہ سے دوسری جگہ کی قیمت میں اختلاف ہوتا ہے تو ضرور ہوا کہ وہیں کی قیمت اندازہ کریں جہاں صید تلف ہوا۔ پھر ظاہر یہ کہ عادلوں کو اگر وہاں کی قیمت معلوم ہو تو ان کا وہاں جانا ضرور نہیں ہے۔ فان کان الموضع بڑا لایباع فیہ الصید یقترب المواضع الیہ مہایباع فیہ و یشتری۔ پھر اگر تلف ہونے کی جگہ جنگل ہو جہاں صید فروخت نہیں ہوتا تو اس سے بہت قریب مقام جہاں صید بیچا و خریدا جاتا ہے اعتبار کیا جاوے ف سے اور مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ مثل جگہ کے وہ زمانہ بھی معتبر ہوگا جس وقت صید قتل ہوا جبکہ اوقات مختلفہ میں قیمت بدلتی ہے ن ف ع۔ قالوا والو۔ یعنی مشائخ نے کہا کہ ایک عادل کافی ہے۔ ف سے قیمت صید اندازہ کرنے میں۔ والمثنیٰ اولی لانہ احوط رابہ عن الغلط کما فی حقوق العباد۔ اور دو ہونا بہتر کیونکہ اس میں زیادہ احتیاط اور غلطی سے دوری ہے جیسا کہ حقوق العباد میں حکم ہے ف سے کہ ایک کافی اور دو اولی و احوط ہیں۔ و قیل یعتبر المثنیٰ ہننا بالنص۔ اور کہا گیا کہ یہاں نص سے دو عادل ہونا معتبر ہے ف سے لقولہ تعالیٰ۔ ذوا عدل منکم الخ رفع القدر میں کہا کہ یہی ظاہر واجب ہے اور شرح الصدر میں اسی کو صحیح کہا ہے۔

اور عادل سے وہ مراد نہیں جو گواہی میں عادل ہوتا ہے بلکہ جس شخص کو اندازہ قیمت میں بصیرت ہو۔ و علی ہذا جس نے شکار مارا اگر بصیرت رکھتا ہو تو بقول مشائخ خود کافی ہونا چاہئے مگر میں نے نقل صریح نہیں پایا۔ البحر میں کہتا ہوں کہ آیت میں عدل منصوص جس سے عدول کرنا بصیرت کی تعبیل سے روا نہیں بلکہ عادل ایسا چاہئے جو بصیرت رکھتا ہو یا شارہ تقویم فعل ہذا قاتل صید اگر معتد ہو تو فاسق ہونے سے اس کا اندازہ جائز نہیں ورنہ جائز ہونا چاہئے اور مترجم نے بھی جزئیہ نہیں پایا بلکہ تحقیق استدلالی ہے

واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ والہدی لا یذبح الا بمکة۔ اور ہدی نہیں ذبح کی جاوے مگر مکہ میں فے یعنی اگر شکار مارنے والے نے قیمت سے ہدی لے جانا اختیار کیا تو سوائے مکہ کے کہیں اس کو ذبح نہ کرے۔
 لقولہ تعالیٰ ہدی یا بالغ الکعبۃ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے ہدی میں کعبہ پہنچنے والی قید فرمائی فے عین کعبہ بالاجماع مراد نہیں بلکہ زمین حرم۔ ع۔ اور طعام وصوم میں کوئی قید منصوص نہیں ہے۔ ویجوز الاطعام فی غیرہا۔ اور طعام دینا سوائے مکہ کے بھی جائز ہے۔ بخلاف الشافعی جو معتبرہ بالہدی۔ اس میں شافعی نے اختلاف کیا شافعی طعام کو ہدی پر قیاس کرتے ہیں فے کہ ہدی کی طرح وہ بھی مکہ میں دیا جاوے، پھر مقیس علیہ اور مقیس میں کوئی امر ایسا مشترک ہونا چاہیے جو دونوں کو ایک حکم میں جمع کرے۔ والجامع التوسعة علی مکان الحرم۔ اور دونوں کو جمع کرنے والا یہ کہ وسعت دینا حرم کے رہنے والوں کو فے یعنی رزق کی وسعت ہدی میں گوشت سے اور اطعام میں اناج سے ہے۔ ومنحن نقول۔ اور ہم کہتے ہیں فے کہ یہاں قیاس کی شرط نہیں پائی جاتی وہ یہ کہ مقیس علیہ ایسی چیز ہو جس کا سبب ہمارے قیاس میں آتا ہو حالانکہ الہدی قریۃ غیر معقولة فیختص بمکان او زمان۔ قربانی کرنا یعنی خون بہانا ایسی قربت ہے کہ ہماری عقل سے باہر ہے تو وہ کسی مکان یا زمان کے ساتھ مختص رہے گی فے یعنی حرم کی قید ہو تو حرم سے خاص رہے اور یوں ہی ایام قربانی یعنی دسویں ذی الحجہ و گیارہویں و بارہویں تک رہے۔ غرضیکہ ہم عقل سے یہ جانتے ہیں کہ یہ امر حق ہے اور اس کا بھید دنیاوی زندگی میں ہمارے قیاس سے باہر ہے۔ اما الصدقة قریۃ معقولة فی کل زمان ومکان۔ رہا صدقہ یعنی اطعام وغیرہ تو وہ ہر زمانہ و ہر جگہ میں قربت معقول ہے فے یعنی ہماری عقل اس کو ہر وقت و ہر جگہ قربت سمجھتی ہے پس ہم اس کو قربانی پر قیاس نہیں کر سکتے ہیں۔ والصوم یجوز فی غیر مکة۔ اور روزہ رکھنا بھی مکہ کے باہر جائز ہے۔ لانه قریۃ فی کل مکان۔ کیونکہ وہ ہر جگہ قربت ہے فان ذبح بالکوفة۔ پس اگر قاتل صید نے کوفہ میں ذبح کیا فے یعنی سوائے حرم کے کسی جگہ ہدی ذبح کر دی تو وہ ہدی ادا نہ ہوئی۔ لیکن۔ اجزاء عن الطعام۔ طعام سے کافی ہوگئی فے گویا اس نے شکار کی قیمت سے طعام دے دیا۔ معناه اذا تصدق باللحم و فیہ وفاء لقيمة الطعام۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ کافی ہے جبکہ اس کا گوشت مسکین کو صدقہ کر دیا ہو اور اس میں قیمت طعام پوری پڑتی ہو فے یعنی ہر مسکین کو جس قدر گوشت پہنچا اس کی قیمت نصف صاع گہوں یا ایک صاع جو وغیرہ کے برابر ہو۔ لان الاراقۃ لا تنوب عنہ۔ کیونکہ طعام دینے کا قائم مقام خون بہانا نہیں ہوتا ہے فے کیونکہ ذبح کرنا حرم میں خود قربت ہے حتیٰ کہ اگر بعد ذبح کے گوشت مسکین کو تقسیم ہونے سے پہلے ضائع ہو جاوے یا تقسیم میں ہر مسکین کو نصف صاع گہوں سے کم پہنچے تو کفارہ ادا ہو گیا بخلاف حرم سے باہر ذبح کرنے کے ضائع ہونے یا کم پہنچنے میں اطعام ادا نہ ہوگا جیسے ہدی نہ ہوئی۔ ع۔ م۔ واذا وقع الاختیار علی الہدی بیہدی مایجزیہ فی الاضحية۔ اور جب اس کے پسند ہدی دینے پر واقع ہو تو وہ ہدی دے جو اضحیہ میں جائز ہے فے یعنی شکار قتل کرنے والے کو اختیار تھا کہ قیمت سے ہدی یا اطعام یا صوم جو چاہے ادا کرے۔

پس اگر اس نے ہدی دینا اختیار کیا تو وہ جانور کافی ہے جو تو نگر کو قربانی میں جائز ہے۔ لان مطلق

اسم الہدی متصرف الیہ۔ کیونکہ ہدی کا اسم جو مطلق بدون قید ہو وہ اسی جانور کی طرف پھرتا ہے
فے جو بقر عید کی قربانی میں جائز ہوتا ہے۔ پس بکری کمتر درجہ ہے اور یہی قول مالکؒ ہے۔ وقال مسیح
والشافعی یجزی صغار الغنم فیہا۔ اور امام محمد و شافعیؒ نے کہا کہ اس ہدی میں غنم کی صغار بھی جائز ہے۔
لان الصحابة اوجوا عناقاً وجفوة۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عناق و جفہ واجب کیا ہے فے عناق
بزغالہ اور جفہ بھٹری کا چار ماہ کا بچہ ہے حالانکہ یہ اضحیہ کی قربانی میں جائز نہیں ہیں۔ بسوط و اسرار
وغیرہ میں یہی قول ابو یوسف و احمد مذکور ہے۔ وعند ابی حنیفہ و ابی یوسف یجوز الصغار علی وجه الاطعام
یعنی اذا تصدق۔ اور ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک صغار غنم بطریق طعام ہونے کے جائز ہیں یعنی جبکہ
ان کو صدقہ کر دے فے اور قربانی کرنے کے طور پر نہیں جائز ہیں پس شاید کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عناق و
جفہ سے اندازہ بطور اطعام کر دیا۔ اقول اظہر یہ کہ قیمت کے سولے جانور سے اندازہ کر دینا بلحاظ ہدی
افضل ہونے کے ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ واذا وقع الاختیار علی الطعام۔ اور اگر اس کا پسند کرنا طعام پر
واقع ہوا۔ یقوم المتلف بالطعام عندنا۔ تو ہمارے نزدیک تلف کئے ہوئے شکار کو طعام کے ساتھ قیمت
لگائی جاوے فے بخلاف شافعیؒ کے کہ ان کے نزدیک صید مقتول کی نظیر ٹھہرا کر نظیر کی قیمت سے طعام
کا اندازہ ہوا۔ لانه هو المضمون فیعتبر قیمته۔ کیونکہ مقتول شکار ہی مضمون ہے تو اس کی قیمت معتبر ہے
فے پس جو کچھ اس کی قیمت ہو اس کا طعام خرید کر دے۔ واذا اشتري بالقيمة طعاماً تصدق علی
کل مسکین نصف صاع من براد صاعاً من تمر او شعیر۔ اور جب قیمت کے عوض طعام خریدے تو ہر مسکین کو
نصف صاع گہوں یا ایک صاع چھو بارے یا جو دیوے۔ ولا یجوز ان یطعم لمسکین اقل من نصف
صاع۔ اور نصف صاع یا چھو بارے وجوہ سے کم از صاع۔ لان الطعام المذكور۔ کیونکہ طعام جو مذکور
ہے یعنی آیت میں۔ ینصرف الی ما هو المعهود فی الشرع۔ وہ پھرے گا اس طعام کی طرف جو شرع میں
معہود ہے ذہے کیونکہ ایک لقمہ کافی نہیں اور زیادہ کی حد نہیں تو مقصود ضرور وہ طعام جو شرع میں معلوم
ہے پس کفارہ ظہار و قسم و صدقہ فطر میں بھی معہود ہے۔

اور شافعیؒ کے نزدیک چھارم صاع یعنی ایک مگر گہوں جائز ہیں۔ مع۔ ہمارے نزدیک نصف
صاع کمتر ہے اور زیادہ دینا روا ہے۔ ف۔ وان اختار الصیام یقوم بالمقتول طعاماً۔ اور اگر اس
نے روزہ رکھنا اختیار کیا تو صید مقتول کو طعام سے اندازہ کیا جاوے فے یعنی اگر ابتداءً اناج سے
قیمت کرنا ممکن ہو تو خیر ورنہ قیمت لگا کر اس قیمت سے طعام حساب کیا جاوے۔ ثم یصوم من کل صاع
من براد صاع من تمر او شعیر یوما۔ پھر ہر نصف صاع گہوں یا ایک صاع چھو بارے یا جو سے ایک
روزہ رکھے فے جس کی نیت رات سے کر لے۔ لان تقدیر الصیام بالمقتول غیر ممکن اذ لا قيمة للصیام۔
کیونکہ صید۔ مقتول سے روزہ کا اندازہ کرنا ممکن نہیں کیونکہ روزے کی کچھ قیمت نہیں فے ظاہر یہ
محقا کہ صید مقتول کی قیمت لگانا روزے سے ممکن نہیں الحج۔ مگر امام مصنف نے برعکس کرنے میں اشارہ
کیا کہ مقصود روزوں کا معلوم ہونا اور وہ صید مقتول کے برابر ہیں مگر روزہ کی کچھ قیمت نہیں تو اندازہ کرنا غیر ممکن
ہے اور آیت میں صید مقتول کے برابر روزہ رکھنے کا حکم ہے۔ پس یہ برابر ہی جس طرح شرع میں معہود ہوا اسی طرح

مراد ہوگی۔ فقد مناه بالطعام۔ پس ہم نے صید مقتول کو طعام سے اندازہ کیا ہے پھر طعام سے صوم کا اندازہ کر لیا۔ والتقدیر علی هذا الوجه معہود فی الشرع کما فی باب الفدیۃ۔ اور اس طریقہ پر اندازہ کرتا شرع میں معہود ہے جیسا کہ باب الفدیۃ میں ہے فے یعنی صوم رمضان کا فدیہ دینا اسی طرح کہ ہر روزہ کے واسطے نصف صاع گہوں دے بخلاف کفارہ صوم کے کہ مثلاً عیداً دن میں وطی کر کے روزہ توڑا تو شیخ ابن الہمام نے راجح اس کو رکھا کہ خوراک دے دے اگرچہ چہارم صاع ہو۔ م۔ فان فضل من الطعام اقل من نصف صاع۔ پھر اگر طعام سے نصف صاع سے کم بڑھ جائے یعنی جو کچھ طعام حساب میں آیا تھا ہر مسکین کو نصف صاع کی قدر دینے یا روزوں کا حساب لگانے پر کچھ بچا جو نصف صاع سے کم ہے۔ فہو مخیر ان شاء تصدق بہ۔ تو وہ مختار ہے چاہے اسی قدر کو صدقہ کر دے۔ وان شاء صام عند یوماً کاملہ۔ اور چاہے تو اس کے عوض پورا ایک روزہ رکھے۔ لان الصوم اقل من یوم غیر مشروع۔ کیونکہ دن سے کم روزہ رکھنا مشروع نہیں ہے۔ وکذا ان کان الواجب دون طعام مسکین۔ اور یوں ہی اگر قدر واجب ایک مسکین کے طعام سے کم ہو فے مثلاً ایک بھد کی مار ڈالی جس کی قیمت میں طعام نصف صاع سے کم لازم آیا تو یہی حکم ہے کہ تعطیم قدر الواجب جس قدر واجب ہو اسی طعام دے دے۔ اولی صوم یوماً کاملہ۔ یا پورا دن بھر روزہ رکھے۔ لہذا قلنا۔ بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے فے کہ روزوں سے کم شروع نہیں ہے پھر یہ سب صید قتل کرنے میں ہے۔ ولو خرج صیداً او نتف شعرة او قطع عضواً منہ ضمن ما نقصہ۔ اور اگر محرم نے صید کو مجروح کیا یا اس کے بال اکھاڑے (یا پر نوچے) یا اس کا کوئی عضو کاٹ لیا تو جو کچھ نقصان کر دیا اس کا ضامن ہے جبکہ نقصان بمنزلہ ہلاک نہ ہوا اور اچھا ہو کر مانند سابق نہ ہو جاوے۔ ف۔ ع۔ م۔ اعتباراً۔ للبعض بالکل کما فی حقوق العباد۔ یہ بقیاس کل کے بعض کا ہے جیسے حقوق العباد میں ہوتا ہے فے پس اگر کل کے واسطے ایک روپیہ ہوا اور عضو کاٹنے سے نقصان ہوا تو نصف روپیہ کا ضامن ہے۔ اگر بال جم گئے یا دانت دوسرا نکل آیا غرضیکہ جیسا تقاضا دیا ہی پھر ہو گیا تو البوجیفہ و فخر کے نزدیک اس پر کچھ نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک عمدی جرم کا صدقہ لازم ہے۔ اگر صید غائب ہو گیا کہ حال معلوم نہیں تو نقصان کا ضامن ہے اگرچہ موت کا خوف ہو اور اس بیجانی کے نزدیک احتیاطاً پوری قیمت دے۔ یہ اس وقت کہ اس کی حرکت سے یا اس کے سبب سے ایسا ہوا اور اگر خود شکار اس سے پھڑک بھاگا اور ٹانگ ٹوٹ گئی تو اس پر کچھ نہیں ہے۔

یہی جمہور کا قول ہے اور اگر اس کے گھوڑے کی لات وغیرہ یا اس کے تیر سے صید کو صدمہ ہوا تو ضامن ہے۔ م۔ ح۔ ولو نتف دیش طاثر۔ اور اگر محرم نے پرند کے بازو کے پر نوچ ڈالے۔ او قطع قوائم صید۔ یا صید کے ہاتھ پاؤں کاٹے۔ فخرج من حیث الامتناع۔ پس وہ چیز امتناع سے خارج ہو گیا فے یعنی اپنے آپ کو بچانے اور گرفتاری و صدمہ سے روکنے کے قابل نہیں رہا گو یا محرم نے اس کو ہلاک کر دیا۔ فعلیہ قیمة کاملہ۔ تو محرم پر اس کی قیمت پر وجہ کامل واجب ہے فے یعنی پوری قیمت دے خواہ بطور ہدی یا اطعام یا صوم۔ لانه فوت علیہ الامن بتقویت آلة الامتناع فی غیر جزاؤہ۔

کیونکہ محرم نے اس پر ندیا صید سے امن معدوم کر دیا بوجہ اس کے آلہ امتناع معدوم کرنے کے تو اس کی جزا کو تاوان دے فے کیونکہ پر ندیا نے بازو سے اور صید اپنے پاؤں سے اپنی گرفتاری و دیگر صدقات کو بھاگ کر روکتے و مامون رہتے ہیں یہ تو حقیقتہ موجود صید میں کلام بخار یا مادہ صید تو فرمایا۔ ومن کسر بیض تعامة فعليه قيمته۔ اور جس محرم نے شتر مرغ کا انڈا توڑ دیا تو اس پر اس کی قیمت لازم ہے فے یعنی اچھا بغیر گندہ انڈا اور شتر مرغ کا نام بوجہ روایت ہے۔ وھذا مردی من علی بن عباس ع۔ اور یہ حضرت علی بن عباس ع سے مروی ہے فے حضرت علی ع سے تو یہ اثر نہیں ملا بلکہ ابن ابی شیبہ نے معاویہ بن قرقہ ع سے روایت کی کہ حضرت علی ع نے بیض تعامة میں ناقہ کے بچہ حلوان کا حکم دیا تھا۔ اس شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے حکم دیا کہ ہر انڈے کے عوض ایک یوم کا روزہ یا ایک مسکین کا طعام ہے۔ ت۔ اور ابن عباس کا قول عبدالرزاق نے بطریق عبدالکریم الجزری عن عکرمہ عن ابن عباس ع روایت کیا ہے اور بیہقی و ابن ابی شیبہ نے ابن عباس سے کہو تر کے دو انڈوں کا ایک درم روایت کیا تو یہ باعتبار قیمت وقت کے ہے۔ ابن ابی شیبہ نے کہا حد ثنا ابن فضیل عن خصیف عن ابی عبیدۃ عن عبداللہ بن مسعود قال فی بیض النعامۃ قیمتہ۔ یعنی ابن مسعود نے کہا کہ شتر مرغ کے انڈوں میں ان کی قیمت واجب ہے۔ عبدالرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابو حنیفہ عن خصیف عن ابی عبیدۃ الخ مثله اور ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہی حکم دیا۔

ابراہیم نخعی نے اگرچہ حضرت عمر ع کو نہیں پایا مگر ہمارے نزدیک حجت ہے اور اسی کے مانند مجاہد شعبی و طاؤس سے روایت کی اور اس میں ایک حدیث مرفوع عبدالرزاق و دارقطنی نے بسند ضعیف روایت کی ہے مفع۔ اسی وجہ سے مسئلہ میں مصنف نے شتر مرغ کا انڈا بیان کیا ہے اس لئے کہ آخر میں اسی کے بارہ میں قیمت مذکور ہے۔ ولانہ اصل الصيد وله عرضیه ان یصید صیدا۔ اور اس لئے کہ بیضہ تو صید کی اصل ہے اور بیضہ اس کے واسطے مادہ ہے کہ صید ہو جائے۔ فنزل منزلة الصيد احتیاطاً ما لم یفسد۔ تو وہ احتیاطاً بمنزلہ صید کے قرار دیا گیا جب تک خراب نہ ہو گیا ہو فے یعنی گندہ نہ ہو فان خرج من البیض فرخ میت۔ پھر اگر انڈے میں مردہ بچہ نکلا فے پس اگر معلوم ہو کہ پہلے سے مر گیا تھا تو اس پر کچھ لازم نہیں اور اگر معلوم ہو کہ توڑنے سے مرنا تو قیاساً و استحساناً اس پر قیمت لازم ہے۔ ع۔ اور اگر کچھ معلوم نہ ہو۔ فعليه قيمته۔ تو بھی اس پر کچھ کی قیمت ہے۔ وھذا استحسان۔ اور یہ حکم بدلیل استحسان ہے۔ والقیاس ان لا یفرم سوی البیض لان حیوة الفرخ غیر معلوم اور قیاس یہ تھا کہ سوائے انڈے کے کچھ ضامن نہ ہو اس لئے کہ بچہ کا زندہ ہونا معلوم نہیں ہوتا ہے۔ وجہ الامتحان ان البیض معد فیخرج منه الفرخ الحی۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ انڈا تو قوت آمادہ رکھتا ہے کہ اس سے زندہ بچہ برآمد ہو فے پس اصل اس میں بچہ زندہ ہونے والا ہے۔ والکسوقبل اوانہ سبب لموتہ۔ اور قبل وقت کے ٹوٹنا بچہ کی موت کا سبب ہے فے اور یہاں یہی صورت ہے کہ محرم نے وقت سے پہلے انڈا توڑا ہے۔ فیحال علیہ احتیاطاً۔ پس بچہ کا مرنا احتیاطاً اسی پر حوالہ کیا

جاوے فے کہ قبل وقت توڑنے سے مرگیا۔ وعلى هذا اذا ضرب بطن ظبيہ فالقت ضيما ميتا وماتت فعليه قيمتهما۔ اور اسی استحسان پر گامبھن ہرن کے پیٹ میں مارا پس وہ مردہ بچہ ڈال گئی اور مر گئی تو محرم پر ہرن و بچہ دونوں کی قیمت واجب ہے فے اور اگر صرف بچہ مرا تو اسی کی قیمت ہے کیونکہ اصل میں بچہ زندہ پیدا ہونا۔ وليس في قتل الغراب والحدأة والذئب والعقرب والفارعة والكلب العقور جزاء۔ اور کوئے نجس خوار اور چیل و بھیر پٹے و چوہے و کٹھے کتے کے مار ڈالنے میں کچھ جزاء نہیں ہے۔ فے اگر وہ محرم ہو یا حرم میں مارے۔ لقوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرام الحدأة والحية والعقرب والفارعة والكلب العقور۔ بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پانچ جانور بدکاروں سے ہیں کہ حل و حرم میں قتل کئے جاویں گے چیل و سانپ و بھیر و چوہا اور کٹھا کتا فے رواہ ابنخاری و مسلم۔ ت۔ اس حدیث سے حرم میں بھی ان کا قتل جائز نکلا۔ وقال عليه السلام يقتل المحرم الفارعة والغراب والحدأة والعقرب والحية والكلب العقور۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ محرم قتل کرے چوہے کو اور کوئے و چیل و بھیر و سانپ و کٹھے کتے کو فے صحیحین کی روایت میں الحیہ نہیں مگر صحیح مسلم کی ایک روایت میں عقرب کے بجائے حید ہے پس مصنف نے دونوں کو جمع کر دیا۔ اور الذئب کی روایت میں اسل ابوداؤد وغیرہ سے سالیق گزری۔ لہذا مصنف نے فرمایا۔ وقد ذكر الذئب في بعض الروايات۔ اور بھیر یا بعض روایات میں مذکور ہے فے یعنی مع کلب عقور کے۔ وقيل المراد بالكلب العقور الذئب۔ اور کہا گیا کہ کلب عقور سے مراد بھیر یا ہے فے یعنی بھیر یا کٹھے یا پھاڑنے والا موذی جانور ہوتا ہے تو مذمت کے طور پر اس کو کٹھا کتا فرمایا ہے یا یہ معنی کہ کلب عقور نام ہر ایسے موذی جانور و درندہ کا جو حملہ کرتا ہو تو کتا و بھیر یا وغیرہ سب کو شامل ہے۔ اولیقال۔ یا کہا جاوے کہ فے کلب عقور سے یہی معروف کتا کٹھا مراد ہے۔ اور بھیر یا بطریق قیاس اس سے لاحق ہے کیونکہ الذئب فی معناه۔ بھیر یا کلب عقور کے معنی میں ہے فے یعنی بغیر تعرض کے حملہ آور ہوتا ہے۔ والمراد بالغراب الذي ياكل الجيف ويخلط لانه يهتدي بالاذى۔ اور غراب یعنی زاغ سے مراد وہ کہ جو نجاست کھاتا ہے اور دانہ خلط کرتا ہے کیونکہ وہ ابتدا میں پہل کرتا ہے فے یعنی وہ کبھی گندگی کھاتا ہے اور کبھی دانہ کھاتا ہے اور بغیر چھڑنے کے ایذا دیتا ہے۔ اور یہ امام مصنف نے تکرر ذکر کیا جیسا کہ شارح اکمل نے کہا ہے معف۔ اور مترجم کے نزدیک یہ شارح کا سہو ہے اور تکرر نہیں بلکہ یہ غراب کی دو قسم کا بیان ہے۔ اور توضیح عبارت یہ کہ المراد بالغراب الذي ياكل الجيف والذي يخلط۔ مراد زاغ سے وہ زاغ جو جو صرف گندگی کھاتا ہے اور وہ خلط کر لیتا ہے۔ یعنی گندگی میں دانہ خلط کرتا ہے۔ پھر وہم ہوتا تھا کہ جو خالی نجاست نہیں کھاتا بلکہ خلط کرتا ہے تو دانہ کا محافظ کیا جاتا پس جواب دیا کہ دانہ کا لحاظ نہیں بلکہ نجاست کا لحاظ ہوا۔ لانه يهتدي بالاذى۔ کیونکہ خلط کرنے والا نجاست سے پہل کرتا ہے۔ یعنی اصل مرغوب اس کی غذا نجاست ہے اور دانہ وہ بالبقع کھا لیتا ہے کیونکہ دانہ و نجاست میں سے وہ پہلے نجاست پر چوڑچ ڈالتا ہے تو وہ مثل نجس خوار کے ہے۔ م۔ اما العقق غیر مستثنیٰ۔ راعقق تو وہ مستثنیٰ نہیں ہے فے بلکہ اس کے قتل میں جزاء لازم ہے۔ لانه لا يسمي غرابا۔ کیونکہ وہ غراب نہیں

کہلاتے ہیں اور اگر خراب میں داخل مان لیا جاوے تو وہ نجس کو نہیں کھاتا مگر تابع کبر کے ولایتی بالاذی۔ اور نجس کھانے پر پہل نہیں کرتا ہے۔ وعن ابی حنیفۃ ان الکلب العقور وغیر التور اور ابو حنیفہ سے روایت کیا گیا کہ کتا خواہ کٹھا ہو یا نہ ہو فکے کیونکہ حدیث ابو داؤد میں صرف کتا مذکور ہے کٹھا صفت نہیں ہے۔ والمستانس والمتوحش منہما سواہ۔ اور دونوں میں سے خواہ ہلا ہوا ہو یا وحشی ہو برابر میں فکے یہ بنا ہوا ہے اور اگر منہما بغیر مونث ہو یعنی جانوروں میں سے مثلاً کبوتر یا التور اور کبوتر جنگلی کسی کو مارے جزاء لازم ہے لان المعتر فی ذلک الجنس۔ کیونکہ معتبر دربارہ جزاء کے جنس ہے فکے پس اگر کبوتر مثلاً صید حرام ہے تو جنس کبوتر میں سے پالو ہلا ہوا بھی حرام و جزاء دونوں میں لازم ہے یا کلب کی جنس معتبر ہے۔ وکن القارۃ الاہلیۃ والوحشیۃ سواہ۔ اور یوں ہی دیسی چوہا و جنگلی وحشی چوہا دونوں برابر میں فکے الحاصل جنگلی وحشی جس کے مارنے میں جزاء واجب ہے اسی جنس کا پالتو ہلا ہوا گھر دن میں رہنے والا مارنے سے جزاء لازم ہے۔ والضب۔ اور سوسمار فکے یعنی گہ والیربوع۔ اور جنگلی چوہا۔ لیساسن الجنس المستثانۃ۔ یہ دونوں ان پانچوں مستثنیٰ میں سے نہیں ہیں۔ فکے یعنی بذریعہ قیاس علت اذیت کے پانچوں کے ساتھ میں ان کو داخل نہ کیا جاوے۔ لانہما لا یبتدیان بالاذی۔ کیونکہ یہ دونوں ایذا میں پہل نہیں کرتے ہیں فکے اس عبارت میں اذی سے اذیت مراد ہے جیسے اذی بمعنی گندگی بھی آتا ہے۔ ولیس فی قتل البعوض والنمل والبراغیث والقواشی۔ اور بعوض وغل وبراغیث وقراد کے قتل میں کچھ لازم نہیں ہے فکے یہی قول شافعی و احمد ہے، بعوض کا واحد بعوضہ ہے جس کو پیشہ یعنی چھڑ کہتے ہیں اور نمل کا واحد نملة یعنی چیونٹی۔ اور براغیث جمع برغوث جس کو کیک یعنی پسو کہتے ہیں وہ آواز نہیں کرتا اور اڑتا پھرتا ہے۔ قراد چھوٹی چیمڑی یا کلونی اور اگر بڑی ہو تو اس کو حنظل کہتے ہیں۔ م۔ یوں ہی حشرات الارض قنفذ وحنظل ودرغ وخراب و زنبور دولہ و صیاح اللیل وصرصرام حین و ابن عرس کے قتل میں کچھ نہیں کیونکہ بدن سے متولد نہیں اور نہ صید میں الحیط ع۔ الحاصل بدن سے متولد نہ ہونا اور صید نہ ہونا جزاء سے مانع ہے چنانچہ امام مصنف نے فرمایا۔ لانہا لیست بصیود ولیست بمتولدة من البدن۔ کیونکہ یہ جانور صید نہیں اور بدن سے متولد نہیں ہیں فکے تو جزاء ثابت نہ ہوئی۔ ثم ہی موزیۃ بطباعہا۔ پھر یہ جانور اپنی طبیعت سے موزی ہیں تو ان کا قتل کرنا جائز ہے والمراد بالفضل السودا عرا والصفراء التي تؤذی۔ اور چیونٹی سے مراد سیاہ چیونٹی یا زرد ہے جو کہ ایذا دیتی ہے۔ ومالا یؤذی لا یحیل قتلہا ولکن لا یجب الجنان للعلۃ الاولی۔ اور چیونٹی کہ ایذا نہیں دیتی تو اس کا قتل کرنا حلال نہیں ولیکن جزاء واجب نہ ہوگی اگر مار ڈالے، بوجہ اول علت کے فکے یعنی صید و متولد بدن نہیں اقول سیاہ چنٹا کلاں تجربہ سے بغیر چھڑے نہیں کاٹتا لیکن چیزیں خصوصاً سٹھائی کھانے میں موزی ہے۔ کھٹل مارنے میں جزاء نہیں مثل بھر کے۔ م۔ ومن قتل نملة تصدق بها مائة وثلث کف من الطعام اور جس نے جوں یا چیل مار ڈالا تو صدقہ کرے جو کچھ چاہے جیسے ایک بتیل بھر طعام۔ لانہا متولدة من التفث الذی علی البدن۔ کیونکہ وہ اس میل پھیل سے پیدا ہوتا ہے جو بدن پر ہے۔

وفی الجامع الصغیر اطعم شیئاً۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ کچھ طعام دے دے۔ وھذا یدل علی
انہ یجزیہ ان یطعم المسکین شیئاً سیراً علی سبیل الاباحۃ۔ اور یہ قول الجامع دلالت کرتا ہے کہ کسی
مسکین کو کچھ خفیف کھلاوے بطور اباحت کے نہ بطور صدقہ تمذیک کے۔ وان لم یکن مشبعاً
اگرچہ وہ پیٹ بھر نہ ہو فے حتی کہ روٹی کا ٹکڑا جائز ہے۔ اور اگر دوسرے سے کہا کہ یہ قمل
دور کروے یا اشارہ کیا تو متقی و عیون میں اشارہ کرنے والے پر کفارہ ہے۔ مروجی نے کہا کہ یہ
لعید ہے اس واسطے کہ قمل کچھ صید نہیں کہ اشارہ سے ازالہ امن ہو پس مارنے والے پر البتہ صدقہ
ہے جو مذکور ہوا۔ مع۔ ومن قتل جرادة تصدق بها شاعر۔ اور جس محرم نے ٹیڑھی مار ڈالی وہ
جو چاہے صدقہ دے دے۔ لان الجراد من البر۔ کیونکہ ٹیڑھی غشکی کے صید میں سے ہے۔
فان الصيد ما لا یمن اخذہ الابحیلة ویقصدہ الانخذ۔ کیونکہ صید وہ جانور جس کا پکڑنا بغیر حیلہ کے
ممکن نہ ہو اور پکڑنے والا اس کو قصد کرے فے ٹیڑھی کی یہی صفت ہے تو وہ صید ہے اور
یہی قول مالک و شافعی کلے۔ وارد ہوتا ہے کہ حدیث ابو ہریرہ میں ہے کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کے ساتھ حج یا عمرہ کو نکلے تو ایک جھنڈ ٹیڑیوں کا سامنے آیا تو ہم نے ان کو تلواروں و
لاٹھیوں سے مارنا شروع کیا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو کھاؤ کہ یہ صید البحر
سے ہے۔ رواہ الترمذی والبوداؤد۔

جواب یہ کہ اسناد میں ابوالمنہزم راوی ضعیف ہے ابوداؤد نے کہا کہ حدیث وہم ہے اور صحیح یہ
کہ کوب الاخبار تابعی کا قول ہے اور بر تقدیر تسلیم یہ کہ لوگ احرام میں نہ تھے ان کو اجازت دی کہ
پھل کی طرح یہ بھی بغیر ذبح کیے ہوئے حلال ہے گویا صید البحر ہے۔ وثمرۃ خیر من جرادة۔ اور ایک
چھوٹا ایک ٹیڑھی سے بہتر ہے۔ ليقول عمدة ثمرۃ خیر من جرادة۔ بدلیل قول عمر رضی اللہ عنہ کہ
ایک چھوٹا ایک ٹیڑھی سے بہتر ہے فے رواہ مالک وابن ابی شیبہ و عبد الرزاق مرسل و مسنداً۔
مفع۔ ولا شیء علیہ فی ذبح السلحفاة۔ اور محرم پر سلحفاہ یعنی کھجوا مار ڈالنے میں کچھ لازم نہیں ہے۔
لانه من الهوام والحشرات۔ کیونکہ وہ کیڑوں مکوڑوں سے ہے۔ فاشبه الخنافس والوزغات۔ پس
وہ نجاست کے کیڑوں اور گرگٹوں سے مشابہ ہو گیا۔ ویمن اخذہ من غیر حیلۃ۔ اور اس کا پکڑنا
بغیر حیلہ کے ممکن ہے۔ وکن الا یقصد بالانخذ فلم یکن صیداً۔ اور یوں ہی پکڑنا مقصود نہیں ہوتا تو وہ
صید نہ ہوتا فے اور یہی قول شافعی و احمد ہے مع۔ ومن حلب صید الحرم فعلیہ قیمتہ۔ اور جس
نے حرم کے شکار کو دودھ لیا تو اس پر دودھ کی قیمت واجب ہے۔ لان اللبن من اجزاء الصيد
فاشبه کله۔ کیونکہ دودھ تو صید کی اجزاء سے ہے پس کل کے مشابہ ہو گیا فے اور کل یعنی
صید میں جزاء تو جزو یعنی دودھ میں بھی اس کی قیمت ہے اور یہی قول شافعی و احمد اور روایت
از مالک ہے مع۔ ومن قتل ما لا یؤکل لحمه من الصيد كالسباع ونحوها فعلیہ الجزاء الاما
استثناء الشرع۔ اور جس نے ایسے صید کو قتل کیا جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا جیسے درندے
وان کے مانند (باز و شکرہ وغیرہ) تو اس پر جزاء واجب ہے سوائے ان کے جن کو شرع نے مستثنیٰ

کر دیا ہو۔ وهو ما عد وثاقا۔ اور مستثنیٰ وہ ہیں جن کو ہم شکار کر چکے ف سے بھیڑ یا وکلب عقور
 اور یہی ظاہر الروایہ ہے اور ایک روایت میں درندے کے کلب عقور میں شامل یا لاحق ہیں یہی
 قول الشافعی ہے۔ وقال الشافعی لا يجب الجزاء لانها جبلت على الايداع فدخلت في القواصق
 المستثناة۔ اور شافعی نے کہا کہ جزاء نہیں واجب ہے کیونکہ یہ جانور اپنی ذات میں ایذا
 پر مجبور ہیں تو انھیں فواسق میں جو مستثنیٰ ہیں داخل ہو گئے ف سے اور کلب عقور سے یہی معروف
 کتاب مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ وحشی نہیں بلکہ اہلی ہوتا ہے تو کلب عقور سے وہ مراد جو اپنے حرکت
 سے عداً ایذا پہنچا دے لہذا شیر و چیتا وغیرہ اس میں شامل ہیں۔ العنایہ۔ وکذا اسم الکلب
 يتناول السباع بأشهرها لغة۔ پور لوں ہی کلب کا اسم ازراہ گفت کے تمام درندوں کو شامل ہے
 ف سے چنانچہ اس پر حدیث دلالت کرتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عتبہ بن ابی لہب
 پر یہ دعا فرمائی کہ اللهم سلط عليه كلباً من كلابك۔ یعنی اہی اس پر اپنے کتوں میں سے ایک
 کتا مسلط کر دے۔ پس عتبہ ملعون کو ایک شیر نے بھاڑ ڈالا۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ شیر بھی
 کلاب میں سے ہے۔ عینی نے اسی کے موافق روایت نوادر کی تصحیح کی اور شیخ محقق نے بدائع
 سے شیر و چیتا و سیاہ گوش قتل کرنے کی اجازت نقل کی جس میں اختلاف کا ذکر نہیں ہے۔ م
 ولنا۔ اور ہماری دلیل یعنی موافق ظاہر الروایہ کے۔ ان السبع صيد لتوحشه وكونه مقصوداً
 بالانخذ اما لجلده او ليصطاد به اولدفع اذا۔ یہ ہے کہ درندے صید میں بوجہ وحشی ہونے
 اور گرفتاری میں مقصود ہونے کے خواہ کھال کے لئے (جیسے شیر و چیتا) یا اس لئے کہ اس کے
 ذریعے سے شکار کھلا جاوے (جیسے چیتا وغیرہ) یا اس کی ایذا دور کرنے کی غرض سے ف سے جیسے
 جنگلی سور ہے۔ ع۔ اور صید اس کی کوئیتے ہیں جو وحشی اور قصد کر کے گرفتار کیا جاوے۔
 والقياس على الفواسق ممتنع لما فيه من ابطال العدد۔ اور فواسق پر قیاس کرنا ممنوع ہے
 کیونکہ اس میں شمار کا باطل کرنا لازم آتا ہے ف سے یعنی حدیث میں پانچ جانور کا عدد فرمایا
 حالانکہ قیاس کرنے میں پانچ سے بڑھے جاتے ہیں لیکن وارد ہوتے ہیں کہ عدد جب مقصود حکم
 نہ ہو تو زیادتی کو مانع نہیں ہوتا اور یہاں وجہ قتل جائز ہونے کی پانچ کی تعداد نہیں بلکہ فسق
 ہے بلا خلاف تو زیادتی منع نہیں۔

علاوہ اس کے دوسری حدیث صحیح میں وزغ یعنی گرگٹ کا مارنا بوجہ فسق کے حل و حرم
 میں جائز آیا اور یہ چھ ہو گئے پس ہم مانتے ہیں کہ وہ صید ہیں لیکن ان کا مارنا جائز ہے۔
 واسم الکلب لا يقع على السبع عرفاً والعرف املک۔ اور کلب کا لفظ عرف میں درندہ پر
 نہیں واقع ہوتا اور عرف ہی زیادہ قوی ضابطہ ہے ف سے پس حدیث میں جو آیا وہ بطریق
 مجاز ہے تو جب تک حقیقت ممکن ہے مجاز یہاں نہیں لیا جائے گا۔ لیکن اس کا جواب یہ
 ہو سکتا ہے کہ یہاں حقیقت ممکن نہیں کیونکہ کلب عقور تو وحشی نہیں ہے پس لامحالہ وحشی
 درندہ مراد ہے اور وہ مجاز لغوی میں ہر درندہ موذی کو شامل ہے۔ فتامل فاعل الحق لا یعد

واللہ تعالیٰ اعلم - م - اور بنا بر ظاہر الروایۃ مذکورہ کے درندہ قتل کرنے میں جبکہ اس نے حملہ نہ کیا ہو جزاء واجب ہے۔ ولایمجاوز بقیمہ شاة - اور ایک بکری کی قیمت سے تجاوز نہ کیا جاوے گا۔ وقال زفر یجب بالغۃ ما بلغت اعتبارا بما کول اللحم - اور زفرؒ نے کہا کہ پوری قیمت واجب ہوگی جہاں تک پہنچے بقیاس ماکول اللحم کے فے یعنی ایسے جانور کے تیاں پر جس کا گوشت کھایا جاتا ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام الضبع صید وفيہ الشاة - اور ہماری دلیل قول آنحضرتؐ - صلعم ہے کہ ضبع یعنی کفتار صید ہے اور اس میں بکری واجب ہے فے معروف حدیث جابرؓ رضی اللہ عنہ اس طرح ہے کہ میں نے پوچھا کہ ضبع کیا صید ہے فرمایا کہ ہاں اور اس میں بکرا قرار دیا جائے گا جبکہ اس کو محرم شکار کرے رواہ ابو داؤد۔ لیکن یہ حدیث محمول ہے کہ ضبع کی اس وقت مالیت اسی قدر اندازہ کی گئی ہے ورنہ قولہ تعالیٰ - فجاء مثل ما قتل من النعم سے معارض ہوگا۔ کیونکہ آیت میں ہر صید کے واسطے اس کا مثل یعنی برابر قیمت واجب کی گئی پس حدیث بھی اسی بنا پر ہے کہ کفتار کی قیمت ایک بکری تھی۔ فعلی ہذا - اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر زمانہ و ملک میں ہر درندہ و صید غیر ماکول اللحم میں صرف بکری ہی واجب ہو اس سے فرامد نہ ہو۔ الفتح - ولان اعتبار قیمتہ لمکان الانتفاع بجلدہ ولانہ محارب مروز - اور اس دلیل سے کہ ایسے شکار غیر ماکول اللحم کی قیمت کا اعتبار اس کے کھال سے نفع حاصل کرنے کے دخل سے ہے نہ اس وجہ سے کہ وہ الطرائک موذی ہے۔ ومن ہذا الوجه لا یزاد علی قیمتہ الشاة ظاہرا - اور اس دلیل سے نکلا کہ ظاہر حال بکری کی قیمت سے نہیں بڑھے گا فے یعنی جبکہ مقصود صرف کھال ہے تو کھال کی قیمت ایک بکری کے گوشت و کھال سے بڑھ کر نہ ہوگی۔ اس دلیل میں بھی اعتراض ظاہر ہے کیونکہ خود اہم مصنف نے اوپر لکھا وکونہ مقصودا بالاختذ المجلدہ اولیٰ صطادہ الخ - تو صرف کھال کی خصوصیت کہاں رہی علاوہ بریں قولہ تعالیٰ - فجاء مثل ما قتل الآیۃ - میں تو مطلقاً صید مقتول کی قیمت واجب فرمائی ہے نہ صرف کھال کی اور معارضہ آیت سے نہیں ہو سکتا۔ لمخص الفتح - پس ظاہر کلام المحقق ترجیح دینا ہے کہ کچھ نہیں واجب ہے ورنہ پوری قیمت واجب ہو مثل قول زفرؒ کے پھر یہ اختلاف اس صورت میں کہ درندہ کو بغیر حملہ کرنے کے محرم نے قتل کیا ہو۔ واناصال السبع علی المحرم فقتلہ لاشی علیہ - اور جب درندہ نے محرم پر حملہ کیا پس محرم نے اس کو قتل کر دیا تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ وقال زفر یجب اعتبارا بالجلد الصائل - اور زفرؒ نے کہا کہ واجب ہے بقیاس اونٹ حملہ آور کے فے یعنی اگر کسی کے اونٹ نے محرم پر حملہ کیا پس اس نے قتل کر ڈالا تو اس پر اونٹ کی قیمت واجب ہے۔ یوں ہی درندہ کی قیمت واجب ہے۔ ولنا ما روی عن عمرؓ انہ قتل سبعاً و اھدی کبشا وقال انا ابتداناہ - اور ہماری دلیل وہ اثر ہے جو حضرت عمرؓ سے روایت کیا گیا کہ حضرت عمرؓ نے ایک درندہ قتل کیا اور ایک بکری ہدی بھیجا اور فرمایا کہ ہم نے درندہ پر پہل کی تھی فے یعنی اگر ہم پہل کر کے اس کو قتل نہ کرتے بلکہ وہی حملہ کرتا تو ہم پر ہدی کا بکرا واجب نہ ہوتا۔ لیکن یہ استدلال اس مفہوم سے ہے حالانکہ اصول الحنفیہ

میں حجت نہیں پس اول استدلال بحديث السبع العادی یعنی مثل فواسق کے جائز ہے ایسے درندہ کو قتل کرنا جو حملہ کرنے والا ہو۔ مف۔ یعنی حملہ کرے نہ آنکہ اس کی یہ عادت ہو ورنہ موافق روایت بدائع و نوادر کے بغیر جزا قتل جائز ہے۔ م۔ ولان المصوم ممنوع عن التعرض لاصن دفع الاذى۔ اور اس دلیل سے کہ محرم کو صید کا تعرض کرنا ممنوع ہے نہ اپنی ذات سے اذیت دور کرنا۔ ولہذا کان ما ذونافی دفع المتوہم منه الاذى۔ اور اسی وجہ سے محرم کو اجازت ہے ایسے جانور کو دفع کرنے کی جس سے اذیت کا توہم ہو فاسق جانور ہے۔ فلان یكون ما ذونافی دفع المتحقق اولى۔ پس بدرجہ اولیٰ اس کو اجازت ایسے دفع کی جس سے اذیت متحقق ہو فاسق یعنی جبکہ درندہ نے حملہ کیا تو اذیت متحقق ہے پس جبکہ اذیت متوہم ہونے سے فواسق کے قتل کی اجازت ہے تو بدرجہ اولیٰ اس اذیت متحقق میں درندہ حملہ آور مار ڈالنے کی اجازت ہوگی۔ ومع وجود الاذن من شارع له يجب الجزاء حقاله۔ اور یا وجود شارع کی طرف سے اجازت ہونے کے جزاء واسطے حق شارع کے واجب نہ ہوگی فہاں اگر حق العباد بھی متعلق ہو تو اس کا حق واجب ہوگا لہذا کہا۔ بخلاف الحمل الصائل لانه لا اذن له من صاحب الحق وهو العید۔ برخلاف اونٹ حملہ کرنے والے کے کیونکہ قاتل کو حقدار کی طرف سے اجازت نہیں اور حقدار بندہ ہے فہاں مالک نے اس کے قتل کی اجازت نہیں دی تھی لہذا مالک کا حق اور وہ قیمت حمل ہی واجب ہوگی اور مالک حقیقی شارع عزوجل نے قتل کی اجازت لائی تو جزا احرام واجب نہیں۔

پس اس پر درندہ حملہ آور کا قیاس درست نہیں کیونکہ درندہ میں سوائے حق شارع کے کوئی حق منطق نہیں ہے۔ م۔ وان اضطر المحرم الى قتل صید فقتله فعليه الجزاء۔ اور اگر محرم کسی صید کو قتل کرنے پر مضطر ہو پس اس نے قتل کیا تو اس پر جزا واجب ہے فہاں مضطر ہونے کے یہ معنی کہ بھوک سے مضطر ہو کر صید کا گوشت کھانے پر مجبور ہو تو شرع نے قتل کی اجازت دی مگر جزا لازم ہے۔ لان الاذن مقید بالکفارة بالنص علی ما تلوناہ من قبل۔ کیونکہ اجازت بدلیل نص مقید بکفارہ ہے چنانچہ ہم نے سابق میں تلاوت کر دی فہاں یعنی قولہ تعالیٰ۔ فمن كان منكم مریضاً او به اذى من راسه الآیہ۔ میں ضرورت کے وقت سر منڈانے کی اجازت دی مگر فدیہ کفارہ کے ساتھ تو مضطر کو بھی ضرورت کے وقت صید ذبح کر کے کھانا جائز مگر بشرط کفارہ۔ ولا بأس بالمعصوم ان یذبح الشاة والبقرۃ والبعیر والدجاجة والبط الاھلی۔ اور مضائقہ نہیں کہ محرم ذبح کرے بکری کو اور گلے واؤنٹ و مرغی اور پالو بط کو۔ لان هذه الاشياء لیست بطیور لعدم التوحش۔ کیونکہ یہ چیزیں صید نہیں ہیں بوجہ وحشی نہ ہونے کے فہاں یعنی ان کی اصلی خلقت توحش نہیں ہے۔ والمواد بالبط الذی یكون فی المساکن والھیاض لانه الوف باصل الخلقۃ۔ اور بط سے مراد وہ بط جو گھروں و حوضوں میں رہا کرتی ہے کیونکہ یہ اپنی اصل خلقت میں پالو دبی ہوئی ہے فہاں کبھی وحش جنگلی نہیں ہوتی ہے جیسے بکریوں میں پالو بوتر کی قسم ہے۔ ولو ذبح حما ماسر ولا فعليه الجزاء۔ اور اگر محرم نے بکوتر یا موز ذبح لیا تو اس پر جزا لازم ہے۔ بخلاف ما لا ذلک له انہ الوف متانس ولا یمتنع بمناحیہ بطور نہوضہ۔ برخلاف

قول مالکؒ کے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ پاموز کبوتر خود ہلا ہوا لوگوں سے مانوس ہوتا ہے اور اپنے بازوؤں سے ممتنع نہیں ہوتا بوجہ اٹھان سست ہونے کے فے یعنی اڑنے میں بازو سستی کرتے ہیں تو آدمی اس کو جب چاہے گرفتار کر لے وہ صید کی طرح ممتنع نہیں ہے۔ ونحن لبقول الحمام متوحش باصل الخلقه ممتنع بطیرانہ وان کان بطی النہوض۔ اور ہم کہتے ہیں کہ یہ کبوتر یعنی پاموز اپنی اصل خلقت میں وحشی واقع ہوا جو کہ اپنے اڑان سے ممتنع ہے اگرچہ اٹھان میں سست ہو والا ستیناس عارض فلم یعتبر۔ اور ہلا ہونا تو عارض ہو گیا پس معتبر نہ ہوا اور یہی قول شافعیؒ و احمدیہ۔ الحاصل صید ہونے میں اصلی خلقت کا وحشی ہونا اعتبار ہے اور تجھے بل جانا معتبر نہیں ہے۔ وکذا اذا قتل طییا مستانسا۔ اور یوں ہی جب ہلی ہوئی ہرن کو ذبح کیا تو جزا واجب ہے۔ لانه صید فی الاصل فلا یبطلہ الاستیاس۔ کیونکہ وہ اصل میں صید ہے تو ہل جانا اس کو باطل نہیں کرے گا فے جیسے برعکس یعنی اصل میں مالوف و پالو ہو تو وحشت عارض ہونے سے صید نہیں ہوتا۔ کالبعیر اذا ندل یاخذ حکم الصید فی الحرمة علی المحرم۔ جیسے اونٹ جبکہ بھڑک کر وحشت کھا گیا تو صید کا حکم نہیں لیتا کہ محرم پر اس کا ذبح کرنا حرام ہو جاوے۔ و اذا ذبح المحرم صیدا فذبحیۃ میتة لا یحل اکلها۔ اور جب محرم نے کسی شکار کو ذبح کیا تو اس کا ذبیحہ مردار ہے اس کا کھانا حلال نہیں ہے فے اگرچہ مضطر نے ذبح کی ہو کیونکہ وہ صرف مضطر کو حلال ہے۔ وقال الشافعیؒ۔ اور شافعیؒ نے کہا فے ایک قول میں۔ یحل ما ذبحہ المحرم لغيره لانه عامل له فانتقل فعله الیه۔ کہ جو محرم نے ذبح کیا وہ غیر محرم کو حلال ہے کیونکہ محرم نے تو غیر کے لئے کام کیا پس اس کا فعل غیر کی طرف منتقل ہوا فے اور غیر محرم ذبح کرتا تو اس کو حلال ہوتا رہا محرم تو اس پر مطلقاً حرام ہے۔ ولنا ان الذکاة فعل مشروع۔ اور ہماری دلیل یہ کہ ذبح کرنا مشروع فعل ہے فے جس سے کھانا حلال ہوتا ہے۔ وهذا فعل حرام فلا یكون ذکاة۔ اور یہ فعل محرم کا حرام ہے تو یہ ذبح کرنا نہ ہوگا۔ کذبیۃ المجوسی جیسے آتش پرست کا ذبیحہ فے کہ ذبیحہ نہیں بلکہ مردار ہے۔ وهذا لان المشروع هو الذی قام مقام المیزین الدم واللحم۔ اور یہ یعنی محرم کا ذبیحہ حرام مردار ہونا اس وجہ سے ہے کہ ذبح مشروع وہی خون و گوشت کے درمیان تمیز و جدائی کرنے میں قائم مقام ہے فے کیونکہ گوشت پاک اور خون سفوح نجس ہے تو شرع نے ذبح شرعی کو دونوں میں جدا کرنے کے قائم مقام کیا۔ تیسرا۔ واسطے آسانی دینے کے فے پس اگر مشروع ذبیحہ کیا تو گوشت حلال ہے اگر خون جاری ہو کر بہا نہ ہو اور اگر مشروع ذبیحہ نہ ہو امثلاً مجوسی نے کیا تو مردار ہے اگرچہ خون بہہ جاوے۔ ن۔ تو حلال ہونا مشروع ذبیحہ پر ہے فیعدم بالعدمہ پس حلال ہونا معدوم ہوگا بوجہ ذبیحہ مشروع ہونے کے فے پس جب ذبیحہ محرم مشروع ذبیحہ نہیں تو مردار ہوا۔ وان اکل المحرم الذابح من ذلك شیئاً۔ اور اگر ذبح کرنے والے محرم نے اپنی ذبیحہ میں سے کچھ کھایا فے باوجودیکہ اس مردار کا کھانا حرام ہے۔ فعلیہ قیۃ ما اکل۔ تو اس پر جو کھایا اس کی قیمت واجب ہے فے یعنی مع استغفار کے۔ عندابی حنیفۃ یہ ابوحنیفہؒ کے

نزدیک ہے۔ وقال لیس علیہ جزاء ما اکل۔ اور صاحبین نے کہا کہ جو اس نے کھایا اس کی جزاء اس پر نہیں ہے نہ صرف استغفار لازم ہے۔ وان اکل منه محرم آخر فلا شیء علیہ فی قولہم جمیعاً۔ اور اگر اس ذبیحہ میں سے کسی محرم نے کچھ کھایا تو ان سب کے قول میں یا لا اتفاق اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ لہذا ان ہذا میتة فلا یلزمہ یا کھا الا الاستغفار صاحبین کی دلیل یہ کہ یہ ذبیحہ مردار ہے تو محرم ذبح کرنے والے پر اس کے کھانے سے سوائے استغفار کرنے کے کچھ واجب نہ ہوگا۔ وصار کھا اذا اکل منه محرم غیرہ۔ اور ایسا ہو گیا کہ جیسے اس میں سے کسی دوسرے محرم نے کھایا۔ ولا بی حنیفة ان حرمتہ باعتبار کونہ میتة کما ذکرنا وباعتبار کونہ مخطوئہ احرامہ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ ذبیحہ محرم کا حرام ہونا (دو اعتبار سے) باعتبار اس کے مردار ہونے کے جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا اور باعتبار اس کے ممنوع احرام ہونے کے یعنی ذبح الصید اس کے احرام میں ممنوع حرام ہے۔

لان احرامہ هو الذی اخرج الصید عن المحلیة والذایح عن الاهلیة فی حق الذکاة۔ کیونکہ اس کے احرام ہی نے ذبیحہ پاک ہونے کے حق میں صید کو محل ذبح ہونے اور خود محرم کو ذبح کرنے کے لائق ہونے سے نکال دیا۔ فے یعنی احرام ہی سے محرم اس قابل نہ رہا کہ اس کا ذبیحہ صید ہو تو پاک ہو۔ فصارت حرمة التناول بهذه الوسائط مضافة الی احرامہ۔ پس تناول طعم ہونا ان واسطوں سے اس کے احرام کی طرف منسوب ہو گیا۔ فے کیونکہ احرام سے ذبیحہ نہ ہونا اور ذبیحہ نہ ہونے سے مردار ہونا اور مردار کا کھانا حرام ہونا۔ پس یہ سب بوجہ احرام کے ہے تو جزا واجب ہے۔ بخلاف محرم آخر لان تناوله لیس من محظورات احرامہ۔ بخلاف دوسرے محرم کے کیونکہ دوسرے محرم کا کھانا اس کے احرام کی ممنوعات سے نہیں ہے۔ فے کیونکہ حرمت اس کی احرام کی طرف مضاف نہیں تو اس پر کچھ جزا نہ ہوگی اور اس پر پے محرم ذبح کنندہ کا قیاس ٹھیک نہ ہوگا۔ ولا باس بان یا کل اللحم لحم صید اصطادة حلال وذبیحہ۔ اور مضائقہ نہیں کہ محرم ایسے صید کا گوشت کھا دے جس کو حلال یعنی بے احرام والے نے شکار کیا اور ذبح کیا ہو۔ اذالم یدل المحرم علیہ ولا امرہ بصیدہ۔ بشرطیکہ محرم نے اس پر دلالت نہ کی اور نہ اس کے شکار کرنے کا حکم کیا ہو۔ فے اور اگر حلال نے خود شکار کرنے میں محرم کے واسطے نیت کی ہو تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ خلافا لمالک فیما اذا اصطاده لاجل الحرم۔ مالک نے خلاف کیا ایسی صورت میں جبکہ حلال نے صید کو محرم کی جہت سے شکار کیا فے یعنی نیت کی کہ محرم کو کھلاؤں گا۔ لہ قولہ علیہ السلام لا باس یا کل اللحم لحم صید ما لم یصدہ او یصادلہ۔ مالک کی دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مضائقہ نہیں محرم کو صید کا گوشت کھانے میں بشرطیکہ خود اس کو شکار نہ کیا ہو یا اس کے واسطے شکار نہ کیا گیا ہو۔ فے حدیث جابر بن عبد اللہ کہ وہ صید البوکم و انتہ حرم ما لم یصدہ او یصلہ لکم۔ اس کے معنی وہی ہیں جو مصنف نے ذکر کئے۔

رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی لیکن حدیث منقطع ہے اور ہمارے نزدیک ثقہ راوی سے جہت ہے۔ اور یہی قول شافعی و احمد کا ہے اور ہمارے نزدیک تاویل یہ کہ محرم کے واسطے شکار کیا گیا یعنی شکار زندہ اس کو ہدیہ دیا جائے یا اس کے حکم سے شکار کیا گیا۔ ولنا ان الصحابة

نذاکوا لحم انصید فی حق المحرم - اور ہماری دلیل یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے محرم کے حق میں صید کا گوشت کھانے میں مذکورہ کیا ہے درحالیکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیدار ہوئے - فقال علیہ السلام لا بأس بہ - پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کے کھانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے بلکہ روایت یہ کہ فامرونا باکله یعنی ہم کو اس کے کھانے کا حکم کیا - رواہ محمد قال اخبرنا ابو حنیفہ عن محمد بن المنکدر عن عثمان بن محمد عن طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ قال تذاکونا لحم الصيد الخ - اور ابو عبد اللہ الحسین نے سند ابی حنیفہ عن ابی حنیفہ عن ہشام بن عمرو عن ابیہ عن جدہ الزبیر بن العوام قال کنا نحمل الصيد ضعیفا وکنا نثردہ وناکله ونحن محرمون مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - یہ اسناد صحیح ہے اور مالک نے مؤطا میں اسی کا اختصار روایت کیا، حاصل یہ کہ ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ احرام میں ہوتے اور گوشت ہرن کا زادراہ لے جاتے وکھاتے تھے۔

پس جب معارضہ قائم ہوا تو ہم نے توفیق دی اور کہا - واللام فیہا روی لام تملیک - اور جو روایت مالک نے کی اس میں لام تملیک ہے یعنی قولہ یصادلہ - میں لام تملیک ہے یعنی محرم کے ملک میں صید دے تو حرام ہے - فیحمل علی ان یهدی الیہ الصيد دون اللحم تو حدیث محمول ہوگی اس بات پر کہ محرم کو صید ہریرہ دے نہ گوشت فے پس صید ذبح کرنا اور کھانا حرام ہوگا - اور منہ ان یصاد بامرہ - یا معنی یصادلہ کے یہ کہ شکار مارا جاوے اس کے حکم سے فے اور حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ واقع صحیحین جو اوپر گزری اس میں صرف یہی پوچھا کہ تم میں سے کسی نے اس کو حکم دیا تھا یا دلالت کی تھی انہوں نے کہا کہ نہیں تو فرمایا کہ پھر اس کو کھاؤ یہ نہیں پوچھا کہ اس کی نیت میں نہ تھا کہ تمہارے واسطے شکار کرے - پھر طحاوی نے یہی قول جو ہمارا مذہب ہے حضرت عمر و ابو ہریرہ طلحہ بن عبید اللہ و عائشہ سے روایت کیا - تحقیق مسئلہ طویل ہے، فتح القدیر میں دیکھنا چاہیے - م - ثم شرط عدم الدلالة پھر دلالت نہ کرنا شرط فرمایا فے یعنی محرم کو لحم الصيد کھانا اس شرط سے حلال ہے کہ اس نے شکاری کو دلالت نہ کی ہو جیسے حکم بھی نہ کیا ہو - وهذا تنصيص على ان الدلالة محرمة - اور یہ تنصیص ہے اس بات پر کہ دلالت کرنا حرام کرنے والی ہے یعنی دلالت کرنے سے گوشت کھانا حرام ہو جاتا ہے جیسے دلالت کرنا حرام ہے - قالوا فیہ روایتان - مشائخ نے کہا کہ اس میں دو روایتیں آئی ہیں فے ایک میں ہے کہ دلالت کرنے سے محرم کو لحم الصيد کھانا حرام ہے اور دوسرے میں دلالت حرام لیکن گوشت کھانا نہیں - اور امام قدوری نے روایت اول پر تنصیص کی - ووجه الحرمة حدیث ابی قتادہ و قد ذکرنا - اور وجہ حرام ہونے کی حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ ہے اور ہم اس کو ذکر کر چکے فے اور مترجم نے ابھی اس کا حاصل ذکر کیا جس سے ظاہر ہے کہ کھانے کی اجازت بعد اس کے دی کہ کسی نے دلالت نہیں کی اور کسی نے شکار کر لے گا حکم نہیں کیا - ہاں اس سے یہ بھی ظاہر ہے کہ اس کے سوائے ابو قتادہ سے نہیں پوچھا کہ تم نے ان محرموں کے واسطے تو شکار نہیں کیا - پس اگر یہ بھی شرط ہوتا جیسا کہ ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں تو بدو دن اس کے

کھلنے کی اجازت نہ دینے اور حدیث جابر بن عبد اللہ میں انہم تصیدوا اولیٰ صیدکم کے یہی معنی کہ تمہارے واسطے حلال نے یہ کام تمہارے حکم سے نہ کیا ہو۔ اور یہ استعمال شائع۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

وفی صید الحرم اذا ذبحہ الحلال تجب قیمة یتصدق بها علی الفقراء۔ اور حرم کی صید میں جب اس کو حلال یعنی بے احرام والا شخص ذبح کر ڈالے تو اس کی قیمت واجب ہوگی جس کو فقیروں پر تقسیم کرے فیس یہ حرم کی صید کے واسطے خاص تکرم ہے۔ لان الصید استحق الامن بسبب الحرم۔ کیونکہ حرم کی وجہ سے صید مستحق امن ہے فیس حرم سے باہر جو شخص احرام باندھے تو اس کی ذات سے صید کو امن ہے نہ بوجہ جگہ کے حتیٰ کہ حلال کو شکار کرنا حلال ہے اور حرم میں بوجہ مکان معظم کے ہر شخص وجہ انور مستحق امن ہے۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث فیہ طول ولا ینقض صیدھا بدلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے جو ایک حدیث میں جس میں طول ہے واقع ہوا کہ ولا ینقض صیدھا فہ یعنی اور نہ کہ کی صید کو نفرت نہ دلائی جاوے گی۔ مراد کہ سے بالاتفاق حرم ہے اور اس کلام سے آئندہ کی خبر دینا مقصود نہیں بلکہ بالاتفاق یہی مراد ہے یعنی کوئی شخص ایسا مت کرے اور ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ فتح مکہ میں آپ نے حمد و ثنا الہی عز وجل کے بعد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مکہ سے اصحاب الفیل کو روکا اور رسول اللہ و مومنوں کو مسلط فرمایا اور مجھے بھی دن کی ایک ساعت کے لئے حلال کیا گیا تھا۔ پھر اس کی حرمت تا قیامت باقی ہے اس کا درخت نہ کاٹا جاوے اور اس کی صید کو تنفیہ نہ کی جاوے اور اس کی ہری گھاس نہ کاٹی جاوے اور اس میں گرا مال کسی کو لینا حلال نہیں مگر جو اس کو پکار کر مالک کو پہنچانے کے لئے اٹھاوے۔ عباس بن المطلب نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سوائے اذخر کے کہ وہ ہماری قبروں و گھروں کے واسطے ضروری ہے پس آپ نے فرمایا کہ سوائے اذخر کے۔ رواہ الامم الستہ فی صحابہم وغیرہم۔ واضح ہو کہ نباتات سے مراد جو آپ جی ہو نہ وہ کہ کسی نے لگائی ہو۔ پھر حدیث سے مقصود یہ کہ آپ نے مومنوں کا لشکر لے کر مکہ پر حملہ کیا تو خلیفہ کو تنبیہ فرمائی کہ یہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے تھا خود سمجھو کہ ابھی اڑتالیس سال ہوئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش کے سال میں تم لوگوں کی آنکھوں کے سامنے جو ظالم باغیوں کا لشکر لے کر کعبہ کو فتح کرنے و گرا بنے آیا تھا درحالیکہ تم اپنی جانوں سے مایوس تھے۔ اللہ تعالیٰ عہ واضح ہو کہ اصحاب الفیل کا واقعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش مبارک کے سال ہوا جس کو دیکھنے والے لاکھوں عرب اس وقت موجود تھے جب قرآن میں سورہ الم ترکیف فعل ربک باصحاب الفیل الخ نازل ہوئی ہے اور یہ بت پرست یهود و نصاریٰ وغیرہ لاکھوں لوگوں کا انکار نہ کیا کیونکہ ان کی آنکھوں دیکھا واقعہ تھا اور بعد نزول قرآن کے برابر اس وقت تک کم و زور متواتر راوی ہیں کہ جن متواترات خبروں کا انکار کرنا کسی آدمی کے نزدیک قبول نہیں ہو سکتا۔ لہذا اس زمانہ میں جو بعض جہل و غیور نے یہ کہہ کر پیری میں اس سے انکار کیا ہے نہایت ہی جہالت اور بالکل بے عقلی پر مبنی ہے۔ اگر واقعہ اصحاب الفیل اس طرح نہ ہوتا تو لاکھوں عرب بت پرست اور وہاں کے یا روم و فارس کے کفار جو تلواروں سے لڑے فقہ پہلے تو یہی کہتے کہ محض جھوٹ باتیں صرف موجود ہیں۔ اور جب یہ ثابت ہے اب متواتر کا منکر ایک مردا صحت ہے کہ جس کسی کو ذرہ برابر عقل ہے وہ بھی اس کو نہیں سمجھے گا سوائے اس کے جو آدمی نہ ہو بلکہ درحقیقت جانور ہے وہ اس کی موافقت کرے گا۔ ۱۲۰ م۔

نے اس کو تسلط نہ دیا بلکہ یہاں کے طیرا بابل کو حکم دیا جنہوں نے ان ہاتھیوں و لشکروں پر ایک ایک کنکری ڈالی جس سے وہ لوگ بالکل بھس چکنا چور ہو گئے پھر اللہ تعالیٰ نے اپنی مرضی سے اپنے رسول علیہ السلام کو مسلط کر دیا۔ پھر خوب یاد رکھو کہ وہ صرف ایک ساعت کے لئے مجھے حلال کیا گیا تھا۔ اب وہ بدستور قیامت تک حرم محترم ہو گیا آئندہ اگر کوئی شخص لشکر لارے اور میرے حال سے دلیل پکڑے تو اس کو کہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے اجازت دی اور تم کو اجازت نہیں دی۔

باجملہ جب حدیث میں صید کو نفرت دلانے سے ممانعت قطعی تو قتل اس سے بڑھ کر حرام ہے۔ پس صید کی قیمت فقرار پر تقسیم کرے اور یہی چاروں ائمہ اور عامہ علماء کا قول ہے۔ ولا یجزیہ الصبیہ اور اس قاتل غیر محرم کو قیمت کے بدلے روزے رکھ لینا جائز نہیں ہے اگرچہ محرم کو کفارہ صید میں صوم جائز ہیں۔ لاسہا غرامۃ۔ کیونکہ یہ قیمت جو صید حرم قتل کرنے سے حلال پر لازم آتی ہے تاوان ہے نہ یعنی کل وجہ سے وہ تاوان ہے۔ ولیست بکفارة اور کفارہ نہیں ہے نہ جیسے محرم پر ایک وجہ سے تاوان ایک وجہ سے احرام میں فعل ممنوع کا کفارہ ہے تو اس کو روزے بھی جائز ہیں اور حلال کے حق میں کفارہ نہیں۔ فاشبه ضمان الاموال۔ تو یہ مالوں کی ضمانت کے مشابہ ہو گیا نہ یعنی اگر غیر کے مالوں کو ناجائز تلف کرے تو صرف تاوان دینا متعین ہوتا ہے پس یہی یہاں ہے۔

الحاصل محرم کی صید کو قتل کرنے میں اور حلال کی صید حرام مار ڈالنے میں فرق ہے کہ اول کو جزاء میں ہدی و اطعام و صوم ہر ایک جائز ہے اور دوم کو صوم نہیں جائز ہے۔ وھذا لانه یجب بتقویت وصف فی المحل وھو الامن۔ اور یہ اس وجہ سے کہ ضمان واجب ہوتی ہے بسبب معدوم کرنے وصف کے محل یعنی صید میں اور وہ وصف امن ہے نہ پس صید سے امن زائل کیا تو ضمان لازم آئی۔ والواجب علی المحرم بطریق الکفارة جزاء علی فعلہ۔ اور جو کچھ محرم پر بطریق کفارہ واجب ہوا وہ اس کے فعل کی جزاء ہے نہ وصف محل کے۔ لان الحرمۃ باعتبار معنی فیہ وھو احوامہ۔ کیونکہ حرام ہونا بالمحاذ ایسے معنی کے ہے جو محرم میں موجود ہے اور وہ اس کا احرام ہے نہ کیونکہ بغیر احرام کے وہ شکار کر سکتا ہے۔ اسی وجہ سے اگر دو محرموں نے ایک صید مارا تو ہر ایک پر اس کے فعل کی وجہ سے پوری جزاء لازم ہے بخلاف اس کے اگر دو حلال نے حرم کا ایک صید مارا تو صید کی ایک ہی قیمت دونوں پر لازم ہے کیونکہ عوض محل ہے اور محرم ہر ایک پر جزاء فعل ہے۔ و لیسوم یصلح جزاء الانفعال لاضمان المحال۔ اور فعل صوم اس لائق ہے کہ افعال کی جزاء ہو جاوے نہ محال کی ضمان نہ ہے کیونکہ محل کی جزاء از قسم اعیان ہوگی نہ افعال۔ وقال زفر۔ اور کہا زفر نے اور مالک و شافعی و احمد نے کہ یجزیہ الصوم اعتباراً بما وجب علی المحرم۔ حلال کو بھی روزہ رکھنا یعنی جزاء میں روزہ رکھ دینا جائز ہے برقیاس اس کے جو محرم پر واجب ہوا۔ نہ یعنی جیسے محرم پر جزاء میں روزہ جائز ہے یوں ہی حلال کو کہ دونوں نے ممنوع قتل کیا۔ لیکن یہ قیاس مع الفارق ہے۔ والفقہاء قد ذکرنا۔ اور فرق ہم بیان کر چکے۔ نہ کہ محرم پر جزاء فعل ہے اور حلال پر تاوان محل۔ پس باوجود اس فرق

کے ایک کا دوسرے پر قیاس ممکن نہیں ہے۔ وہل یجزیہ الہدی۔ اور بھلا حلال کو ہدی کرنا روا ہے۔ نفیہ روایتان۔ تو اس میں دو روایتیں ہیں **ف** ایک میں روا نہیں یعنی قربانی کر دینا کافی نہ ہوگا بلکہ ضرور ہے کہ بعد ذبح کے اس کی قیمت صید کے برابر ہو اور وہ مساکین کو تقسیم ہو جاوے حتیٰ کہ اگر مذبح تلف ہو تو بجائے اس کے قیمت صید پھر صدقہ کرنا واجب ہے اور دوسری حدیث میں خالی قربانی کر دینا روا ہو گیا اگرچہ بعد ذبح کے اس کی قیمت صید کے برابر نہ ہو اور اگرچہ وہ تقسیم ہونے سے پہلے ضائع ہو جاوے کیونکہ خون بہانے سے کفارہ ہو گیا مق۔ ومن دخل الحرم صید۔ اور جو شخص حرم میں مع صید کے داخل ہوا **ف** اگرچہ محرم نہ ہو فعليه ان يرسله فيه۔ تو اس پر واجب ہے کہ حرم میں اس کو چھوڑ دے۔ اذاکان فی حدیث بشرطیکہ اس کے ہاتھ میں ہوفے یعنی درحقیقت ہاتھ میں پکڑے ہو۔ خلاف للشافعی فانہ یقول حق الشرع لا یتھرب فی مملوک العید لحاجة العید۔ بخلاف قول شافعی **م**

کے کہ وہ فرماتے ہیں کہ بندہ کے محتاج ہونے سے جو چیز بندہ کے ملک میں ہوتی ہے اس چیز میں شرع کا حق نہیں ظاہر ہوتا **ف** بلکہ مباح میں ظاہر ہوتا ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ حرم میں جس نے خود درخت لگایا اس کو کاٹنا جائز ہے۔ اور واضح ہو کہ محرم کو احرام کے ساتھ ہی چھوڑنا واجب ہے۔ ولنا انہ لما حصل فی الحرم وجب ترک التعرض لمحرمۃ الحرم۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ یہ صید جب حرم میں موجود ہوئی تو حرم کے احترام کی وجہ سے اس سے تعرض ترک کرنا واجب ہو گیا۔ اوصارھو من صید الحرم فاستحق الامن روینا۔ یا وہ حرم کی صید سے ہو گئی تو امن کے مستحق ہوئی بدلیل حدیث سابق **ف** یعنی لا ینفر صیدھا۔ یعنی دونوں طریق سے اس کو ہاتھ سے چھوڑنا واجب ہے۔

مترجم کہتے ہیں کہ تحقیق مقام یہ ہے کہ درخت حرم وہ درخت کہ کسی کی ملک نہ ہو ورنہ درخت فلاں شخص کہلاتا ہے بخلاف صید حرم کے کہ وہ حرم کے اندر داخل ہونے سے ہے لہذا اصل میں جس ہرن کا شکار حلال ہے اگر وہ حرم میں داخل ہو گیا تو وہ صید الحرم ہے جب تک وہاں سے خارج نہ ہو ورنہ پھر حلال ہے۔ پس حرم میں صید کا وجود یہی صید الحرم ہے تو ہاتھ سے تعرض حرام ہے۔ **م**۔ فان باعروا ببيع فيه ان كان قائما۔ پھر اگر اس نے صید کو فروخت کر دیا تو صید کے حق میں بیع رد کر دی جائے گی بشرطیکہ صید قائم ہوفے حتیٰ کہ کپڑاؤں صید دو چیزوں کو ملایا ہو تو فقط صید کے حق میں بیع رد کر دی جائے گی بنا برآں کہ کتاب البیوع میں ہے بشرطیکہ صید قائم ہو۔ **م**۔ وان كان فائدا فعليه الجزاء۔ اور اگر صید قائم نہ رہا ہو تو بائع پر جزاء واجب ہے **ف** خواہ صید مرگیا یا مشتری اس کو کہیں لے گیا ہو۔ لانه تعین للصید بتعویب الامن الذی استحقه۔ کیونکہ اپنے صید کا وہ امن جس کا وہ مستحق تھا ضائع کر کے صید سے تعرض کیا **ف** جو مستوجب جزاء ہوتا ہے۔ وکذا للبیع الحرم الصید من محرم او حلال۔

عے فائدہ قید صید کے حق میں الحج۔ ۱۲۔

اور یوں ہی محرم کا فروخت کرنا صید کو محرم با حلال کے ہاتھ سے یہی حکم رکھتا ہے کہ صید قائم ہو تو بیع مردود ہے ورنہ بالغ پر جزا لازم ہے۔ لہذا قلنا۔ اسی دلیل سے جو ہم بیان کر چکے تھے یہ سب اس وقت کہ صید کو ہاتھ سے پکڑے ہو۔ ومن حرم وفي بيته وفي قفص معه صيد فليس عليه ان يورثه اور جس شخص نے احرام باندھا در حالیکہ اس کے گھر میں یا اس کے ساتھ کسی پنجرہ میں صید ہے تو اس پر اس کا چھوڑنا واجب نہیں ہے نہ یہی مذہب عبداللہ بن الحارثؓ اور مجاہدؓ و ازاعی و مالک و احمد کا ہے لیکن اپنا ہاتھ یا لگا دے اس سے انگ رکھنا واجب ہے کیونکہ اگر در حقیقت ہاتھ میں ہو تو بالاتفاق احرام باندھی ہے چھوڑنا واجب ہے معف۔ وقال الشافعي عليه ان يورثه۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ اس پر اس کا چھوڑنا واجب ہے نہ اگرچہ ہاتھ میں نہیں ہے۔ لانه متعرض للصيد بامساكه في ملكه۔ کیونکہ وہ صید کو اپنے ملک میں روک رکھنے کی وجہ سے صید سے تعرض کرنے والا ہوا۔ نصار کما اذا كان في يده۔ تو قبضہ میں رکھنا ایسا ہو گیا گویا اس کے ہاتھ میں صید ہے۔ ولنا ان الصحابة كانوا يخرجون وفي بيوتهم صيودهم واجن۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم احرام باندھتے حالانکہ ان کے گھروں میں صیود اور واجن ہوتے تھے فواجن جمع واجن وہ ہرن وغیرہ جو بکری کی طرح ہل جاوے۔ صیود جمع صید اور مراد پرند وغیرہ جنگلی حاصل یہ کہ ان کے گھروں میں صید کے اقسام میں سے پرند و واجن وغیرہ ہوتے تھے۔ ولم ينقل عنهم امر سألها۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے ان صیود کا چھوڑنا منقول نہیں ہے نہ حالانکہ اگر چھوڑتے تو اس کی نقل کی ضرورت تھی۔ وید لك هدت العادة الفاشية۔ اور اسے نہ چھوڑنے کے ساتھ فاش عادت جاری چلی آئی ہے نہ کہ برابر طبقہ تابعین و تبع تابعین و ان کے بعد والوں میں اب تک یہی طریقہ رہا کہ کوئی محرم اپنے گھر کے صیود کو چھوڑ دینا واجب نہیں جانتا اور نہ چھوڑتے ہیں وہی من احدی الحج۔ اور یہ فاش عادت منجملہ شرعی دلائل کے ایک دلیل ہے نہ گویا بمنزلہ اجماع کے ہے۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیثنا ابو بکر بن عیاشؓ عن یزید بن ابی زیاد عن عبداللہ بن الحارثؓ قال کنا نخرج الحج۔ یعنی عبداللہ بن الحارثؓ نے کہا کہ ہم لوگ حج کرتے حالانکہ اپنے اہل میں طرح طرح کے صیود چھوڑ جاتے کہ ہم ان کو رہا نہیں کرتے تھے۔ حدثنا عبد السلام بن حبيب عن ليث عن مجاهد ان عليا رضي الله عنه الحج۔ یعنی مجاہدؓ نے فرمایا کہ حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ نے ایک جماعت کے ساتھ میں صید سے واجن دیکھے حالانکہ وہ لوگ احرام میں تھے۔ پس ان کو ان صیود کے رہا کرنے کا حکم نہیں کیا۔ مع ت۔

یہ اسناد بے شبہہ حید حسن ہے پس جب صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین حتی کہ آخر طبقہ تک یہی عملدرآمد چلا آیا تو بقول حضرت ابن مسعودؓ کے ما را آلا المسلمون حسنا فهو عند الله حسن جو بات مومنوں نے بہتر دیکھی وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اچھی ہے کما رواہ احمد و الطیالسی و البزار و الطبرانی و البیہقی۔ شیخ ابن حجرؒ نے کہا کہ اس کی اسناد حسن ہے اور یہ قول بمنزلہ حدیث مرفوع کہ ہے اور کچھ شبہہ نہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے مومنین قطعی ہونے پر قرآن مجید کی صریح آیات ہیں۔

مانند قوله تعالى اولئك هم المومنون حقاً۔ اور۔ اولئك هم المفلحون۔ اور قوله تعالى رضى الله عنهم ورضوا عنه۔ اور مانند اس کے بہت کثرت سے ہیں اور خود اجماع امت بلا خلاف حجت ہے اور امت سے مومنون مراد تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع قطعی حجت ہوا۔ پس احرام میں اپن صیود کا نہ چھوڑنا جو گھر میں ہوں ان کا تعامل اور عام عادت فاش چلی آتی ہے تو معلوم ہو گیا کہ چھوڑنا واجب نہیں ہے۔ م۔ ولان الواجب ترك التعوض۔ اور اس دلیل قیاس سے بھی کہ محرم پر تو یہی واجب کہ صید سے تعرض چھوڑے۔ وھو لیس بتعرض من جھتہ۔ اور حال یہ کہ محرم اپنی طرف سے کچھ متعرض نہیں۔ لانه محفوظ بالبيت والقفس لایہ۔ کیونکہ صید تو بذریعہ بیت اور قفس کے محفوظ ہے نہ محرم کے ساتھ ف یعنی محرم کچھ اپنے ہاتھوں سے اس کو گرفت کے ہوئے نہیں ہے۔ غیر انہ فی ملکہ۔ سوائے اتنی بات کے کہ صید اس کے ملک میں ہے فے اور ملک میں ہونا کسی صید سے تعرض نہیں ہوتا۔

قاضیخان وغیرہ نے فرمایا کہ لوگ احرام وغیرہ باندھتے ہیں حالانکہ ان کے گھروں میں ایسے مکانات ہوتے ہیں جن میں جنگلی کبوتر محفوظ رہتے ہیں۔ اور چڑیاں و ہرن وغیرہ پالے ہوتے ہیں تو معلوم ہو گیا کہ بدون ہاتھ کے گرفت کے خالی ملک میں ان کو محفوظ کرنا کچھ وہ تعرض نہیں جو منع کر دیا گیا ہے۔ م۔ ف۔ ولو ارسله فی مفازۃ فھو علی ملکہ۔ اور اگر محرم اس کو کسی جنگل میں چھوڑ دے تو بھی شرعاً وہ اسی کے ملک میں باقی ہے فے حتی کہ اگر دوسرے کو علم ہو کہ فلاں شخص نے اس کو اپنے ملک میں کر لیا تھا تو دوسرے کو جائز نہیں کہ بغیر اجازت مالک کے اس پر قبضہ مالک نہ کرے تو چھوڑنے سے بھی وہ محرم کی ملک سے خارج نہ ہوگی۔ فلا معتبر ببقاء الملك تو ملک باقی ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہے فے یعنی تعرض ترک کرنے میں یہ معتبر نہیں کہ ملک بھی زائل کر دے بلکہ صرف یہی کہ ہاتھ سے تعرض نہ کرے۔ چنانچہ اگر محرم کے ہاتھ میں ہو تو بالاتفاق چھوڑنا واجب ہے (فرغ) حرم میں داخل کرنے کے بعد ہاتھ سے نہ چھوڑے بلکہ باہر نکال لاکر بیچ کر دے تو بھی باطل ہے اگرچہ محرم نہ ہو۔ وقیل اذا كان القفص فی یدہ لزمہ ارسالہ لکن علی وجہ لایضیح۔ اور کہا گیا کہ اگر قفص اس کے ہاتھ میں ہو تو چھوڑنا واجب ہے لیکن ایسے طور پر کہ ضائع نہ کرے فے کیونکہ مال کو برباد کرنا حرام ہے پس کسی مکان وغیرہ میں چھوڑ دے۔ اور عینی نے لکھا کہ عامۃ علماء کے نزدیک صرف قفص سے ہاتھ الگ کر لینا واجب ہے۔ قال فان اصاب حلال صید اتم احرم فارسلہ من یدہ غیرۃ ضمن۔ کہا کہ اگر حلال نے کوئی صید حاصل کیا پھر اس نے احرام باندھا پس کسی غیر نے اس کے ہاتھ میں سے صید کو برباد کر دیا تو یہ شخص ضامن ہو گا فے کیونکہ مالک نے اس کو بغیر احرام کے حلال ہونے کی حالت میں پکڑا ہے۔ عندانی حنیفۃ یہ حکم ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے فے یہی قول مالک و احمد ہے۔ وقال لا یضمن لان المرسل امر بالمعروف و ناه عن المنکر۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہ ضامن نہیں ہو گا کیونکہ چھوڑنے والا امر بالمعروف و نہی عن المنکر کرنے والا ہے فے یعنی آدمی پر شرع نے برے کاموں سے روکنا اور نیک کاموں کا

حکم کرنا واجب کیلئے جبکہ قدرت ہو پس جبکہ محرم نے باوجود احرام کے صید کو ہاتھ میں پکڑا تو اس نے ممنوع شرعی کیا پس دوسرے نے اس امر منکر سے روکنے کے واسطے چھڑا دیا اور معروف شرعی کا حکم کیا کہ وہ گناہ سے بچ گیا پس چھڑانے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس نے نیک کام کیا۔ اور نیکو کاروں کے حق میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ وما علی المحسنین من سبیل۔ اور نیکو کاروں پر کوئی راہ نہیں ہے۔ یعنی جو لوگ نیک کام کرنے والے ہیں ان پر گرفت و مواخذہ کچھ نہیں ہے۔ پس دنیا میں ضامن نہ ہوگا اور آخرت میں عذاب سے محفوظ ہوگا۔ ولہ انہ ملک الصيد بالاعتد ملکاً محترماً۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے صید کو پکڑنے سے اس کی ملک محترم حاصل کی ہے یعنی ایسی ملک کہ اس پر تعدی کرنا حرام ہے کیونکہ جب اس نے صید پکڑی تو حلال تھا۔ فلا یبطل احترامہ یا حرامہ۔ پس اس کا محترم ہونا اس کا احرام باندھنے کی وجہ سے باطل نہ ہوگا۔ کیونکہ بالاتفاق ملک ابھی بدستور قائم ہے۔ وقد اتلفه المرسل فیضمنہ۔ حالانکہ چھڑانے والے نے اس کو تلف کر دیا پس مالک کو ضمان دے گا۔ اور یہ دلیل مبنی ہے کہ وہ صید کا شرعی طور پر مالک ہو چکا اس کے بعد تلف کی گئی۔ اور یہ جب ہے کہ اس نے حلال ہونے کی حالت میں صید پکڑی۔ بخلاف ما اذا اخذہ فی حالة الاحرام۔ بخلاف اس کے جب اس نے حالت احرام میں پکڑی ہو تو چھڑانے والا ضامن نہیں ہے۔ لانہ لم یملکہ۔ کیونکہ وہ شخص صید کا مالک ہی نہیں ہوا ہے اس لئے کہ احرام میں شکار کرنا ممنوع ہے۔ اگر وہم ہو کہ پھر احرام میں شکار کو ہاتھ میں گرفتار کرنا بھی ممنوع ہے۔

جواب یہ کہ وہ اول اس کا مالک ہو چکا ہے۔ والواجب علیہ توک التعرض۔ اور واجب بحالت احرام یہ کہ صید سے تعرض چھوڑے۔ وینکہ ذلک بان تخلیہ فی بیتہ۔ اور یہ امر یعنی ترک تعرض اس کو بایں طور بھی ممکن ہے کہ صید کو اپنے گھر میں چھوڑ دے تو خواہ مخواہ رہا کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ فاد قطع یدہ عنہ کان متعدیاً۔ پس جب چھڑانے والے نے محرم کا ہاتھ اس سے منقطع کر دیا تو ظلم کرنے والا ہوا ہے کیونکہ رہا ہو کر صید جو اس کی ملک تھی اب اس کے ہاتھ نہیں آوے گی تو قبضہ مٹا دیا اگرچہ اس کی ملک زائل نہ ہو۔ ونظیرہ الاختلاف فی کسر المعارف۔ اور اسی کی نظیر وہ اختلاف ہے جو معارف توڑ ڈالنے میں واقع ہے۔ فجمع معارف مراد لہو ولعب کی چیزیں مثلاً طنبورہ و بریط و عود وغیرہ۔ اگرچہ چیزیں ڈھول طنبورہ سازنگی وغیرہ کسی نے توڑ ڈالیں تو صاحبین کے نزدیک کچھ ضامن نہیں کیونکہ اس نے منہیات شرعی سے منع کیلئے اور امام کے نزدیک ضامن ہوگا مگر اس آلہ طنبورہ وغیرہ کے حساب سے نہیں بلکہ تراشی و کھدی ہوئی لکڑی کے حساب سے ضامن ہے اور یہ مسئلہ ممنوعات کے باب میں انشاء اللہ تعالیٰ آوے گا۔ م۔ واذا اصاب محرم صیداً فارسلہ من یدہ غیرہ لاضمان علیہ بالاتفاق۔ اور جب محرم نے کسی صید کو پایا یا یعنی اس کے ہاتھ میں ہے پس اس کے ہاتھ سے دوسرے نے اس کو چھڑا دیا تو بالاتفاق اس پر ضمان نہیں ہے۔ لانہ لم یملکہ بالاعتد۔ کیونکہ محرم اس کو پکڑنے سے اس کا مالک نہیں ہوا۔ فان الصيد لم یبق محلاً

للمتبع في حق المحرم - کیونکہ محرم کے حق میں کوئی صید ملک میں آنے کا محل نہیں رہی ہے۔
 لقوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمت حراما۔ بدلیل قول اللہ تعالیٰ کے جس کے معنی یہ کہ اور تم پر
 خشکی کا شکار حرام کر دیا گیا جب تک تم محرم رہو فہذا اگر محرم نے شکار پکڑا تو وہ اس قابل
 نہیں کہ اس کی ملک شرعی اس میں حاصل ہو۔ فصار کما اذا اشتري الخمر۔ تو ایسا ہو گیا جیسے مسلمان
 نے شراب خریدی ہے کیونکہ مسلمان پر حرام ہونے سے وہ شراب کا مالک بالاجماع نہیں ہوتا
 ہے۔ فان قتله محرم آخر في يده۔ اور اگر محرم کے ہاتھ میں ہونے کی حالت میں دوسرے محرم نے صید
 کو قتل کر دیا۔ فعلى كل واحد منهما الجزاء۔ تو دونوں مجرموں میں سے ہر ایک پر پوری جزاء لازم ہے
 فہے کیونکہ اصل یہ کہ محرم پر جزاء اس کے فعل ممنوع کا کفارہ ہے اور ممنوع یہاں یہ کہ صید
 تعرض نہ کریں۔ لان الاخذ متعرض ملصق بانزال الامن۔ کیونکہ صید کو گرفتار کرنے والا محرم تو صید
 کا امن دور کرنے کی وجہ سے صید کا متعرض ہے۔ والقاتل مقدر لذلك۔ اور محرم قاتل اس بے امنی
 کا تقرر کرنے والا ہے نہ چنانچہ اول شاید چھوڑ دینا تو پھر امن میں ہو جانا ممکن ہوتا وہ دوسرے
 محرم کے قتل کر ڈالنے سے معدوم ہو گیا۔ یہ وہم نہ ہو کہ تقرر کرنا بعد بے امنی کے ہوا ہے کیونکہ فرمایا۔
 والتقرير كالابتداء في حق التضمنين۔ اور تقرر کرنا ضمان واجب ہونے کے حق میں مثل ابتداء
 فعل کے ہے نہ تو دوسرے محرم پر ضمان واجب ہوگی اس طرح کہ گویا اس نے ابتداء قتل کر دیا
 كشهود الطلاق قبل الدخول اذ رجعوا۔ نظیر اس حکم کی وہ گواہ ہیں جنہوں نے قبل دخول کے
 طلاق واقع ہونے سے پورے مہر کا دعویٰ کیا۔ زید نے دخول سے انکار کر کے دو گواہ دیئے جنہوں
 نے قبل دخول کے طلاق واقع ہونے کی گواہی دی حتیٰ کہ پورا مہر نہیں دلایا گیا پھر گواہوں نے اپنی گواہی
 سے رجوع کیا یعنی پھیر لی۔ تو انہوں نے اپنی گواہی سے تقرر کر کے جو کچھ ہندہ کا نقصان کیا اس کے ضامن
 ہوں گے۔ پس ان کا ظلم کرنا اگرچہ بعد انکار زید کے ہے مگر ضامن ہونے میں گویا ابتداء از ظلم ہے۔
 اسی طرح قتل کرنے والا محرم گویا ابتدائی ظالم ہو کر ضامن ہے بلکہ اس نے تو گرفتار کرنے والے محرم
 کا موقع کھو دیا کہ وہ چھوڑ دے لہذا فرمایا۔ ويرجع الاخذ على القاتل۔ اور پکڑنے والا مار ڈالنے
 والے سے رجوع کرے گا فہے یعنی گرفتار کرنے والے نے جو کچھ تاوان دیا ہے وہ قتل کرنے والے
 سے پھیر لے گا۔

ایضاح میں ہے کہ یہ صرف امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال ذنور۔ اور کہا زفر
 فہے اور صاحبین نے بھی الايضاح۔ لا يوجب۔ کہ پکڑنے والا واپس نہیں لے سکتا۔ لان الاخذ
 مواخذ بصنيعه فلا يرجع على غيره۔ کیونکہ گرفتار کرنے والا اپنی حرکت پر ماخوذ ہے تو وہ نادان
 غیر سے واپس نہیں لے سکتا فہے اور معلوم ہو چکا کہ محرم پر کفارہ اس کے فعل کا عوض ہے۔ دلنا
 ان الاخذ انما يصير سببا للضمان عند اتصال الملاك به۔ اور جاری دلیل یہ کہ گرفتار کرنا واجب
 ہی سبب ضمان ہو گا کہ اس سے ہلاکت متصل ہو فہے یعنی گرفتاری کے ساتھ ہلاکت بھی واقع ہو
 حالانکہ گرفتار کنندہ نے ہلاکت نہیں کیا بلکہ قاتل دوسرا محرم ہے فہو بالقتل جعل فعل الاخذ علة۔

تو قاتل نے بوجہ قتل کرنے کے پکڑنے والے کے فعل کو علت کر دیا فہ یعنی واسطہ ہلاکت بنا دیا اور اصل ہلاکت خود کی۔ فیکون فی معنی مباشرة علة العلة۔ تو گویا علت کی علت کرنے کا ارتکاب کرنے کے معنی میں ہوا فہ کیونکہ اس کے قتل ہی کے سبب سے گرفتاری سبب ضمان ہو گئی اگر وہ قتل نہ کرتا تو گرفتاری سبب نہ ہوتی۔ فیحال بالضمان علیہ۔ تو تاوان کا احوالہ قاتل ہی پر ہو گا فہ پس جو اس نے تاوان دیا وہ قاتل پر جائے گا کہ اس سے واپس لے حاصل یہ کہ گرفتاری کا علت تاوان ہونا بعد ہلاکت کے ہے پس قاتل نے اس علت کو پورا کر دیا کہ قتل کر دیا تو اس علت کا مرتکب بھی خود قاتل ہوا لیکن چونکہ گرفتار کنندہ بھی بنظر صید پکڑنے کے خطا وار ہے تو ضامن ہوا اور بنظر اس کے کہ قاتل نے اس پر ظلم کیا تو اس سے پھر سکتا ہے۔ م۔ پھر کلام مصنفؒ اشارہ کرتا ہے کہ خلاف صرف زفر کا ہے اور صاحبین نے امامؒ کے قول کی طرف رجوع کیا واللہ اعلم۔

اور اگر حلال نے صید حرم کو گرفتار کیا اور دوسرے حلال نے اس کے ہاتھ میں قتل کر دی تو بالاتفاق دونوں مل کر ایک قیمت دیں پھر گرفتار کرنے والے نے جو کچھ دیا ہے وہ قاتل سے واپس لے۔ ج۔ پھر یہ کلام تو صید میں تھا فان قطع حشیش الحرم او شجرة لیست مملوكة۔ اور اگر کسی نے حرم کی گھاس کاٹی یا ایسا درخت جو کسی کے ملک نہیں ہے۔ وهو محالہ بنیتہ الناس۔ حالانکہ وہ ایسی قسم سے ہے جس کو لوگ نہیں جانتے ہیں فعلیہ قیمت۔ تو اس پر گھاس یا درخت مذکور کی قیمت واجب ہے۔ الا فیما جف منه۔ سوائے ایسی نبات کے جو اس میں سے خشک ہو گئی ہو فہ یعنی خشک کاٹنے میں کچھ واجب نہیں ہے۔ ع۔ قیمت سے افادہ فرمایا کہ روزہ رکھ لینا کافی نہیں ہے اور واضح ہو کہ مسئلہ کی صورتیں یہ ہیں کہ جو نباتات حرم میں جے یا اذخر ہوگی تو اس کے کاٹنے میں کچھ نہیں ہے یا اذخر نہ ہوگی تو وہ یا ٹوٹ گئی یا خشک ہو گئی ہے یا ایسی نہیں۔ پس ٹوٹی و سوکھی میں بھی کچھ نہیں پھر جو ایسی نہیں وہ یا ایسی ہوگی جس کو لوگ اگاتے دھلتے ہیں یا نہیں۔ پس اگر اس کو لوگ اگاتے ہوں خواہ بطور عادت یا غیر عادت تو اس کے کاٹنے و اکھاڑنے میں بھی کچھ نہیں ہے۔ ربی ایک قسم یعنی جو کہ خود جی اور ایسی نہیں کہ جس کو لوگ جھلتے ہیں اور نہ وہ ٹوٹی و سوکھی ہے اور نہ اذخر ہے تو اس کے قطع میں جزاء قیمت واجب ہے۔ ف۔ لان حرمتہما ثابت بسبب الحرم۔ کیونکہ گھاس و درخت کی حرمت بسبب حرم کے ثابت ہوتی ہے۔ قال علیہ السلام لا یختل خلاھا ولا یعضد بشوکھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کمرہ یعنی حرم کی ہری گھاس نہ کاٹی جاوے اور نہ اس کے کاٹنے ٹوڑے جاویں فہ یہ حدیث صحیحین میں ہے اور اس میں شجر کا بھی لفظ وارد ہے۔ پس خلا سہری گھاس ہے اور شجر ہر ابرہہ صفا ہوا ہے جب خشک ہو تو حطب کہلاتا ہے اور شوک کو صرف ہری تر و تازہ پر محمول کیا جاوے اور کلام آتا ہے۔

واضح ہو کہ حرم کے اندر جس چیز سے نفع لینا جائز ہے اس کو حرم سے باہر لانا بھی جائز ہے ازاںجملہ پھرو میٹھی و کنکریاں ہیں لیکن اگر بہت گڑھا کرے تو منع کیا جاوے مف۔ ولا یكون للصوم فی هذا القيمة مدخل

اور اس قیمت میں روزے کو کچھ دخل نہ ہوگا۔ بلکہ صرف قیمت فقرار پر تقسیم کرے۔ لان حرمۃ
 ننا ولہا بسبب الحرم لا بسبب الاحرام۔ کیونکہ ان نباتات پر دست درازی حرام ہونا بسبب تعظیم حرم
 کے ہے نہ بوجہ حرام کے۔ تاکہ فعل کا تاوان ہو کہ روزہ عوض ہو سکتا۔ فکان من ضمان المعال علی ما بینا
 پس یہ منجملہ تاوان محل کے ہوا بنا برآئکہ ہم بیان کر چکے۔ فی قولہ والصوم یصلح جزاء الافعال الخ المحال
 اس میں قیمت ادا کرنی حتمی معین ہے۔ ویتصدق بقیمۃ علی الفقراء۔ اور اس کی قیمت کو فقیروں پر
 صدقہ کر دے۔ واذا اداھا ملکہ کما فی حقوق العباد۔ اور جب یہ قیمت ادا کر دے تو اس درخت یا گھاں
 کا مالک ہو گیا جیسے حقوق العباد میں ہے۔ مثلاً زید نے عمر کی کوئی چیز غصب کر لی اگرچہ
 عداً غصب کرنا حرام ہے۔ لیکن جبکہ زید پر اس کی قیمت ادا کرنے کا حکم قاضی نے دیا اور اس نے
 قیمت دے دی تو اس چیز کا ابتداء سے مالک قرار دیا جائے گا۔ پھر نباتات حرم کے مالک ہو جانے
 پر بھی اس کا احترام لائق ہے۔ ویکوۃ بیعہ بعد القطع۔ اور بعد کاٹنے کے اس کا فروخت کرنا مکروہ
 ہے۔ لانہ ملکہ بسبب محظور شرعاً۔ کیونکہ وہ ایسے سبب سے اس کا مالک ہوا جو شرعاً ممنوع
 ہے۔ فی یعنی نباتات حرم کا ملکا حرام ہے۔ فلوا طلق لہ فی بیعہ لتطرق الناس الی مثله۔ پس اگر
 اس مملوکہ کی بیع کرنے میں اس کو مطلقاً اجازت دی جاوے تو ایسی حرکت کرنے کی طرف لوگ راہ
 نکال لیں گے۔ اور کاٹ کر قیمت ادا کر کے بیچنا شروع کریں گے بوجہ اغوائے شیطان کے۔ تو
 تک حرمت فاش ہو جائے گی اور حرم کے درخت نہیں پھینکے اور یہ دلیل ہے کہ شرع نے اطلاقاً
 اجازت بیع نہیں دی۔ الا انہ یجوز البیع مع الکراہتہ بخلاف الصيد والفرق ما ذکرہ۔ لیکن کراہت کے
 ساتھ بیع جائز ہے بخلاف صید کے اور فرق وہ ہے جس کو ہم ذکر کریں گے۔ فی یعنی حرم کا شکار بیچنا
 باطل ہے اور درخت بیچنا باطل نہیں مگر وہ ہے۔ اور دونوں میں فرق کا بیان آتا ہے۔ والذی بنیۃ
 الناس عاداتہ دفنہا غیر مستحق للامن بالاجماع اور جو نباتات کہ اس کو عادت کے طور پر لوگ جلاتے
 ہیں ہم نے اس کا مستحق امن نہ ہونا جان لیا ہے بدلیل اجماع۔ فی چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 سے اس وقت تک برابر متواتر چلا آتا ہے کہ حرم میں لوگ زراعت جلاتے و کاٹنے چھانٹنے میں۔
 بدون کسی انکار شرعی کے اور چاروں آئمہ وغیرہم نے اس پر اجماع کیا۔ ولان المعوم المنسوب الی الحرم۔
 اور اس دلیل سے کہ حرام کیا گیا وہ ہے جو حرم کی طرف منسوب ہو۔ فی چنانچہ حدیث میں بھی غلاھا۔
 اور شجرھا۔ واقع ہوا یعنی حرم کی گھاں اور حرم کا درخت۔ تو جو نباتات کہ حرم کی کہلاوے اس کو
 ضرور دینا حرام ہے۔ والنسبۃ الیہ علی الکمال عند عدم النسبۃ الی غیوۃ بالانبات۔ اور حرم کی طرف
 نسبت ہونا پورے طور پر اس وقت کہ دوسرے کی طرف جلاتے کی نسبت نہ ہو۔ فی یعنی فلاں کا
 درخت یا گھاں نہ ہو بلکہ حرم کا ہو تو جب وہ درخت فلاں کا کہلا یا بدیں معنی کہ اس نے جمایا ہے تو
 احترام حرم اس کے ساتھ متعلق نہ رہا پس اس کو قطع کرنا جائز ہے۔
 پھر یہ کلام تو اس میں جس کو لوگ بطریق عادت جلاتے ہیں۔ وما لا یثبت مادۃ۔ اور جو درخت کہ
 بطریق عادت بویا نہیں جاتا۔ فی یعنی اس کے بونے کی عادت وہاں جاری نہیں ہے۔ اذا ابست

انسان الحق بہا نیست عادتہ - جب اس کو کسی آدمی نے بربا تو وہ ایسے درخت سے لاقط ہو گیا جو بطریق عادت بربا جاتا ہے نہ یعنی اس کا کاٹنا بھی جائز ہے۔ رہی یہ صورت کہ جس کے بوسے کی عادت نہیں وہ خود کسی شخص کی زمین مملوکہ میں آگیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ زمین حرم سب آزاد ہے کسی کی ملک نہیں ہو سکتی اور یہ بحث مترجم نے تفسیر میں توضیح لکھی ہے ہاں صاحبین و شافعی وغیرہم کے نزدیک وہ مملوک ہو سکتی ہے اور اسی قول پر یہ مسئلہ مبنی ہے جو مصنف نے لکھا کہ ولو بنت بنفسہ فی ملک رجل - اور اگر ایسا درخت جو بطور عادت بربا نہیں جاتا خود کسی شخص کی ملک میں آگیا اور اس کو دوسرے نے کاٹا۔ فعلى قاطعه قيمة لحرمة الحرم - تو اس کے کاٹنے والے پر ایک قیمت تو حرم کی حرمت کی وجہ سے۔ حقاً للشرع - بحق شرع واجب ہے۔ وقيمة اخري ضماناً لما لك - اور دوسری قیمت اس کے مالک کے لئے بطور تاوان واجب ہے نہ غرضیکہ ایک درخت کے واسطے دو چند قیمت لازم آئی پس جو حق شرعی ہے فقراء کو تقسیم ہوگی اور دوسرے کو اس کا مالک لے گا۔ كالصيد المملوك في الحرم - جیسے حرم میں صید مملوک نہ کہ جب اس کو سوائے مالک کے کوئی قتل کرے تو ایک قیمت تو حرمت حرم کی وجہ سے حق شرعی واجب ہے اور دوسری قیمت مالک کے حق کا تاوان لازم ہے۔ پھر ظاہر کلام اشارہ ہے کہ مصنف کے نزدیک یہاں قول صاحبین و جمہور علماء مختار ہے کہ زمین حرم مملوک ہوتی ہے لیکن تفسیر میں دلیل قوی واسطے قول امام کے مذکور ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ کلام آتا ہے۔ م۔ و ما جف من شجر الحرم لا ضمان فيه - اور شجر حرم میں سے جو خشک ہو گیا تو اس کے قطع میں ضمان نہیں۔ لانه ليس بنام - کیونکہ وہ نامی نہیں نہ یعنی اب بڑھ نہیں سکتا تو حطب سے نہ شجر۔ اور نص حدیث میں ضمان واسطے شجر کے منصوص ہے۔ م۔ ولا یروی حشیش الحرم ولا یقطع - اور حرم کی گھاس نہیں چرائی جاوے گی نہ چنانچہ حدیث صحیحین سے مستفاد ہے۔ الا الاذخر - سوائے اذخر کے نہ کہ حدیث میں مستثنیٰ ہے تو صرف اذخر کو کاٹنا جائز ہے۔ وقال ابو یوسف لا یاس بالمرعی فیہ لان فیہ ضرر درۃ - اور ابو یوسف نے کہا کہ حرم میں گھاس چرانے میں مضائقہ نہیں کیونکہ چرانے میں ایک ضرورت ہے یعنی ایک طرح کی مجبوری ہے لان منع الدواب عنہ متعذر - کیونکہ اس سے چوپاؤں کو روکنا متعذر ہے نہ یعنی محروم رکھنا اور ایسی مشکلات کو اللہ تعالیٰ نے معاف فرما دیا ہے اور یہی قول مالک و شافعی ہے۔ ولنا ما روینا - اور ہماری دلیل وہ حدیث جو روایت کر چکے ہیں یعنی لا یخلى حلاھا - یعنی حرم کی گھاس نہ کاٹی جاوے پس کاٹنا عموماً ممنوع ہے۔ والقطع بالمشافر كالقطع بالمناجل - اور مشافر سے کاٹنا جیسے مناجل سے کاٹنا نہ دونوں برابر پس دونوں منع ہیں۔

پھر جبکہ حدیث میں مطلقاً منع فرمایا کہ حرم کی گھاس نہ کاٹی جاوے تو یہ مراد لینا بدیہی باطل

عہ مشافر جمع مشفرہ اور وہ ادنیٰ کے دانوں کی دونوں لڑی جیسے گھوڑے کے واسطے لپیٹتے ہیں۔ اور انسان کے واسطے مشفرہ ۱۲ م۔ عہ مناجل جمع منجل مانند ہنسا و درانتی کے۔ ۱۲ ع م۔

کہ خود نہ کاٹو مگر جانوروں کو چھوڑ دو کہ سب چر جاویں۔ لہذا ابو یوسف کے قول سے یہی مراد ہو سکتی ہے کہ جانوروں کو اس گھاس سے محروم رکھنا بوجہ ضرورت کے متعذر رہے جو اب اس کا یہی کہ جب گھاس ملنے کا طریقہ نکل آوے تو کچھ عذر نہیں رہا۔ وحمل الحشیش من المحل ممکن فلا ضرورت اور حل سے گھاس کا لاد لانا ممکن ہے یعنی آسان ہے تو کچھ ضرورت نہیں رہی۔ بخلاف الاذخر۔ بخلاف اذخر کے فے کہ اقل تو اس میں ضرورت باقی اور دوم وہ منصوص ہے۔ لادہ استثناء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیجوز قطعہ وریعہ۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو مستثنیٰ کر دیا تو اس کو کاٹنا و چرانا جائز ہے فے اگر وہ ہم ہو کہ پھر تم نے کماچہ کو کیوں قیاس سے استثناء کیا تو جواب دیا کہ بخلاف الکماۃ۔ اور بخلاف کماۃ کے فے یعنی برخلاف اذخر و کماۃ کے کہ اذخر تو نص میں مستثنیٰ ہے اور کماۃ میں ہم نے استثناء نہیں کیا۔ لانہا لیست من جملة النبات کیونکہ کماۃ منجمد نباتات کے نہیں ہے فے تو وہ ممانعت میں شامل ہی نہ تھی۔ پھر واضح ہو کہ محشی نے غیاث سے نقل کیا کہ کماۃ جس کو سماروغ کہتے ہیں ایام برسات میں زمین سے جمتی ہے بعضے مرغی کے انڈے کی طرح اور بعضے چھتری کی شکل ہوتی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ شیخ محقق نے فتح القدیر میں لکھا کہ کماۃ نبات نہیں اس واسطے کہ نبات تو اس کو کہتے ہیں جو روئے زمین پر ظاہر ہو اور کماۃ زمین کے اندر ہوتی ہے۔ اس میں سے اوپر کچھ ظاہر نہیں ہوتی اور وہ بڑھتی بھی نہیں ہے اور اگر ہم فرض کریں کہ وہ نبات ہے تو خشک نبات ٹھہرے گی۔ انتہی۔

عینی نہیں ہے کہ کماۃ زمین کے پانی سے نہیں بلکہ آسمانی پانی سے زمین میں مزدوع ہوتی ہے الکافی۔ (بیان حکم قارن) وکل نشی فعلہ القارن مہاذکونا۔ اور ہر چیز جس کو قارن نے ان امور مذکورہ میں سے کیا فے یعنی احرام کی حالت میں جو امور کہ ہم ممنوع بیان ہوئے ہیں جب ان میں سے کوئی جرم ایسے شخص نے کیا جس نے عمرہ و حج کا قارن کے ساتھ احرام باندھا ہے۔ ان فیہ علی المفرد دما۔ اگر اس امر ممنوع میں مفرد حج والے پر ایک ذبح کرنا لازم آتا ہے فعلیہ دمان دم لحتہ دوم لعمدہ۔ تو قارن پر دو قربانیاں ہیں ایک ذبح کرنا احرام حج کے لئے اور ایک ذبح واسطے احرام عمرہ کے فے کیونکہ اس کا گناہ دونوں کے دما احرام پر واقع ہوا۔ وقال الشافعی دم واحد بناء علی انه محرم باحرام واحد عندنا باحرامین وقد مومن قبل۔ اور شافعی نے کہا کہ قارن پر بھی ایک ہی ذبح کرنا لازم ہو گا یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ شافعی کے نزدیک قارن ایک ہی احرام سے محرم ہوتا ہے اور حارم کے نزدیک دو احرام سے محرم ہوتا ہے اور یہ سابق میں گزر چکا ہے شیخ الاسلام نے کہا کہ یہ قبل وقوف عرفہ کے ہے اور بعد وقوف عرفہ کے صرف جماع کرنے میں قارن پر دو قربانیاں ہیں اور باقی منومات میں صرف ایک قربانی ہے اور یہ مختار شیخ الاسلام ہے جس کو شیخ محقق نے ضعیف قرار دیا تو کلیہ صحیح ہوا کہ جس جنابت میں مفرد پر ایک قربانی ہے اس میں قارن پر دو قربانیاں ہر حال میں ہیں۔ الا ان تجاوز السیقات فیہ محرم بالعمرة الواجب۔ باستثناء اس کے کہ قارن بغیر عمرہ یا حج کا احرام باندھنے کے

میقات سے گزر جاوے۔ فیلزمہ دم واحد۔ تو اس جرم میں ایک ہی قربانی لازم ہوگی نہ
جیسے مفروضہ ہے خلافاً للزفر لما ان المستحق علیہ عند المیقات احرام واحد وبتأخیر واجب واحد
لا یجب الاجزاء واحد۔ بخلاف قول زفر کے کہ دو قربانیاں لازم کرتے ہیں (ہماری دلیل یہ
ہے کہ میقات کے نزدیک جو بات کہ اس پر حق لازم ہے وہ ایک احرام ہے (کہ بدون احرام
کے میقات سے گزرنا ممنوع ہے) اور ایک واجب کی تاخیر کرنے سے صرف ایک ہی جزا واجب
ہوگی نہ اور قرآن کے واسطے یہ شرط نہیں کہ میقات سے حج و عمرہ کا احرام جمع ہو بلکہ یہ تو اس
واسطے کرتے ہیں کہ جب میقات سے بغیر احرام گزرنا جائز نہیں کہ میقات سے حج و عمرہ کا احرام جمع
ہو بلکہ یہ تو اس واسطے کرتے ہیں کہ جب میقات سے بغیر احرام گزرنا جائز نہیں تو احرام جمع
کرتے ہیں حتیٰ کہ اگر میقات سے صرف عمرہ کا احرام لاوے پھر حج داخل کرے تو قارن ہو جائے
گا اور اگر جرم کے طور پر بغیر احرام چلا آیا تو داخل میقات میں دونوں کے جمع سے قارن ہوگا۔
قارن اگر عرفات سے قبل امام کے چلا آوے یا طواف زیارت کو جنابت یا حدث میں کرے وطن
کو واپس آوے تو اس پر ایک ہی قربانی ہے کافی العینی۔ اور شاید کہ یہ بقول شیخ الاسلام ہے فہم
م۔ واذا اشتراك عرمان فی قتل صید فعلی کل واحد منهما جزاء کامل۔ اور اگر ایک صید کے قتل
کرنے میں دو محرم شریک ہو گئے تو دونوں میں سے ہر ایک پر پوری جزا واجب ہے نہ ہر ایک
پوری قیمت سے بدی یا اطعام یا صوم ادا کرے خواہ حل میں قتل کیا ہو یا جرم میں۔ ہ۔ لان کل واحد
منهما بالشركة یصیر جناية تفوق الدلالة۔ کیونکہ قتل میں شرکت کرنے سے ہر ایک ایسی جنابت
کرنے والا ہو گیا جو دلالت کرنے سے بڑھی ہوئی ہے نہ حالانکہ محرم اگر دلالت کرے شریک ہو
یعنی پتہ بتلاوے و رہنمائی کرے تو اس پر جزاء کامل لازم ہوتی ہے تو قتل میں جو رہنمائی سے بڑھ کر
ہے ضرور جزائے کامل لازم ہوگی۔ اور یہ جزا ہر ایک کے فعل پر ہے فیتعد الجزء یتعد الجنایة
پس فعل جنایت متعدد ہونے سے جزائے متعدد لازم ہوں گی نہ لہذا دو محرم کی خصوصیت نہیں
ہے جتنے محرم شریک ہوں ہر ایک کا فعل جرم اور ہر ایک پر جزائے جرم لازم ہے۔ م۔ اور اگر شریک
کوئی طفل یا کافر ہو تو اس پر کچھ نہیں اور محرم پر جزا ہے۔ ہ۔ اور حلال یعنی بغیر احرام والے کو صید
مارنا حلال ہے سوائے صید الحرم کے کہ اس کو مارنا جرم ہے۔ واذا اشتراك حلالان فی قتل صید الحرم
فعلیہما جزاء واحد۔ اور اگر دو حلال ایک صید حرم کے قتل میں شریک ہوئے تو دونوں پر ایک جزا
واجب ہوگی نہ اور یہ اسی صید کی قیمت ہے جس کو دونوں نے مل کر ضائع کیا ہے تو مل کر اس کی
قیمت دے دیں۔ لان الضمان بدل عن المحل۔ کیونکہ یہ ضمان تو محل یعنی صید کا عوض ہے۔ الاجزاء
عن الجنایة۔ فعل جنایت کی جزا نہیں ہے نہ اسی وجہ سے اس میں صوم سے ادا کرنا جائز نہیں
ہے اور فعل جنایت تو ایک ہی محل یعنی صید میں متعدد ہو سکتے ہیں مگر ایک محل یعنی صید متعدد نہیں
ہو جاتا۔ فیتحد با اتحاد المحل۔ تو محل واحد ہونے سے اس کا تاوان بھی واحد ہوگا نہ اور نظیر اس
کی وہ قتل جس میں تاوان دیت اصل میں واجب ہوتا ہے۔ کو جلیں قتل رجل واحد اخطاء۔ جیسے دو

مردوں نے خطار سے ایک مرد کو قتل کیا ف سے مثلاً شکار خیال کر کے دونوں نے اس کو تیر مارے اور یہ چوک ہے جس سے دیت واجب ہوتی ہے۔ بموجب علیہما دینۃ واحدة۔ تو دونوں پر ایک ہی دیت واجب ہوگی ف سے کیونکہ محل واحد کا عوض واحد ہے۔ رہا ان دونوں کا فعل اگرچہ چوک ہے لیکن بد احتیاطی سے یہ فعل گناہ قرار پایا ہے تو فعل کا جرم ان پر لازم آیا اور فعل یہاں متعدد ہیں لہذا فرمایا۔ وعن کل واحد منهما كفارة۔ اور دونوں میں سے ہر ایک پر کفارہ لازم ہے ف سے تو معلوم ہوا کہ محل کا عوض موافق محل کے ہوگا حتیٰ کہ ایک محل مثلاً صید حرم کے تلف کرنے میں دو چار جس قدر شریک ہوں سب پر اسی محل واحد کی ضمان ہے اور دو صید ہوں تو دو تادون ہیں۔ اور فعل کا کفارہ ہر ایک کے فعل کے واسطے کامل ہو گیا چنانچہ صید کے بجائے اگر آدمی کو خطار سے قتل کرنے میں کئی شریک ہوں تو ہر ایک کے فعل کا کفارہ اس پر علیحدہ ہے۔ م۔ واذا باع المحرم الصيد۔ اور اگر محرم نے صید کو فروخت کیا ف سے خواہ زندہ یا بعد ذبح کے۔ او ابتاعہ۔ یا محرم نے صید کو خرید کیا۔ فابیع باطل۔ تو بیع باطل ہے ف کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ حرم علیکم صید البر۔ تو حرام ہونا عین صید کی طرف منسوب فرمایا جیسے شراب پس محرم کے حق میں عین صید مثل شراب کے کچھ بھی قیمت نہیں رکھتا ہے تو زندہ و مردہ صید دونوں کی بیع باطل ہے۔ لان بیعہ حیاء تعرض للصيد بتقویت الامن۔ کیونکہ صید کو زندہ بیع کرنے میں صید کے حق میں تعرض ہے وجہ اس کا امن کھونے کے ف سے پس اگر محرم خود خریدار ہے تو اس نے وہ عین جو مثل شراب کے ہے خریدتا تو بلاشبہ بیع باطل ہے اور اگر بائع ہے تو انتفاع حرام ہونے سے باطل ہے کیونکہ تعرض حرام ہے۔ وسیعہ بعد ما قتلہ بیع میستہ۔ اور صید کو قتل کرنے کے بعد بیچنا مردار کی بیع ہے ف سے کیونکہ محرم کا ذبح کرنا شرعی ذبیحہ نہیں بلکہ قتل اور مذبح مردار ہے تو کچھ شبہ نہیں کہ مردار کی خرید و فروخت باطل ہے۔ ومن اخراج طبیۃ من الحرم۔ اور جس شخص نے حرم سے ہرنی (مثلاً) باہر نکال دی ف سے خواہ عمداً یا کسی طرح نکالی۔ فولدت اولاداً فانت ہی و اولادہا۔ پھر بعد نکلنے کے وہ کئی بچہ جنی پس اس صدمہ سے وہ ہرنی اس کے بچے سب میر گئے ف سے پس کیا نکالتے والا صرف ہرنی کا ضمانت ہے یا بچوں کے جواب دیا۔ فعلیہ جزاؤہن۔ تو اس پر ان سب کی جزاء واجب ہے۔ لان الصيد بعد الاتحراج من الحرم بقی مستحقاً للامن شرعاً۔ کیونکہ ہرنی تو حرم سے نکالے جانے کے بعد بھی شرع کے حکم سے امن کی مستحق ہے۔ ولہذا واجب ردہ الی مامنہ۔ اور اسی وجہ سے اس کو اپنے امن کے ٹھکانے پھر لانا واجب ہے ف سے اگر ممکن ہو تو اس کو حرم میں پھر لاوے۔ وھذا صفة شرعیہ۔ اور یہ صفت شرعیہ ہے ف سے یعنی اس کا مستحق امن ہونا اس کو ایک صفت بحکم شرع حاصل ہے اور جو صفت شرعی ہوتی ہے وہ اس کی ذات والاد میں پھیل جاتی ہے۔ فتسری الی الولد۔ تو یہ صفت بھی اس کے بچوں میں پھیل جائے گی ف سے اور ہرنی کا مستحق ہوا کہ اس کے امن کے ٹھکانے رکھا جاوے تو جب حرم نے اس میں تعرض کیا تو جزاء واجب ہوئی اور اس صفت شرعیہ کے ٹھیک ہونے کی مثال رقیۃ و آزادی ہے۔

چنانچہ جو عورت کہ مملوکہ ہو تو سوائے مالک سے جو اولاد کسی دوسرے کے نکاح سے ہو وہ بھی مملوک

ہوگی کیونکہ یہ صفت شرعیہ ہے۔ پھر ہرنی کا یہ حکم اس وقت کہ محرم مذکور نے ہنوز ہرنی کی جزاء نہ دی ہو۔ فان ادى جزاء وھاشم ولدت۔ اور اگر محرم مذکور نے ہرنی کی جزاء دے دی پھر وہ بچہ جنی فے پس مع بچوں کے ہلاک ہو گئی۔ لیس علیہ جزاء الولد۔ تو محرم پر بچوں کی جزاء واجب نہیں ہے۔ لان بعد اداء الجزاء لم یبق آمنۃ۔ کیونکہ ہرنی بعد جزاء ادا ہونے کے مستحق امن نہیں رہی ہے۔ کیونکہ محرم نے اس کی قیمت پہنچا دی تو گویا ہرنی اپنے مامن میں پہنچائی۔ لان وصول الخلف۔ کیونکہ بدل کا پہنچنا فے یعنی قیمت کا فقرہ کو پہنچ جانا۔ کو وصول الاصل۔ مانند اصل کے پہنچ جانے کے ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب فے ہمارے نزدیک یہ قیمت فقرائے حرم کو دینا اور شوائے ان کے دیگر فقراء کو دینا جائز ہے فعلی ہذا۔ قیمت کا اپنے واجب ٹھکانے اور اپنے مستحقین کو پہنچنا بمنزلہ صید کے حرم میں پہنچنے کے ہے پس غایۃ البیان کا اعتراض کہ قیمت کا حرم میں پہنچنا ضرور نہیں تاکہ ہرنی کے پہنچنے کا قائم مقام ہو۔ یہ اعتراض ساقط ہے کیونکہ امام مصنف کا مقصود یہ کہ قیمت کا اپنے مستحق ٹھکانے پر پہنچنا جیسے صید کا اپنے مستحق مقام میں پہنچنا۔ م۔ (افروع) حلال نے دوسرے حلال کی صید غضب کر کے ہاتھ میں لی اور احرام باندھا تو واجب ہے کہ چھوڑ دے اور تاوان دے دے اور واپس نہ کرے اور اگر واپس دی تو ضمان سے بری ہوا مگر اس نے برا کیا لہذا یہ امتحان کے قابل ہے کہ کس غاصب کو مغضوب واپس دینا بڑا کام ہے۔ حل میں صید کو تیر مارا وہ بھاگا اور تیر اس کو حرم میں لگا تو مذکور ہے کہ اس پر جزاء واجب ہے اور مبسوط میں مصرح نہیں واجب لیکن کھانا حلال نہیں۔ مف۔

باب مجاوزۃ الوقت بغیر احرام

یہ باب میقات سے بغیر احرام گزر جانے کے بیان میں ہے۔ وقت زمانہ معروف اور وہ مقام جہاں سے بغیر احرام کے تجاوز نہیں جائز ہے بغرض تعظیم مکہ معظمہ۔ پس میقات سے تجاوز قصد مکہ ہو گا یا نہ ہو گا۔ اول یہ کہ قصد مکہ ہے تو فرمایا واذا لم تکن فیہ۔ اور جب آیا کو فہ کا رہنے والا فے یا میقات سے باہر کہیں کا ہو۔ بستان بنی عامر۔ بستان بنی عامر میں فے مثلاً اور یہ ایک موضع قریب مکہ کے ہے مگر حرم سے باہر اور میقات کے اندر واقع ہوا ہے اور اس کو فی یعنی آفاق کا قصد حج یا عمرہ کا ہے۔ مع۔ تو اس نے میقات سے بغیر احرام کے تجاوز کیا پھر دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو لیسان بنی عامر میں اس نے احرام باندھا یا نہیں باندھا۔ پس اگر اول صورت ہے۔ فالحریم بعد ذہ۔ پس اس نے عمرہ کا احرام باندھا لیکن فے تو پھر دیکھا جاوے کہ بعد احرام کے اس نے کوئی فعل حج سے مشروع کیا ہے یا نہیں۔ پس اگر کوئی فعل مشروع نہیں کیا۔ فان رجع الی ذات عرق پھر اگر رجوع کیا ذات عرق کی جانب۔ دلی۔ اور تبلیہ کہانے یعنی کوئی کے واسطے ذات

عرق میقات قریب ہے اس کی طرف پھرا اور ظاہر الروایۃ میں کچھ خصوصیت ذات عرق کی نہیں بلکہ محصل یہ کہ کسی میقات کی طرف لوٹا مگر احرام باندھ کر تلبیہ کہتا ہوا۔ مفع۔ بطل عنہ دم الوقت تو اس کے ذمہ سے میقات کی قربانی ساقط ہوگئی فے یعنی میقات سے بغیر احرام تہجد کرنے سے اس پر ایک قربانی کا کفارہ واجب ہوا عقادہ اس طرح میقات کی طرف لوٹ جانے سے ساقط ہوگئی۔ وان رجع الیہ ولم یلب۔ اور اگر وہ میقات کی طرف لوٹا اور تلبیہ نہیں کہا۔ حتی دخل مکة وطاف لعموتہ۔ یہاں تک کہ جا کر مکہ میں داخل ہوا اور اپنی عمرہ کا طواف کر لیا فے یعنی فعل شروع کر دیا۔ فغلبہ دم۔ تو اس پر قربانی لازم ہے فسا محصل میقات کی طرف لوٹنے میں تلبیہ کہنا ضروری ہے۔ وهذا عند ابی حنیفہ رحمہ اور عیہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال ان رجع الیہ مہر ما فلیس علیہ شیء لی اولم یلب۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر وہ میقات کی طرف احرام کی حالت میں لوٹا تو اس پر کچھ لازم نہیں رہا خواہ اس نے تلبیہ کہا ہو یا نہیں فے یہی ایک قول شافعی ہے۔ وقال زفر زفر لا یسقط لی اولم یلب۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ کفارہ کی قربانی ساقط نہ ہوگی خواہ تلبیہ کہے یا نہ کہے فے یہی قول مالک و شافعی ہے۔ لان جنایۃ لم ترتفع بالعود و صار کما اذا افاض من عرفات قبل الامام ثم عاد الیہ بعد الغروب۔ کیونکہ اس کا جرم تو میقات کو لوٹنے سے مرتفع نہیں ہوا اور ایسا ہو گیا کہ جسے عرفات سے امام سے پہلے چل دیا پھر بعد غروب کے عرفات کو واپس آگیا۔ فے تو بالاتفاق لوٹنا مفید نہیں اور قربانی کفارہ لازم رہے گی۔ یہی یہاں سے اعتراض ہوا کہ دونوں میں فرق ہے کیونکہ عرفات کی واپسی بے وقت ہے اور یہاں واپسی وقت پر ہے کہ ہنوز کوئی فعل شروع نہیں کیا تو قیاس مع الفارق ہے۔ ولنا انہ تدارک المتروک فی آوانہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اس نے متروک کا تدارک لینے وقت پر کر لیا۔ وذلك قبل الشروع فی الافعال۔ اور اس کا وقت افعال شروع کرنے سے پہلے موجود ہے فے تو اپنے وقت کا تدارک کرنا مفید ہوگا۔ فیسقط الدم۔ پس کفارہ کی قربانی ساقط ہو جائے گی۔ بخلاف الافاضۃ۔ بخلاف عرفات سے چل دینے کے۔ لانه لم یتدارک المتروک علی ما مر۔ کیونکہ اس نے متروک کا تدارک نہیں کیا بنا پر آنکہ گزراف سے علامہ یہ کہ آفتاب غروب ہوا ہر وقت نہیں رہا تو تدارک نہیں ہوا اور یہاں تدارک وقت پر مفید ہے اور اس میں امام ابوحنیفہ و صاحبین کا اتفاق ہے۔ غیر ان التدارک عندہما بعودہ محرما۔ سوائے اتنی بات کہ تدارک صاحبین کے نزدیک اس کے احرام کے ساتھ عود کرنے میں حاصل ہے فے کچھ تلبیہ کی ضرورت نہیں ہے۔ لانه اظهر حق البیقات کما اذا مر بہ محرما ساکتا۔ کیونکہ اس نے میقات کا حق یعنی احرام ظاہر کر دیا تو ایسا ہوا کہ جسے وہ میقات پر احرام کے ساتھ خاموش گزراف بدون تلبیہ کے چنانچہ یہ بالاتفاق جائز ہے اسی طرح یہاں بھی تلبیہ کہتے ہوئے لوٹنا ضروری نہیں۔ وعندہ رج بعودہ محرما تلبیاء اور امام کے نزدیک اس کے احرام کے ساتھ تلبیہ کہتے ہوئے عود کرنے میں حاصل ہے۔ لان العزیتہ فی الاحرام

من ویرة اہلہ کیونکہ احرام کے حق میں عزیمت یہ کہ اپنے اہل کے چھوٹروں سے ہونے یعنی احرام میں ایک طریقہ تو عزیمت یعنی افضل و اعلیٰ ہے اور وہ اپنے وطن کی آبادی سے احرام باندھنا۔ دوم رخصت یعنی ادنیٰ درجہ اور جائز ہے وہ میقات سے احرام باندھنا۔ فاذا توخص بالتاخیر الی السیقات وجب علیہ حقہ بالشاء التلبیہ۔ پس جب اس نے میقات تک تاخیر کرنے کی رخصت اختیار کی تو تلبیہ پیداکر کے احرام کا حق پورا کرنا اس پر واجب ہے۔ وکان التلا فی بعودہ ملبیا۔ اور جرم کی تلافی تلبیہ کہتے ہوئے لوٹنے سے ہوگی نہ لیکن اس میں تردد ہے کہ اگر اس نے رخصت تاخیر اختیار کی تو یہ واجب نہیں کہ عزیمت کی اس پر واجب ہو۔

جواب یہ ہو سکتا ہے کہ جب میقات پر احرام باندھ لیتا تو کچھ ضرورت تلبیہ نہ تھی مگر جب اس نے بغیر احرام کے تجاوز کیا تو اب اس پر عود کرنے میں احرام کے ساتھ تلبیہ ظاہر کرنا ضرور ہے۔ م۔ وعلیٰ ہذا الخلاف اذا احرم بحجة بعد المجاوزة مکان العمرة فی جمیع ما ذکرنا۔ اور اگر اس نے میقات سے بغیر احرام تجاوز کرنے کے بعد بجائے عمرہ کے حج کا احرام باندھا ہو تو ان سب امور میں جو ہم نے ذکر کئے ہیں امام ابوحنیفہ و صاحبین کا قول اسی اختلاف پر ہے نہ پھر یہ سب اس وقت کہ بعد احرام کے کوئی فعل عمرہ شروع کرنے سے پہلے عود کیا ہو۔ ولو عاد بعد ما ابتداء الطواف واستلم الحجر لایسقط عنہ الدم بالاتفاق اور اگر اس نے طواف شروع کرنے و حجر اسود کو بوسہ دینے کے بعد میقات کی طرف عود کیا ہو تو بالاتفاق اس سے قربانی کفارہ ساقط نہ ہوگی نہ خواہ تلبیہ کہتا ہوا لوٹے یا نہیں۔ اور یہ قول ہے ہمارے علمائے رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ تعالیٰ کا بھی یہی قول ہے۔ مع۔ یہ سب اس وقت کہ اس نے احرام باندھ لیا ہو پھر میقات کو لوٹا۔ ولو عاد الیہ قبل الاحرام یسقط بالاتفاق۔ اور اگر احرام باندھنے سے پہلے وہ میقات کی طرف لوٹا تو بالاتفاق اس کے ذمہ سے قربانی ساقط ہو جائے گی نہ جبکہ اس نے میقات سے احرام باندھا۔ وھذا الذی ذکرنا۔ اور یہ سب جو ہم نے ذکر کیا ہے کہ بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنے میں قربانی کفارہ واجب ہوتی ہے بوجہ مذکورہ۔ اذا کان یبدأ الحج ادا العسرة۔ یہ اس وقت کہ اس کا ارادہ حج یا عمرہ کا ہونے اور اگر اس کا ارادہ یہ نہ ہو۔ فان دخل البستان لمجاہتہ۔ پس اگر وہ بستان بنی عامر میں اپنی حاجت سے داخل ہوا نہ مثلاً تجارت یا ملاقات وغیرہ کے واسطے حالانکہ وہ میقات سے احرام کر کے نہیں گیا تو اس پر کچھ حرم نہیں ہے۔ اب اگر وہ بستان سے مکہ معظمہ داخل ہونا چاہے۔ فلہ ان یدخل مکة بغیر احرام۔ تو اس کو اختیار ہے کہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونے سے یہی کہ بغیر میقات سے احرام لانے کے مکہ میں یہیں سے احرام باندھ کر داخل ہو سکتا ہے۔ اور یہ معنی نہیں کہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونا جائز ہے کیونکہ سب کتابیں ناطق ہیں کہ جو کوئی مکہ میں داخل ہونا چاہے اس پر احرام لازم ہے خواہ لسک کا قصد ہو یا نہ ہو۔ الفتح۔ لہذا فرمایا۔ وقتہ البستان۔ اور بستان کے واسطے میقات یہی موضع بستان ہے نہ یعنی بستان سے احرام باندھنا حج یا عمرہ ۱۲ م) اس کے حق میں میقات سے احرام ہے کیونکہ یہی اس کا میقات ہے۔ وھو وصاحب المنزل سواہ۔ اور یہ شخص جو بستان میں داخل ہو گیا اور جو شخص کہ بستان کا رہنے والا ہے دونوں یکساں ہیں نہ یعنی اس بات میں کہ ان کے واسطے

میقات یہی مقام ہے اور اس آفاقی کو میقات آفاقی سے احرام لانے کی ضرورت نہیں ہے۔ لان البستان غیر واجب التعظیم فلا یلزمہ الاحرام یقصدہ۔ کیونکہ بستان کوئی مقام واجب التعظیم نہیں تو بستان کا قصد کرنے سے اس پر احرام باندھنا لازم نہ ہوگا۔ بلکہ جائز نہیں ہے پس بستان میں بغیر احرام داخل ہوگا۔ واذا دخلہ التحق یاہلہ۔ اور جب بستان میں داخل ہو گیا تو بستان والوں کے ساتھ لاحق ہو گیا۔ اگرچہ پندرہ روز اقامت کی نیت نہ ہو۔ ع۔ وللبستانی ان یدخل مکہ بغیر احرام للعاجہ فکذلک لہ۔ اور بستان والے کو مکہ میں داخل ہونا اپنی ضرورت کے لئے بدون احرام کے جائز ہے تو اس کے واسطے بھی جائز ہے۔ اس کے معنی بقول ابن الہمام "بلکہ میقات سے احرام لانے کے بغیر مکہ میں داخل ہو سکتا ہے" یہاں سے احرام باندھ لینا تو ضرور ہے۔ والمراد بقولہ ووقتہ البستان۔ اور یہ جو فرمایا کہ وقتہ البستان یعنی بستانی کا میقات بستان ہے اس سے مراد یہ کہ جمیع المحل الذی بینہ و بین الحرم۔ تمام حل جو اس کے وحرم کے درمیان واقع ہے۔ کوئی خصوصیت بستان کی نہیں ہے۔ وقدم۔ من قبل۔ اور یہ بیان پہلے گزرا۔ فکذا وقت الداخل الملحق بہ۔ پس یوں ہی اس شخص کا میقات جو بستان میں داخل ہو کر بستانی کے ساتھ ملایا گیا ہے یہی بستان ہے۔ (فروع) جو کوئی مکہ میں بغیر احرام داخل ہونا چاہے اس کا یہی حیلہ ہے کہ بستان میں داخل ہو۔ الکافی۔ اس حیلہ میں اعتراض ہے کہ جب اس کا اصلی قصد مکہ ہے تو اس کو آفاقی میقات سے بغیر احرام تجاوز کرنا نہیں جائز ہے۔ الہدایہ۔ میں کہتا ہوں کہ بالفعل اس کا قصد یہ ہے کہ بستان میں تجارت وغیرہ کے لئے داخل ہوتا ہے اگرچہ اس کو علم ہے کہ بستان سے مکہ کا قصد کرے گا۔

لیکن معنی اس کے صرف یہ ہیں کہ اس نے اس حیلہ سے میقات آفاقی سے احرام بچایا اگرچہ بستان سے با احرام داخل ہونا ضرور ہے جیسا کہ شیخ محقق نے تحقیق کی۔ م۔ المحاصل جو آفاقی کہ بستان میں داخل ہو گیا اور وہ بستانی حکم میں واحد ہیں۔ فان احراما من المحل۔ پھر اگر دونوں نے یعنی داخل ہونے والے اور بستانی دونوں نے حل سے احرام باندھا ہے یعنی بقصد حج۔ ووقفا بعونہ لم یکن علیہما شیء۔ اور دونوں نے جا کر عرفات میں وقف کیا تو دونوں پر کچھ واجب نہیں ہے۔ یرید بہ البستانی والداخل فیہ ان دونوں سے مراد ایک بستانی اور دوسرا بستان میں داخل ہونے والا۔ لانہما احراما من میقاتہما کیونکہ ان دونوں نے اپنی میقات سے احرام باندھا ہے تو ان پر کچھ جنایت کا کفارہ نہیں کیونکہ جنایت ہی نہیں ہے۔

پھر واضح ہو کہ ظاہر کلام مصنفؒ یہ ہے کہ اہل بستان کے واسطے یہ حکم ہے کہ جب حج یا عمرہ کا قصد کریں تو بستان سے احرام باندھیں اور جب کسی ضرورت کے واسطے سوائے زیارت بیت العتیق کے مکہ میں جاویں تو بغیر احرام جائز ہے کیونکہ حاجات کثیرہ لاحق ہوتی ہیں اور ہر بار احرام میں مشقت و حرج شدید ہے۔ پس جو شیخ ابن الہمام نے نقل کیا وہ آفاقی کے واسطے ہے اور یہ مسئلہ باب الاحرام میں گزر چکا۔ م۔ ومن دخل مکة بغیر احرام۔ اور جو شخص کہ مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہو گیا ہے حالانکہ اس کے داخلہ سے اس پر حج یا عمرہ ہمارے نزدیک لازم ہے۔ ثم خرج من عامہ ذلک الی الوقت

پھر وہ اسی سال میں میقات کو گیا۔ و احرم بحجۃ علیہ۔ اور اس نے ایسے حج کا احرام باندھا جو اس پر واجب ہے فے خواہ حج فرض ہو یا حج نذر ہو بلکہ خصوصیت حج نہیں حتیٰ کہ اس نے احرام عمرہ واجبہ بنذر وغیرہ کا باندھا۔ اجزاء ذلك من دخولہ مکة بغیر احرام۔ تو اس کو بغیر احرام کے مکہ داخل ہونے سے یہ نسک واجبہ کافی ہو گیا فے یعنی اول داخلہ کل حج یا عمرہ اس واجب حج یا عمرہ سے ادا ہو گیا۔ وقال زفر لا یجزیہ وهو القیاس اعتباراً بہا لزومہ بسبب النذر فصار کما اذا تحولت السنة اور زفر نے کہا کہ یہ اس کو کافی نہ ہوگا اور قیاس یہ ہے کہ اول حج یا عمرہ تو داخل مکہ معظمہ ہونے سے واجب ہوا تھا اور یہ حج یا عمرہ پہلے سے واجب تھا تو دونوں کا سبب مختلف ہے۔ پس ایک سے دوسرا ادا نہ ہوگا جیسے کسی پر حج نذر تھا۔ پھر بالمداری سے حج الاسلام فرض ہوا تو حج الاسلام ادا کرنے سے حج نذر بالاتفاق ادا نہیں ہوتا پس ایسا ہی یہاں ہے کہ حج یا عمرہ واجبہ کے ادا کرنے سے جو نسک بوجہ داخلہ کے لازم آیا تھا ادا نہیں ہوگا۔ کیونکہ دونوں کا سبب مختلف ہے پس سبب کا بدلنا مانند سال بدلنے کے ہوگا حالانکہ سال بدل جانے میں بالاتفاق ادا نہیں ہوگا۔ ولنا۔ اور ہماری دلیل فے یعنی استحسان۔ تو ہم نے استحساناً جان لیا کہ انہ تلافی المتروک فی وقتہ۔ اس نے متروک حج یا عمرہ تحبیہ کی تلافی اپنے وقت میں کرنی فے یعنی سال کے اندر اس طرح کہ فرض یا واجب کے ضمن میں اس کو ادا کر لیا اور کوئی علیحدہ حج یا عمرہ تعظیمی ادا کرنا مقصود نہیں ہے۔ لان الواجب علیہ تعظیم هذه البقعة بالاحرام۔ کیونکہ اس پر واجب تو اس بقعہ معظمہ کی تعظیم کرنا احرام کے ساتھ ہے فے تو واجب احرام کے ضمن میں یہ مقصود حاصل ہو جائے گا۔ کہا اذا اتاہ محرماً بحجۃ الاسلام فی الابداء۔ جیسے اگر ابتداء میں حجۃ الاسلام یعنی فریضہ حج کا احرام باندھے آتافے تو تحبیہ کے حج یا عمرہ سے کافی ہو جاتا۔ یوں ہی اس سال کے اندر تلافی کرنا کافی ہو گیا۔ بخلاف ما اذا تحولت السنة لانه صار دیناً فی ذمتہ۔ برخلاف ایسی صورت کے کہ جب سال پلٹ گیا ہو کیونکہ تحبیہ واجبہ اس کے ذمہ دین لازم ہو گیا۔ فلا یتادی الا باحرام مقصود۔ تو نہیں ادا ہوگا کسی حال سے سوائے مقصود احرام کے ساتھ فے یعنی جو احرام کہ اسی دین کے ادا کرنے کے قصد سے باندھا جاوے۔ کہا فی الاعتکاف المندوب۔ جیسے نذر کے اعتکاف میں ہوتا ہے فے یعنی امسال اعتکاف رمضان کی نذر کی اور اعتکاف میں روزہ رکھنا لازم ہے۔ فانه یتادی بصوم رمضان من هذه السنة دون العام الثانی۔ تو اس سال کے روزہ رمضان کے ساتھ اعتکاف مذکور ادا ہو جائے گا نہ دوسرے سال کے رمضان سے فے بلکہ ضرور ہے کہ رمضان کے سوائے کسی مہینہ میں اعتکاف روزہ کے ساتھ اعتکاف قضاء کرے۔

پھر واضح ہو کہ اکثر کتابوں میں لکھا کہ جو کوئی مکہ معظمہ میں جانے کا قصد کرے اس پر حج یا عمرہ لازم ہے اور امام مصنف نے فرمایا کہ اس پر احرام لازم ہے۔ یہی صحیح ہے یعنی واجب کیا گیا کہ جو شخص مکہ معظمہ کا قصد کرے وہ ضرور احرام باندھ کر جاوے پس اگر حج وغیرہ کا قصد رکھتا ہو تو یہی احرام کافی ہے یا نہیں تو علیحدہ احرام سے جاوے پھر یہ احرام کھل نہیں سکتا تا وقتیکہ اس سے کوئی حج یا عمرہ ادا کرے

کیونکہ احرام سے نکلنے کی سبیل ادائے افعال ہے جیسا کہ حج فاسد میں افعال پورے کرنا اسی وجہ سے لازم ہیں۔ م۔ ومن جاوز الوقت فاحرم بعمرہ۔ اور جس شخص نے میقات سے تجاوز کر کے عمرہ کا احرام باندھا۔ وافسدھا۔ اور عمرہ کو فاسد کر دیا فے بایں طور کہ چار پھرے طواف سے پہلے جماع کر لیا۔ معنی فیہا۔ تو عمرہ کے افعال میں گذر جاوے فے یعنی احرام سے نکلنے کے واسطے افعال پورے کرے اگرچہ عمرہ ادا نہ ہوگا۔ وقضاھا۔ اور عمرہ کو قضا کرے فے جس وقت چاہے کچھ سال آئندہ کی قید مثل حج کے نہیں کیونکہ عمرہ کا وقت تمام سال ہے۔ علی ما مر سابقاً۔ پس میقات سے احرام باندھ کر عمرہ قضا کرے۔ لان الاحرام یقع لازماً۔ کیونکہ احرام تو لازم واقع ہوتا ہے فے بدون افعال ادا کئے اس سے نکلنا ممکن نہیں ہے۔ فصار کما اذا فسد الحج۔ تو ایسا ہو گیا جیسے حج کو فاسد کر دیا۔ فے اور حج فاسد میں افعال پورے کرے گا یوں احرام عمرہ میں ہے۔ ولیس علیہ دم لتروک الوقت۔ اور اس پر۔ قات چھوڑنے سے کفارہ کی قربانی لازم نہ ہوگی فے اگرچہ فاسد کرنے کا کفارہ لازم ہے کیونکہ جب اس نے عمرہ کو احرام میقات سے قضا کیا تو اول تجاوز میقات بغیر احرام کا نقصان پورا ہو گیا جیسے نمازیں سہو ہوا۔ پھر فاسد ہو کر قضا کی تو سجدہ سہو ساقط ہو گیا۔ مع۔ وعلی قیاس قول زفر لا یسقط عنه۔ اور قول زفر کے قیاس پر دم ساقط نہ ہوگا فے یعنی زفر سے صریح روایت نہیں مگر ان کے قول سابق پر قیاس کر کے نکلا کہ قربانی ساقط نہ ہوگی۔ وهو نظیر الی الخلاف اور یہ اختلاف نظیر ہے اس اختلاف کی فے جو دو صورتوں میں ہے۔ اول۔ فی فائت الحج اذا جاوز الوقت بغیر احرام۔ ایسے شخص میں جس نے حج کو فوت کیا جبکہ وہ میقات سے بغیر احرام تجاوز کر گیا ہے فے یعنی بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کر گیا مگر اس کو حج نہیں ملا۔ اور دوم۔ فیمن جاوز الوقت بغیر احرام واحرم بالحج ثم افسد حجته۔ ایسے شخص میں جس نے بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کر لیا پھر حج کا احرام باندھا پھر اس کو فاسد کر دیا فے مثلاً قبل وقوف عرفہ کے جماع کر لیا۔ تو ان دونوں شخصوں پر آئندہ قضا میں میقات سے احرام لانے سے اول تجاوز کا دم ساقط ہو گیا اور زفر کے نزدیک ساقط نہ ہوگا۔ وهو یعتبر بالمجاوزه هذه۔ اور زفر اس تجاوز میقات بغیر احرام کو قیاس کرتے ہیں۔ بغیرہا من المحظورات۔ اس کے سوائے دیگر ممنوعات پر فے چنانچہ دیگر ممنوعات مانند خوشبو لگانے وغیرہ سے جو کفارہ دم واجب ہوا وہ قضا سے ساقط نہ ہوگا تو بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کا کفارہ بھی قضا سے ساقط نہ ہوگا۔ لیکن محض نہیں کہ دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ خوشبو لگانے وغیرہ کا جرم ہو چکا اس کی تلافی نہیں بخلاف میقات سے تجاوز کے کہ اس کی تلافی ہے تو فرق کے ہاوجود قیاس صحیح نہ ہوگا۔ ولنا انه یصیر قاضیاً حق المیقات بالاحرام منه فی القضا اور ہماری دلیل یہ کہ قضا میں وہ شخص میقات سے احرام باندھنے میں میقات کا حق ادا کرنے والا ہو جائے گا۔ وهو یحکی الفائت۔ اور قضا اس کی حکایت کرتا ہے جو قوت ہوا۔ فے گویا فوت شدہ کا قائم مقام یہ ہے تو گویا اس نے بغیر احرام کے میقات سے تجاوز نہیں کیا ولا یتقدم بہ غیرہ من المحظورات۔ اور قضا کے ذریعہ سے دیگر محظورات معدوم نہیں ہوتیں

فے پس اگر قضاء میں اس نے خوشبو نہیں لگائی تو اس سے لازم نہ ہوا کہ گویا اس نے اول میں خوشبو نہیں لی تھی۔ کیونکہ ایک وقت ایک گناہ نہ کرنے سے دوسرے زمانہ کا کرنا نہیں ملتا ہے۔ ففتح الفوق۔ تو فرق کھل گیا ہے یعنی بغیر احرام تجاوز میقات میں اور دوسرے ممنوعات کرنے میں فرق ظاہر ہوا کہ قضاء سے دیگر ممنوعات نہیں ملتے ہیں بخلاف حق میقات کے کہ وہ پورا ہو جاتا ہے کیونکہ قضاء تو سابق فاسد کی ہے۔ لہذا اگر اول مرتبہ فاسد نہ کیا ہو بلکہ پورا کیا ہو پھر دوسرے سال دوسرا میقات سے ادا کیا تو اول میں میقات سے تجاوز کا کفارہ لازم رہے گا۔ کیونکہ دوسرا خود مستقل ہے اول کا قائم مقام نہیں ہے۔ م۔ واذناخرج الہی یرید الحج فاحرم۔ اور اگر کسی حرم سے حل کو نکالا در حالیکہ حج کا ارادہ رکھتا ہے پس اس نے احرام باندھا ہے یعنی حل سے۔ ولم یعد الی الحرم ووقف بعرفة۔ اور حرم کی طرف نہیں لوٹا اور عرفات کا وقوف کیا ہے یعنی حل سے باہر ہی باہر عرفات کو چلا گیا۔ فعليه شاة۔ تو اس کی ہر ایک بکری واجب ہے کہ کیونکہ اس نے میقات سے تجاوز کیا۔ لان وقته الحرم وقد جاوزه بغیر احرام۔ کیونکہ بکری کا میقات تو حرم ہے اور حال یہ کہ وہ اپنے میقات سے بغیر احرام تجاوز کر گیا ہے اور تلافی نہ کی اور اگر بغیر حرم حل میں آیا ہو تو اس پر کچھ نہیں! السروجی فان عاد الی الحرم ولی اولم یلب۔ پھر اگر بکری مذکور نے (عرفات جلنے سے پہلے) حرم کو عود کیا اور تلبیہ کیا یا نہیں کہا ہے یعنی تلبیہ کہتا ہوا لوٹا یا نہیں۔ فهو علی الاختلاف الذی ذکرناہ فی الاتفاقی۔ تو اس کا حکم اسی اختلاف پر ہے جو ہم نے آفاقی کے مسئلہ میں بیان کیا ہے یعنی زفر کے نزدیک کسی طرح قربانی مذکور ساقط نہ ہوگی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر تلبیہ کہتا ہوا لوٹا ہے تو ساقط ہے ورنہ نہیں۔ اور صاحبین کے نزدیک صرف حرم کو لوٹنے سے ساقط ہے۔ والمتشح اذا فرغ من عمرته ثم خرج من الحرم فاحرم۔ اور متمتع جب عمرہ سے فارغ ہوا پھر حرم سے باہر ہو کر احرام حج باندھا ہے حالانکہ بمنزلہ بکری کے اس کا میقات حرم تھا تو دو حال سے خالی نہیں کہ وہ اپنی میقات یعنی حرم کو لوٹا یا نہیں اگر نہیں لوٹا۔ ووقف بعرفة۔ اور عرفات میں وقوف کر لیا۔ فعليه دم۔ تو متمتع مذکور پر کفارہ قربانی واجب ہے۔ لانه لم يدخل مكة واتی بافعال العمرة صار بمنزلة الہی۔ کیونکہ جب وہ مکہ میں داخل ہو کر افعال عمرہ بجالایا تو بمنزلہ مکہ والے کے ہو گیا۔ واحرام الہی من الحرم لم یذکونا۔ اور مکہ والے کا احرام حرم سے ہے بوجہ اس کے جو ہم سابق ذکر کر چکے ہیں یعنی فصل موافقت میں تو اس متمتع نے اپنا میقات حرم چھوڑ دیا۔ فیلزمہ الدم بتاخیر عنہ۔ تو حرم سے احرام تاخیر کرنے سے اس پر قربانی کفارہ لازم ہے کہ کیونکہ بعد تاخیر کے اس نے تدارک و تلافی بھی نہیں کی۔ فان رجع الی الحرم واهل فیہ قبل ان یقف بعرفة فلا شیء علیہ۔ پھر اگر وقوف عرفہ سے پہلے متمتع مذکور حرم کو واپس آیا اور اس میں تلبیہ کہا تو اس پر کچھ لازم نہیں رہا ہے یہ امام ابو حنیفہ کے قول پر ہے۔ وهو علی الخلاف الذی تقدم فی الاتفاقی۔ اور یہ مسئلہ اسی اختلاف پر ہے جو آفاقی کی صورت میں گزرا ہے

جیکہ میقات سے بغیر احرام تجاوز کیا۔ صاحبین کے نزدیک حرم میں واپس جانے سے بدون تلبیہ کے دم ساقط ہے اور زفرح کے نزدیک کسی طرح ساقط نہ ہوگا۔ م۔

باب اضافۃ الاحرام

یہ باب احرام کو مصناف کرنے کے بیان میں ہے۔ اضافۃ الاحرام۔ یعنی احرام عمرہ کو حج کی طرف یا برعکس ملانا۔ واضح ہو کہ ایام حج میں آفاقی کو عمرہ وجہ جمع کرنا بطور قرآن یا تمتع کے صحیح ہے اور مکی کے حق میں صحیح نہیں ہے۔ قال ابو حنیفۃ اذا احرم المکی بعمرۃ وطاف لہا شوطاً۔ امام ابو حنیفہ نے کہا کہ اگر مکی نے عمرہ کا احرام باندھا اور اس کا طواف ایک پھر کر لیا فے یعنی چار سے کم کچھ شروع کر لیا۔ ثم احرم بالحج۔ پھر حج کا احرام باندھا۔ فانہ یرفض الحج۔ تو وہ حج کو ترک کر دے وعلیہ لرفضہ دم۔ اور اس پر حج توڑنے کے وجہ سے ایک قربانی واجب ہوگی۔ وعلیہ حجة وعمرة اور اس پر ایک حج و عمرہ واجب ہوگا فے بوجہ فضلے متروک کے کیونکہ ہر قضائے حج میں حج کے ساتھ عمرہ ہوتا ہے۔ وقال ابو یوسف و محمد رفض العمرة اجب الینا۔ اور ابو یوسف و محمد نے کہا کہ ہمارے نزدیک عمرہ کو ترک کرنا بہتر ہے فے اگرچہ ترک حج جائز ہے جب کہ عمرہ چار پھر سے کم کیا ہو۔ وقضاہا وعلیہ دم لرفضہا۔ اور عمرہ کو قضاء کر لے اور عمرہ ترک کرنے کی وجہ سے اس پر قربانی کفارہ واجب ہوگی۔ لانه لا ید من رفض احدہما۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ عمرہ وجہ میں سے مکی کو ایک چھوڑنا ضروری ہے۔ لان الجمع فی حق بینہما للمکی غیر مشروع۔ کیونکہ مکی کے حق میں عمرہ وجہ کو جمع کرنا مشروع نہیں ہے۔ والعمرة اولی بالرفض۔ اور ترک کے واسطے عمرہ زیادہ لائق ہے فے بہ نسبت حج کے لانہا ادنی حالاً۔ کیونکہ عمرہ رتبہ میں کمتر۔ و اقل اعمالاً۔ اور اعمال میں حقوڑا۔ والیسر قضاء۔ اور قضاء کی راہ سے زیادہ آسان ہے۔ لکونہا غیر موقوتہ۔ کیونکہ عمرہ کسی وقت سے وقت نہیں ہے فے بلکہ سوائے عیدین و تشریق کے سال کے سب دنوں میں جائز ہے۔ وکذا اذا احرم بالعمرة ثم بالحج ولم یات بشئ من افعال العمرة۔ اور اسی طرح جب عمرہ کا احرام باندھا پھر حج کا احرام باندھ لیا اور افعال عمرہ میں سے کچھ بھی نہیں کیا فے تو بالاتفاق عمرہ کو ترک کر دے الکافی۔ ع۔ لہما قلنا۔ بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے فے یعنی کم درجہ و کم عمل و اس کی قضاء آسان ہے۔ فان طاف للعمرة اربعة اشواط۔ اور اگر مکی نے عمرہ کے واسطے چار پھرے طواف کر لیے فہو یعنی نصف سے زائد۔ ثم احرم بالحج رفض الحج بلا خلاف۔ پھر اس نے حج کا احرام باندھا تو بلا خلاف حج کو توڑ دے۔ لان لا کثیر حکم الکل۔ کیونکہ اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے فے تو گویا اس نے کل طواف کر لیا۔ فتعذر رفضہا۔ تو عمرہ کو ترک کرنا متعذر ہو گیا فے کیونکہ عمرہ تو اسی طواف کعبہ ہے۔ کما اذا فرغ منها۔ مانند اس صورت کے کہ جب عمرہ سے فارغ ہو چکا ہو فے کہ اس وقت عمرہ ترک

کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ الحاصل طواف عمرہ کے سات پھر میں سے جب نصف سے زائد کر چکا تو بالاتفاق عمرہ کا ترک کرنا متعذر ہے۔ وکن لک اذا طاف للعمرة اقل من ذلك عند ابی حنیفہؒ اور یوں ہی جب عمرہ کے واسطے چار سے کم پھرے کئے ہوں تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک عمرہ کا ترک کرنا متعذر ہے نہ اور صاحبین کے نزدیک متعذر نہیں ہے۔ لہٰذا ان احرام العمرة قد تاکد باداع شئ من اعمالها واحرام الحج لم یتاکد۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عمرہ کا احرام بوجہ اس کے اعمال میں سے کچھ ادا کرنے کے متاکد ہو گیا یعنی مضبوط و محکم ہو گیا اور حج کا احرام ابھی متاکد نہیں ہوا ہے۔ ورفض غیر المتاکد ایسر۔ اور حال یہ ہے کہ جو احرام غیر متاکد ہے اس کو ترک کرنا آسان ہے نہ پس اسی پر عمل کرنا لازم ہوا۔ ولان فی رفض العمرة والحالة هذه البطلان العمل۔ اور اس دلیل سے کہ عمرہ چھوڑنے میں جبکہ صورت یہ ہو یعنی کچھ شروع کر دیا ہے عمل کو باطل کرنا لازم آتا ہے نہ اور یہ حرام ہے چنانچہ نوافل الصلوة میں مدلل گزرا۔ و فی رفض الحج امتناع عنه۔ اور حج چھوڑنے میں اس سے امتناع ہے نہ یعنی عمل سے باز رہنا لازم آتا ہے نہ باطل کرنا اور یہ جائز ہے چنانچہ نفل نماز کو ابتداء سے نہ پڑھنا جائز ہے لیکن شروع کر کے باطل کرنا حرام ہے۔ وعلیه دم بالرفض ایہما رفضہ لانه تحلل قبل آدائه اور مکی پر ایک قربانی لازم ہوگی بوجہ ترک کرنے کے کسی کو دونوں میں سے ترک کرے کیونکہ حلال ہونے کے وقت آنے سے پہلے وہ احرام سے حلال ہو گیا نہ ہوگا۔ لتعذر المعنی فیہ۔ کیونکہ اس کو پورا کرنا متعذر ہے نہ بوجہ ممانعت شرعی کے۔ فکان فی معنی المحصر۔ تو محصر کے معنی میں ہو گیا نہ محصر وہ کہ دشمن وغیرہ کی وجہ سے ادائے نسک سے روکا گیا و ممنوع ہوا تو یہ مکی بھی شرعاً دونوں کو پورا کرنے سے ممنوع ہوا ہے تو جبے محصر پر ایک قربانی آتی ہے اس پر ایک قربانی آتی ہے اس پر بھی حج یا عمرہ کسی کے ترک کرنے و حلال ہونے سے قربانی لازم ہوگی۔ الا ان فی رفض العمرة قضائها لا یخیر فی رفض الحج قضاءه و عمره لانه فی نائط الحج۔ مگر دونوں میں اتنا فرق ہے کہ عمرہ ترک کرنے میں صرف عمرہ کی قضاء ہے نہ کچھ زیادہ اور حج کے ترک کرنے میں قضاء حج اور ایک عمرہ ہے کیونکہ وہ حج فوت ہونے والے کے معنی میں ہے نہ یعنی احرام باندھ کر گیا مگر حج نہیں پایا تو اس پر حج مع عمرہ قضاء میں لازم ہے۔ وان معنی علیہما اجزاء۔ اور اگر مکی دونوں کو پورا کر گیا تو کافی ہے نہ یعنی عمرہ و حج کو پورا کر لیا باوجود ممانعت شرعی کے تو ادا ہو گیا۔ لانه ادی افعالہما کما التزمہما۔ کیونکہ اس نے دونوں کے افعال کو جیسے دونوں کا التزام کیا تھا ادا کر دیا نہ تو التزام احرام کے موافق ہو گیا۔ خیر انہ منہی عنه۔ سوائے اتنی بات کے کہ جمع کرنا ممنوع شرعی ہے۔ والنہی لا یمنع تحقق الفعل علی ما عرف اصلنا۔ اور نہی فعل کے تحقق سے مانع نہیں بنا برآئکہ ہماری اصل میں معلوم ہوا ہے یعنی اصول الفقہ میں مذکور ہے کہ جس فعل سے نہی ہو وہ دلیل اس کے شروع ہونے کی ہے بایں معنی کہ یہ فعل متحقق ہوتا ہے بخلاف نفی کے کہ وہ عدم ہے پس نہی و نفی میں یہی فرق ہے کہ جس فعل سے نفی کی گئی اس کا متحقق نہ ہوگا اور جس سے نہی ہو وہ متحقق ہوگا تو یہاں مکی سے حج و عمرہ متحقق ہو جائے گا۔ وعلیه دم۔ اور اس پر ایک قربانی کفارہ لازم ہوگی

لجميعه بينهما - کیونکہ اس نے دونوں کو جمع کر دیا - لانہ تمکن النقصان فی عملہ لاد تکایہ المذ
 المنہی عنہ - کیونکہ ممنوع فعل کے مرتکب ہونے سے اس کے عمل میں نقصان بیٹھ گیا ہے تو اس
 نقصان کا جبر یعنی پورا کرنا قربانی سے ہے - و هذا فی حق البکی دم جبر - اور جمع حج و عمرہ میں جو
 قربانی لازم آئی وہ بکی کے حق میں دم الجبر ہے نہ یعنی جبر نقصان کے واسطے کفارہ کے
 طور پر ہے پس اس میں سے کھانا سولے فقراء کے جائز نہیں - و فی حق الاذنی دم شکر - اور
 آذان کے حق میں شکر کی قربانی ہے - نہ خواہ جمع کرنا بطور قرآن میسر ہو یا بطور تمتع میسر ہو - بہر حال وہ شکر کی
 قربانی ہے تو اس میں سے کھانا جائز ہے - ومن احرم بالحج ثم احرم یوم النحر بحجة أخرى فان حلق
 فی الاول لزمته الاخری ولا شی علیہ - اور جس شخص نے حج کا احرام باندھا پھر دوسری ذی الحجہ
 روز قربانی کو دوسرے حج کا احرام باندھا پس اگر اول حج میں حلق کر لیا سو تو دوسرا حج لازم ہوگا
 اور اس پر کچھ واجب نہیں ہے نہ کیونکہ اس نے دو احرام جمع نہیں کئے جو کہ بدعت ہے
 اور دوسرا حج آئندہ سال ادا کرے اس وقت تک احرام رہے گا - ع - وان لم یحلق فی
 الاولی لزمته الاخری وعلیہ دم قصر اولم یقصر - اور اگر اس نے اول حج میں حلق نہیں کیا ہے
 تو بھی دوسرا اس پر لازم ہوگا - اور اس پر ایک قربانی کفارہ واجب ہوگی خواہ کتراوے یا نہ
 کتراوے نہ یعنی بعد احرام دوسرے حج کے چاہے حلق یا قصر کرے یا نہ کرے - ن - عند
 ابی حنیفہ - یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے - وقال ان لم یقصر فلا شی علیہ - اور صاحبین نے
 کہا کہ اگر حلق نہ کرے تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا نہ اور اگر قصر کرے تو دم لازم ہوگا - لان
 الجمع بین احرامی الحج و احرامی العمرة بدعة فاذا حلق فہو اتکان نسکافی الاحرام الاول فہو
 جناية علی الثانی لانہ فی غیر اوانہ فلزمہ الدم بالاجماع - امام و صاحبین کی تقریر دلیل یہ ہے کہ
 حج کے روز دو احرام یا عمرہ کے دو احرام جمع کرنا بدعت ہے - پھر جب اس نے حلق کیا یعنی
 احرام اول کا حلق کیا تو حلق کرنا اگرچہ احرام اول کا ایک نسک ہے - وہ دوسرے احرام پر
 جناية ہے کیونکہ دوسرے احرام کے زمانہ حلق سے پہلے ہے تو بالاجماع اس حلق سے دم لازم
 ہوگا نہ رہا حلق نہ کرے تو بھی امام کے نزدیک لازم اور صاحبین کے نہیں تو لکھا کہ وان لم
 یحلق حتی حج فی العام القابل - اور اگر اس نے حلق یا قصر نہ کیا (برابر احرام اول و دوم میں رہا) - یہاں
 تک کہ آئندہ سال میں حج دوم کیا ہے اور دوسری کو وقت پر حلق یا قصر کیا حتی کہ دونوں احرام
 سے حلال ہوا - فقد آخر الملق عن وقتہ فی الاحرام الاول - تو شک نہیں کہ اول احرام کے وقت
 حلق سے حلق کو تاخیر دے نہ حتی کہ ایک سال کے بعد حلق کیا - وذلك یوجب الدم من دانی
 حنیفہ - اور ایسا کرنا یعنی نسک کو اپنے وقت سے تاخیر دینا ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک کفارہ قربانی
 واجب کرتا ہے - وعندہما لا یلزمہ شی علی ما ذکرنا - اور صاحبین کے نزدیک تاخیر سے کچھ
 لازم نہیں آتا چنانچہ ہم ذکر کر چکے - فلہذا سوائے بن النقیہ و عدمہ عندہ پس اکی اصل
 کی وجہ سے امام کے نزدیک منڈانے اور نہ منڈانے میں یکساں حکم کیا گیا نہ یعنی حلق کرے یا

نہ کرے دونوں طرح اس پر کفارہ دم واجب ہوگا لیکن حلق کرنے میں بوجہ دوسرے احرام میں جنابت کے اور حلق نہ کرنے میں بوجہ تاخیر کے دم لازم ہے۔ وشرط التقصیر عندہما۔ اور صاحبین کے نزدیک قصر کرنا شرط کیا گیا ہے یعنی تاخیر سے کچھ لازم نہیں اور حلق کر لینے میں احرام و دم پر جنابت ہے۔ ودمن فرغ من عمرته الا التقصیر فاحرم باخري فعليه دم۔ اور جو شخص اپنے عمرہ سے فارغ ہوا سوائے سر منڈانے یا کترانے کے پھر دوسرے عمرہ کا احرام باندھا تو اس پر کفارہ کی قربانی واجب ہے۔ لاحرامہ قبل الوقت۔ کیونکہ اس نے وقت سے پہلے احرام باندھا ہے کیونکہ اول احرام سے سر منڈا کر یا کتر کر یا ہم ہونے کے بعد وقت تھا۔ لانه جمع بین احرامی العمرة وهذا مکروه فيلزمه الدم وھو دم جبر وکفارة۔ اس لئے کہ اس نے عمرہ کے دو احرام جمع کر دیئے اور یہ بدعت مکروہ ہے تو اس پر قربانی لازم ہوگی اور یہ قربانی جبر نقصان وکفارہ کی ہے اس واسطے کہ دونوں عمرے کے افعال جمع ہو جاتے ہیں۔

برخلاف دو حج کے کہ ان میں ایک حج دوسرے سال میں ادا کیا جائے گا۔ ن۔ و من اھل بالبح۔ اور جس آفاقی نے حج کا تلبیہ کہا ہے یعنی احرام باندھا اور ہنوز کچھ شروع نہیں کیا۔ ثم احرم بعمرة۔ پھر عمرہ کا احرام باندھا۔ لزماہ۔ دونوں (حج و عمرہ) اس پر لازم ہوں گے۔ لان الجمع بينهما مشروع فی حق الآفاقی۔ والمسئلة فیہ۔ اس لئے کہ آفاقی آدمی کے حق میں حج و عمرہ جمع کرنا مشروع ہے اور یہ مسئلہ آفاقی کے حق میں ہے۔ فیصیر بذلک قارنا۔ پس آفاقی ایسا کرنے سے قارن ہو جائے گا۔ فہے کیونکہ قاری وہی کہ جس کا احرام عمرہ و حج کا جمع ہو کر افعال شروع ہوں۔ لکنہ اخطا السنۃ فیصیر مسئلۃ۔ لیکن اس نے سنت سے خطا کی تو برا کرنے والا ہو گیا ہے کیونکہ سنت تو احرام عمرہ و حج ہے یا اول عمرہ کا احرام پھر حج کا تلبیہ کہنا جیسا کہ قرآن میں تاویل احادیث میں گزرا۔ پھر اس کو چاہیے کہ اول افعال عمرہ ادا کرے پھر حج جیسا قارن کرتا ہے۔ م۔ فلو وقف بعرفات ولم یات بأفعال العمرة فھو رافض لعمرته۔ اور اگر وہ افعال عمرہ بجا نہ لایا اور وقوف عرفات کر لیا تو وہ اپنے عمرہ کا ترک کرنے والا ہو گیا۔ لانه تعذر علیہ اداؤها۔ اب ادا ئے عمرہ متعذر ہے فہے اگر وہیم ہو کہ بعد حج کے ادا کرے گا تو جواب یہ کہ نہیں۔ اذھی مبنیۃ علی الحج غیر مشروعۃ۔ اس لئے کہ عمرہ اس حالت سے کہ وہ حج پر مبنی ہو غیر مشروع ہے فہے بلکہ عمرہ پر حج مبنی کرنا معلوم ہوا۔ اگر وہیم ہو کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے بعد حج کے تنعیم سے عمرہ کیا ہے، جواب ہاں وہ دوسرا احرام تھا پس تمتع میں ممکن ہے اور قرآن بیک احرام میں نہیں۔ پھر رفض عمرہ سے دم و قضا لازم ہوگی۔ اور واضح ہو کہ ابو حنیفہؒ نے عبد الملک بن عمیر سے روایت کی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ہم کو آگاہ کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عائشہ رضی اللہ عنہا کو بوجہ عمرہ ترک کرنے کے قربانی کفارہ کا حکم دیا۔ الفتح۔ فان توجه الیہا لم یکن رافضا حتی یقف۔ اور اگر یہ شخص عرفات کی طرف چلا تو ابھی عمرہ ترک کرنے والا نہ ہو جائے گا یہاں تک کہ عرفہ کا وقوف کر لے فہے تب عمرہ رفض ہو جائے گا۔ وقد ذکرناہ من قبل۔ اور اس کو ہم پہلے بیان کر چکے فہے باب القران میں۔ واضح ہو کہ طواف

القدم داخل افعال حج ہے چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے قرآن میں اشارہ کیا۔ فان طاف للحج۔ اگر اس نے حج کا طواف کر لیا تو یعنی طواف القدم۔ ثم احرم بعمرة۔ پھر اس نے عمرہ کا احرام باندھا۔ تمضی علیہما۔ پس دونوں پر گزر گیا تو یعنی دونوں ادا کر گیا بدوین کسی کو توڑنے یا فاسد کرنے کے۔ لزما وعلیہ دم۔ تو دونوں اس پر لازم ہوئے اور اس پر ایک قربانی واجب ہے ف واضح ہو کہ دونوں کا لازم ہونا تو احرام ہی سے ہو گیا۔ رہا قربانی واجب ہونا تو اس قید سے کہ دونوں ادا کر گیا اسی واسطے کہ بشرط مقدم کمرہ دی پس حاصل یہ کہ احرام حج باندھ کر طواف قدم کیا پھر عمرہ کا احرام باندھا تو دونوں اس پر لازم ہوئے پھر اگر دونوں کو پورا کر گیا اس طرح کہ اول عمرہ پھر حج ادا کیا تو اس پر ایک قربانی واجب ہے۔ لجمعہ بینہما بوجہ حج و عمرہ جمع کرنے کے لان الجمع بینہما مشروع علی ما مرفض الاحرام بہما۔ کیونکہ حج و عمرہ جمع کرنا مشروع ہے بنا برآئیکہ پہلے گزرا تو دونوں کا احرام صحیح ہو گیا تو دونوں اس پر لازم ہو گئے۔ اگر وہم ہو کہ طواف حج پٹے بعد عمرہ نہیں ہو سکتا تو دفع کر دیا کہ والمراد بهذا الطواف طواف التحية۔ مراد اس طواف سے طواف التحية یعنی طواف القدم ہے نہ طواف زیارت وانہ سنة دلیس برکن۔ اور طواف القدم سنت ہے اور کچھ رکن نہیں ہے۔ حتی لا یلزمہ تبرکہ شی۔ حتی کہ اس کے ترک کرنے سے اس پر کچھ لازم نہیں ہوتا تو اس طواف ادا کرنے سے حج کا کوئی رکن ادا نہیں کیا۔ واذالم یأت بہا ہورکن یہکنہ ان یاتی بافعال العمرة ثم بافعال الحج۔ اور جب اس نے ایسا فعل نہیں کیا جو رکن ہو تو اس کو ممکن ہے کہ عمرہ کے افعال ادا کرے پھر حج کے افعال ادا کرے تو لہذا عمرہ بھی اپنے احرام سے لازم ہو گیا۔ فلہذا لو مضی علیہما لہذا اگر دونوں کو پورا کر گیا کسی کو فاسد نہ کیا۔ جاز وعلیہ دم لجمعہ بینہما۔ تو جائز ہے اور اس پر دونوں کے جمع کرنے کی وجہ سے ایک قربانی لازم ہو گی تو پھر شمس الائمہ وغیرہ نے کہا کہ یہ قربانی مثل قارن کے شکر کی قربانی ہے اور فخر الاسلام نے کہا کہ وہو دم کفارة وجبر۔ یہ قربانی کفارہ وجبر کی نقصان ہے۔ هو الصیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ لانہ بان بافعال العمرة علی افعال الحج من وجہ۔ کیونکہ ایک وجہ سے وہ حج کے افعال پر عمرہ کے افعال کو مبنی کرنے والا ہوتا ہے اور یہ مکروہ ہے کیونکہ طواف القدم اگرچہ مستحب ہے مگر افعال حج اس سے مشروع کئے جاتے ہیں اور اس کا سنت ہونا تو عمرہ لازم ہونے کو مفید ہے نہ آنکہ ہنوز حج کا کوئی فعل بھی مشروع نہیں کیا لہذا مسئلہ میں روایت ہے کہ ویستحب ان یرفع عمرتہ اور مستحب ہے کہ اپنے عمرہ کو توڑ دے۔ لان احرام الحج قد تاکد بشی من اعمالہ۔ کیونکہ حج کا کچھ عمل کرنے سے احرام حج متاثر ہو گیا ہے۔ بخلاف ما اذا لم یطف للحج۔ بخلاف اس صورت کے جب حج کے واسطے طواف قدم نہ کیا ہو تو پھر عمرہ کا احرام باندھا تو عمرہ توڑنا مستحب نہیں بلکہ عمرہ پھر حج ادا کیا جاوے اور آخر میں قرآن کی قربانی یعنی شکر کی قربانی واجب ہے۔ واذ ارفع عمرتہ یقضیہا اور جب استعما ہا عمرہ کو توڑ دیا تو اس کو قضاء کرے۔ لصحة الشروع فیہا۔ کیونکہ عمرہ مشروع

صحیح ہو چکا ہے کیونکہ آفاقی کے واسطے جمع شروع ہے وعلیہ دم لرفنتھا اور اس پر ایک قربانی لازم ہے بوجہ عمرہ ترک کرنے کے نہ پھر عمرہ سوائے عرفہ وعید و تشریق کے جب چاہے قضاء کرے۔ ومن اهل العمرة في يوم النحر او في ايام التشريق لزمتہ۔ اور جس شخص نے احرام باندھا عمرہ کا یوم النحر میں یا ايام تشریق میں تو اس پر عمرہ لازم ہوگا ملھا قلنا۔ بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے ہیں کہ شروع صحیح ہے اور وہ احرام سے حاصل۔ دیونفھا۔ اور اس عمرہ کو توڑنے کی ای پلزمہ الرقص۔ یعنی اس پر توڑ دینا واجب ہے۔ لانه قد ادى ركن الحج۔ کیونکہ اس نے رکن حج کو ادا کیا ہے یعنی طواف زیارت جبکہ یوم النحر ہو۔ فیصیر بانیا افعال العمرة علی افعال الحج من کل وجه تو وہ ہر وجہ سے افعال حج پر افعال عمرہ مبنی کرنے والا ہو جائے گا یعنی بحسب صورت بھی اور بحسب معنی بھی۔ وقد كوت العمرة في هذه الايام ايضا علی ما تذكرة۔ اور ان ایام میں عمرہ مکروہ بھی ہے بنا برآئکہ ہم اس کو ذکر کریں گے۔ فلذا يلزمہ رقصھا۔ پس اسی وجہ سے اس پر عمرہ ترک کرنا لازم ہے نہ واضح ہو کہ نہایہ میں مسئلہ مذکور کو مقید کیا کہ عمرہ کا احرام باندھا یوم النحر میں قبل طواف زیارت یا قبل حلق کے اور عنایہ میں کہا کہ ظاہر اطلاق ہے یعنی قبل طواف زیارت و حلق ہو یا بعد حلق و طواف کے ہو یہی حکم ہے۔ کما فی العینی۔ پھر اگر قبل طواف ہو تو ظاہر ہے کہ بعد احرام عمرہ کے طواف واقع ہوا ظاہر و باطن دونوں طرح افعال عمرہ مبنی پر حج ہوئے اور اگر بعد طواف ہو۔

پس اگر طواف یوم النحر کو کیا پھر اسی روز احرام عمرہ باندھا تو ظاہر صورت میں بنائے عمرہ پر حج ہے نہ باطن میں خصوص جبکہ احرام عمرہ بعد دسویں کے ہو اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ظاہر ہے کہ طواف و داع سے پہلے عمرہ کیا ناہم۔ م۔ فان رقصھا فعلیہ دم لرفنتھا و عمرة مکانھا۔ پس جب عمرہ کو ترک کر دیا تو اس پر عمرہ چھوڑنے کی قربانی اور بجائے اس عمرہ کے عمرہ واجب ہے لہذا بینا۔ بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے۔ فان مضی علیھا اجزاء او ناگروہ عمرہ پورا کر گیا تو کافی ہو گیا۔ لان الکراہتہ اکل واسطے کہ کراہت نہ فانی نہیں ہے بلکہ لمعنی فی غیرھا۔ ایسے معنی کی وجہ سے ہے جو عمرہ کے غیر میں ہیں۔ وھو کونہ مشغولا فی هذه الايام باداء بقیة اعمال الحج۔ اور یہ معنی اس کا مشغول ہونا ان ایام میں باقی اعمال حج ادا کرنے میں نہ یعنی عمرہ ان ایام میں مکروہ ہونا صرف اس وجہ سے کہ ابھی طواف زیارت درمی الجار وغیرہ وبقیة افعال حج میں مشغول ہے۔ فتجب تخلیص الوقت له تعظیما۔ تو تعظیم کے واسطے اس کے لئے وقت کو سب کام سے خالص کرنا واجب ہے نہ تو عمرہ میں مشغول ہونا مکروہ تحریمی ہے پس عمرہ خود مکروہ نہیں بلکہ ان معنی سے جو غیر میں موجود ہیں کراہت آئی لہذا عمرہ بنظر ذات خود ادا ہو گیا۔ وعلیہ دم۔ اور اس پر قربانی واجب ہوئی۔ لجمہ بینہما ما فی الاحرام۔ بوجہ دونوں میں جمع کرنے کے یا تو جمع کرنا احرام میں نہ جبکہ حج کے حلق سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا ہو۔ خ۔ اونی الاعمال الباقیة۔ یا جمع باقی اعمال حج میں نہ جبکہ حلق کے بعد احرام عمرہ ہو۔ قالوا

وہذا دم کفارة الیضا۔ اور مشائخ نے کہا کہ یہ بھی کفارہ کی قربانی ہے۔ وقیل اذا حلق للحج ثم احرم لا یرفضھا علی ظاہر ما ذکر فی الاصل۔ اور کہا گیا کہ جب حج کے واسطے حلق کر لیا پھر عمرہ کا احرام باندھا ہو تو عمرہ کو ترک نہ کرے بنا پر ظاہر عبارت اصل یعنی بسوط کے فے چنانچہ امام محمدؒ نے بسوط میں کہا کہ عمرہ کو رخص نہ کرے۔ ع۔ وقیل یرفضھا احتراز عن النہی۔ اور کہا گیا کہ عمرہ رخص کرے تاکہ مما لفت سے بچے۔ فے کیونکہ ایام عید و تشریق میں عمرہ سے مما لفت ہے۔ قال الفقیہ ابو جعفر و مشائخنا علی هذا۔ فقیہ ابو جعفر محمد بن عبد اللہ ہندوانیؒ نے کہا کہ ہمارے مشائخ اسی قول پر ہیں۔ فے یعنی رخص کرے۔ فان فاتہ الحج ثم احرم بعمرۃ او بحجة فانه یرفضھا۔ اور اگر اس کا حج فوت ہو چکا پھر اس نے عمرہ کا یا حج کا احرام باندھا تو اس کو رخص کر دے فے یعنی دوم کو خواہ عمرہ ہو یا حج ہو لان فائت الحج یتحلل بانفعال العمرۃ من غیر ان ینقلب احرامہ احرام العمرۃ علی ما یاتیک فی باب القوات انشاء اللہ تعالیٰ۔ کیونکہ حج کھونے والا افعال عمرہ ادا کر کے حلال ہو جاتا ہے بدون اس کے کہ اس کا احرام منقلب ہو کر عمرہ کا احرام ہو جاوے بنا پر آنکہ باب القوات میں انشاء اللہ تعالیٰ آئے گا فے تو ایک عمرہ وہ فوات حج کا کرے گا اور دوسرے عمرہ کا احرام باندھا۔ فیصیر جامعاً بین العمرین من حیث الافعال۔ تو وہ دو عمروں کا جمع کرنے والا ازراہ افعال ہو گیا فے اور یہ جائز نہیں ہے۔ فعلیہ ان یرفضھا کما لو احرم بعمرین۔ تو اس پر لازم ہے کہ عمرہ کو ترک کر دے جسے اس وقت کہ دو عمروں کا احرام باندھے فے اور اس سے معلوم ہوا کہ ابو یوسف کے نزدیک فائت الحج کا احرام منقلب ہو کر عمرہ کا احرام ہو جاتا ہے تو یہاں وہ دو عمروں کا احرام باندھنے والا ہو گیا غرضیکہ بالاتفاق اس پر دوسرا عمرہ توڑنا واجب ہے۔ وان احرم بحجة۔ اور اگر اس نے دوسرا احرام حج کا باندھا ہو۔ یصیر جامعاً بین الحجین احراماً فعلیہ ان یرفضھا کما لو احرم بحجتین۔ تو وہ احرام میں دو حج کا جمع کرنے والا ہو جائے گا۔

تو اس پر واجب ہو گا کہ دوسرے حج کو ترک کرے جسے اس وقت کہ دو حج کا احرام باندھا ہو فے یعنی ابتدائی احرام میں کہا کہ دو حج کے لئے لے لیک کرتا ہوں یا احرام میں دو حج کی نیت کی تو ایک کا ترک کرنا واجب ہو تا ہے۔ اسی طرح یہاں اول احرام ایک حج کا باندھا تھا وہ فوت ہو گیا اور ابھی احرام باقی ہے کہ اس نے دوسرے حج کا احرام باندھا تو بھی احرام کی راہ سے دو حج جمع ہو گئے پس دوسرے کو ترک کرنا لازم ہے۔ وعلیہ تضادھا لصحة الشروع فیہا ودم لو رفضھا بالتحلل قبل اداۃ اور اس پر اس کی تضاد واجب ہے کیونکہ اس میں شروع کرنا صحیح ہو گیا اور اس پر ایک قربانی ہے بوجہ اس کے ترک کرنے کے بایں طور کہ حلال ہونے کے وقت سے پہلے حلال ہو گیا فے عینیؒ نے لکھا کہ علیہ تضادھا۔ یعنی اس پر اس حج کی تضاد واجب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ضمیر ثانیہ کی طرف راجع ہے یعنی عمرہ یا حج جس کو رخص کیا اس کی تضاد واجب ہے پھر قبل وقت کے حلال ہو جانے سے قربانی واجب ہونا ظاہراً اس وجہ سے کہ فوت حج کا عمرہ ادا کر کے وہ حلال ہو گا۔ م۔

باب الاحصار

یہ باب محصر ہو جانے کے بیان میں، احصار لغت میں منع ہے اور فوت حج اگرچہ احصار سے بھی ہوتا ہے لیکن مراد یہ کہ وہ روکا نہیں گیا بلکہ اس نے تاخیر کی حتیٰ کہ ایسے وقت پہنچا کہ دسویں کی فجر طلوع ہو چکی اور اس نے وقوف عرفہ نہیں پایا اور احصار یہ کہ وہ روکا گیا حتیٰ کہ پہنچ نہیں سکا۔ پھر ہمارے نزدیک احصار کا تحقق جیسے مخلوق کی طرف سے مانند دشمن و درندہ کے ہوتا ہے یوں ہی آسمانی آفت سے مثل بیماری و خرق ختم ہو جانا اور عورت کا محرم مر جانا وغیرہ تجنیس میں ہے کہ خرچہ اگر جاری ہو پس اگر پیادہ چل سکتا ہے تو وہ محصر نہیں ورنہ محصر ہے شافعیؒ نے کہا کہ احصار سوائے دشمن کے نہیں ہوتا۔ مف۔ واذا احصر المحرم بعد ادا صیابة مرض۔ اور جب محرم (حج یا عمرہ) روکا گیا بوجہ دشمن کے یا مرض پیدا ہو جانے کے۔ فمنعه من المفتی۔ پس اس دشمن یا مرض نے اس کو پورا کرنے سے روکا ف یعنی دشمن و مرض وہ معتبر ہے کہ اس کو بیت اللہ تک پہنچنے سے مانع ہو۔ جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو عام الحدیبہ میں مشرکوں نے روکا تھا جبکہ آپ عمرہ کے لئے چلتے تھے۔ جازلہ التحلل۔ تو محصر کو حلال ہو جانا جائز ہے ف سے بدون ادائے افعال حج یا عمرہ کے۔ وقال الشافعی لا یكون الاحصار الا بالعدو۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ احصار نہیں ہوتا مگر بوجہ دشمن کے ف سے یہی قول مالکؒ ہے کیونکہ قولہ تعالیٰ فان احصرتم الایہ احصار میں نازل ہوئی جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے اصحاب کو دشمنوں نے روکا تھا پھر سیاق آیت میں وارد ہے فاذا آمنتهم فمن تمتع الایہ۔ یعنی پھر جب تم کو امن حاصل ہوا ف۔ تو اخصاً میں امن نہیں ہوتا تو بدری ذبح کر کے حلال ہو جاوے پس احصار مخصوص دشمن کی وجہ سے ہوا۔ لان التحلل بالهدی شرع فی حق المحصر لتحصيل النجاة۔ کیونکہ محصر کے حق میں بدری ذبح کر کے حلال ہو جانا اس واسطے مشروع ہوا تاکہ نجات حاصل کرے۔ وبالا حلال بنحو من العدو ولا من المرض اور حلال ہو جانے سے نجات دشمن سے حاصل ہوگی نہ مرض سے ف تو احصار فقط دشمن سے ہوا نہ مرض سے۔ مخفی نہیں کہ درندہ کو اس کے ساتھ لاحق کرنا ہوگا کیونکہ اس سے بھی نجات حاصل ہوتی ہے تو خصوصیت دشمن کی باقی نہیں رہی پس آئندہ علت سے مرض وغیرہ بھی داخل کر سکتے ہیں۔ م۔ ولنا ان آية الاحصار ودوت فی الاحصار بالمرض باجماع اهل اللغة۔ اور جاری تقریر دلیل یہ ہے کہ احصار کی آیت تو مرض کی وجہ احصار واقع ہونے میں وارد ہے بدلیل اجماع اهل اللغة ف یعنی قرآن مجید کا ہوا رد ہونا عرب کی زبان پر ہے۔ پس زبان عرب کے موافق جو معنی ممکن ہیں ان پر اعتماد ہے۔

اور آیت احصار میں لفظ احصرتم۔ واقع ہوا جو احصار سے ہے نہ حصر سے اور نحاس نے

اہل لغت کا اجماع نقل کیا کہ احصار مرض ہے۔ فانہم قالوا الاحصار بالمرض والحصر بالعدد۔ کیونکہ اہل لغت میں کہا کہ احصار تو بمرض ہوتا ہے اور حصر بدشمن ہوتا ہے۔ یعنی جب کسی شخص کو مرض نے کسی کام سے روکا تو بولتے ہیں کہ احصر فلاں یعنی فلاں شخص احصار کیا گیا اور اگر اس کو کسی دشمن نے روکا ہو تو احصار نہیں بلکہ حصر بولتے ہیں کہ فلاں حصر، یعنی فلاں شخص روکا گیا۔ پس جب آیت کریمہ میں حصر نہیں بلکہ احصار ہے تو باجماع اہل اللغة اس آیت کے معنی بھی کہ جب تم کو مرض روکے تو ہدی سے حلال ہو جائے گا یعنی قبل وقت کے۔ پھر حدیث سے معلوم ہوا کہ دشمن سے روکے جانے میں بھی یہی حکم ہے بلکہ حجاج بن عمر والانساریؓ کی حدیث سے مرفوعاً معلوم ہوا کہ کسر اور رنگ بھی احصار ہے۔ کما رواہ الحسن الترمذی وصحیح النووی۔ مفع ربما یہ جو تم نے کہا کہ ہدی سے حلال ہو حاضر نجات حاصل کرنے کی غرض سے ہے یہ سمجھا ٹھیک نہیں۔ والتحلل قبل آدائه لدفع الحرج الآتی من قبل امتداد الاحرام۔ اور حلال ہونا قبل اپنے وقت کے اس واسطے کہ احرام کے زمانہ دراز تک رہنے سے جو جرح پیش آنے والا تھا وہ دور ہو فہم حتی کہ اگر حج میں احصار ہوا تو آئندہ سال تک احرام میں مردہ رہنا پڑے گا۔ اور اس میں جرح عظیم ہے اور اگر فرض کر دے کہ آیت میں مراد حصر دشمن ہے تو بھی جلی دلالت نص سے مرض کا احصار معتبر ہو گا جیسے آیت میں والدین کو آف کہنا ممنوع تو مارنا جو بڑھ کر ہے بدرجہ اولیٰ حرام ہے تو جب جرح بوجہ دشمن کے دفع ہے تو بوجہ عرض کے بدرجہ اولیٰ مدفوع ہے۔ والحرج فی الاصطبار علیہ مع المہم من اعظم۔ حالانکہ مرض کے ساتھ احرام پر صبر کرنے کا حرج بہت بڑھ کر ہے فہم یہ نسبت دشمن کے احصار کے کیونکہ مرض میں دوا و علاج کی کثرت و طاقت و پاؤں سے مجبوری ظاہر ہے۔ م۔ پھر حد مرض یہ ہے کہ اس کو چلنے اور سواری سے مانع ہو مگر بڑی یا دتی مرض، دشمن خواہ آدمی ہو یا درندہ ہو اور آدمی خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو۔ البدایہ و اذا جازلہ التحلل۔ اور جب اس کو حلال ہونا جائز ہو گیا یعنی احصار متحقق ہو گیا کہ اب حج نہیں پاوے گا تو بحکم آیت وہ ہدی ذبح کرے تاکہ حلال ہو جاوے پس یقال لہ ابعت شاة تذبح فی الحرم۔ اس کو حکم دیا جائے گا کہ ایک بکری بھیج جو حرم میں ذبح کی جاوے فہم اور اس کے ذبح ہونے پر یہاں محصر حلال ہو جائے گا۔ لیکن کیونکہ معلوم ہو کہ وہ کب ذبح ہوئی لہذا فرمایا۔ وواحد من یبعہ بیوم بعینہ یذبح فیہ ثم تحلل۔ اور جس کے ہاتھ ہدی بھیجے اس سے ایک روز معین کا وعدہ ٹھہرا کہ اس دن وہ ہدی کو ذبح کرے گا۔ پھر تو حلال ہو جائے گا فہم یعنی پھر تو اس دن کے بعد حلال کی طرح سب امور کا مرتکب ہو جو احرام میں منع ہیں۔ وانما یبعث الی الحرم لان دم الاحصار قربۃ۔ اور حرم میں اسی وجہ سے بھیجی جاوے گی کہ احصار کی قربانی ایک تقرب ہے فہم کسی جرم کا کفارہ نہیں ہے والا اذ قد لم تعرف قربۃ الا فی زمان او مکان مل مامر۔ اور خون بہانے کا قربت ہونا نہیں معلوم ہوا مگر ایک زمانہ میں یا ایک جگہ میں چنانچہ گزرانے یعنی تیس کو اس میں دخل نہیں مگر شرع نے بتلادیا کہ ذی الحجۃ ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲ تاریخ نور

میں یا حرم کی حد میں ذبح کرنا تقرب ہے فلا یقع قربہ دونہ فلا یقع بہ التحلل۔ پس بدون زمانہ و مکان کے وہ قربت نہ ہوگا تو اس سے حلال ہونا بھی واقع نہ ہوگا۔ والیہ الاشارۃ بقولہ تعالیٰ ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الہدی محلہ۔ اور اسی طرف اشارہ ہے بقول اللہ تعالیٰ ولا تحلقوا رؤسکم الحج۔ یعنی اور اپنے سروں کو مت مونڈو یہاں تک کہ ہدی اپنے چلے حلال میں پہنچا دے فہ یعنی حرم میں پہنچے۔ فان الہدی اسم لما یهدی بہ الی الحرم۔ کیونکہ ہدی اس جانور کا نام ہے جو حرم میں ہدیہ بھیجا جاوے فہ اور طحاوی نے کہا کہ حد ثناء علی بن معبد بن شداد العبدی حد ثناء جوید بن عبد الحمید عن منصور عن ابراہیم عن علقمہ قال لدغ الحج۔ یعنی علقمہ نے کہا کہ سمارے ایک ساتھی کو لدغ ہوا یعنی سانب یا بھونے کا ٹاٹا حالانکہ وہ عمرہ کے احرام سے محروم تھا تو ہم نے اس کو حضرت ابن مسعودؓ سے ڈکریا۔ پس آپ نے فرمایا کہ وہ ایک ہدی بھیجے اور اپنے ساتھیوں سے وعدہ ٹھہراوے پس جب اس کی طرف سے وہ قربانی ہو تو یہ حلال ہو جائے گا۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ پھر ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ اس کے بعد اس پر عمرہ قضا ہوگا۔ مف۔ ابن حزم نے کہا کہ ابن مسعودؓ سے یہ فتویٰ صحیح ہوا ہے مع۔

واضح ہو کہ دن مقرر کرانے کی ضرورت عمرہ میں بالاتفاق ہے اور حج میں ابو حنیفہؒ و مالک و شافعی کے نزدیک یوم النحر سے پہلے قربانی دینا جائز ہے و صاحبین و احمد کے نزدیک یوم النحر معین ہے۔ پس ابو حنیفہؒ کے نزدیک صرف مکان کی خصوصیت ہے اور صاحبین کے نزدیک ہدی الحج میں مکان حرم و زمانہ نحر دونوں کی خصوصیت ہے۔ مع۔ وقال الشافعی لا یتوقت بہ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ ہدی کی تعیین حرم کے ساتھ نہیں ہے فہ بلکہ جہاں وہ احصار سے روکا گیا وہیں ذبح کر دے۔ لہذا شرع رخصتہ کیونکہ اس کی مشروعیت تو رخصت کے طور پر ہے فہ جس میں تخفیف و آسانی ہوتی ہے۔ والتوقيت یطل التحفیف اور حرم کی تعیین کرنا تخفیف کو باطل کرتا ہے فہ کیونکہ اس کے ذمہ یہ مشکل باقی رہے گی کہ کسی شخص کو تلاش کر کے ہدی بھیجے۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و اصحاب رضی اللہ عنہم سال حدیبیہ میں روکے گئے پس آپ نے مع اصحاب کے حدیبیہ میں حلق و قربانی کر کے تحلل کر لیا اور حدیبیہ حرم سے خارج ہوئے۔ قلنا المراعی اصل التحفیف لانہا یمکن کہیں کہ اصل تخفیف تو منظور رکھی گئی ہے نہ انتہائے تخفیف فہ پس تخفیف باطل نہیں ہوتی اور علمائے حنفیہ نے جواب دیا کہ حدیبیہ میں سے نصف حل ہے اور نصف حرم ہے تو شاید آپ نے حصہ حرم میں ذبح کیا اور دوسرا جواب یہ کہ مشرکین نے ہدی کو بھی روکا تھا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ھم الذین کفروا و صد داعی السجرا الحرام والہدی معکونان یمبلغ محلہ۔ تو ہدی کو اپنے محل میں جانے نہیں دیا اور بیسوط میں کہا کہ آپ نے حل میں ذبح کیا اس واسطے کہ اس وقت آپ کو ایسا آدمی نہیں ملتا تھا جس کے ہاتھ حرم میں بھیجیں تو آپ کے واسطے یہ امر خاص تھا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اس قول کے موافق جس کسی کو آدمی میسر نہ ہو تو اس کو جائزہ ہوگا کہ مقام احصار

میں ذبح کر دے اور شک نہیں کہ اگر لے جانا ممکن نہ ہو یا آدمی میسر نہ ہو تو اس کے سوائے
 چارہ نہیں ہے۔ م۔ و يجوز الشاة للذی المنصوص علیہ الہدی والشاة اذناہ اور اس ہدی میں بکری
 جائز ہے کیونکہ منصوص علیہ ہدی ہے اور کمتر ہدی بکری ہے و تجزیہ البقرة والبدنة کما فی
 النصایاہ اور اس کو بقرہ و بدنة کافی ہے جیسا کہ صحایا میں ہے فے یعنی اضحیہ واجبہ میں جیسے
 گائے و اونٹ اور ان کا ساتواں حصہ جائز ہے اسی طرح اس میں بھی جائز ہے۔ و لیس المراد
 بہا ذکرنا یبعت الشاة بعینہا لان ذلک قد یعذر بل لہ ان یبعت بالقیمۃ حتی تشتري الشاة
 ہتالک و تذبح عنہ۔ اور جو ہم نے ذکر کیا یعنی بکری کے ہدی بھیجنا تو اس سے مراد یہ نہیں کہ ضرور
 یہ جائز بھیجے کیونکہ جائز کو بھیجنا کبھی محال ہو جاتا ہے بلکہ اس کو جائز ہے کہ قیمت صحیح دے تاکہ
 وہاں بکری خرید کر اس کی طرف سے قربانی کر دی جائے۔ و قوله ثم تحلل۔ اور یہ جو کہا کہ پھر تو
 حلال ہو جاتا ہے یعنی بروز موعود جب ہدی وہاں ذبح کر دیا جاوے تو پھر تو حلال ہو جانا۔
 اشارۃ الی انہ لیس علیہ الحلق او التقصیر و هو قول ابی حنیفہ و محمد۔ تو یہ قول اشارہ ہے کہ
 اس پر مونڈنا یا کترنا واجب نہیں ہے اور یہی ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے۔ و قال ابو یوسف علیہ
 ذلک۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ اس پر یہ واجب ہے فے یعنی اس پر واجب ہے کہ بروز
 موعود وہ سر منداوے یا کتر اوے لیکن حلال ہونا بالاتفاق اس پر موقوف نہیں چنانچہ فرمایا۔
 ولولم یفعل لاشی علیہ۔ اور اگر اس نے حلق یا قصر نہ کیا تو اس پر کچھ نہیں ہے فے یعنی کوئی
 قربانی اس پر واجب نہ ہوگی اگرچہ ترک واجب کا گناہ ہوا۔ لانہ علیہ السلام حلق عام
 الحدیثیہ دکان محصرا بہا و امر اصحابہ بذلک۔ ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم نے سال حدیبیہ میں (جب عمرہ کا احرام کر کے گئے تھے) اپنا سر مبارک منڈایا
 در حالیکہ آپ حدیبیہ میں محصر ہو گئے تھے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو بھی منڈانے کا حکم کیا
 فے جیسا کہ حدیث بخاری و مسلم میں ہے۔

پس اس حکم و فعل سے حلق واجب ٹھہرا لیکن چونکہ یہ حلق اپنے وقت کا نہیں ہے لہذا
 اگر نہ کیا تو کفارہ کسی قربانی یہاں واجب نہ ہوگی سوائے اس کے اس پر کفارہ ہوگا۔ و لہما
 ان الحلق انما یحرف قریۃ مرتباً علی افعال الحج۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ حلق
 کا تقرب ہونا جب ہی معلوم ہوا کہ افعال حج پر مرتب ہونے یعنی بعد و قوف عرفہ و مزدلفہ
 و رمی الجمار کے سر منڈانا عبادت معلوم ہوا ہے ورنہ قیاس کو دخل نہیں کہ سر کے بال اتارنے
 میں کون وجہ ثواب و طاعت کی ہے تو جس طور پر اکتفا عبادت ہونا امر الہی عزوجل سے ہم
 نے جانا ہے وہیں تک رہے گا اور وہ افعال حج کی ترتیب پر ہے۔ فلا یكون نسكاً قبلہا۔ تو
 افعال حج سے پہلے یہ فعل کوئی عبادت نہ ہوگا فے لیکن وار د ہوتا ہے کہ اس میں بھی تو نص
 حدیث وارد ہے جواب دیا۔ و فعل النبی علیہ السلام و اصحابہ یعرف استقام عزیمتہم علی
 الانصراف۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و اصحاب رضی اللہ عنہم کا سر منڈانا اس واسطے تھا کہ

والس جانے پر ان کا عزم مستحکم ہونا معلوم ہو جاوے فے اور کفار قریش مطمئن ہوں کہ اس سال لڑائی کے ساتھ عمرہ کرنا منظور نہیں ہے بلکہ صلح کے موافق آئندہ سال میں ادا کریں گے۔ لیکن اس جواب میں تعلیل بالنتھن ہے جو جائز نہیں اور بہتر جواب یہ کہ کافی میں ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مقام احصار خارج حرم میں حلق نہ کرے گا اور اگر حرم میں ہو تو کرے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے حصہ حرم میں حلق فرمایا تھا۔ کما فی الفتح۔ الحاصل جب محصر ایک احرام حج یا عمرہ کے ساتھ ہو تو ایک ہدی حرم کو بھیجے اور میعاد مقرر کرے جس دن وہ ذبح ہو اس دن حلال ہو جاوے پھر اگر حرم میں محصر ہو تو سر منڈا کر دے بدو ان اس کے قال دان کان قارنا بھٹ بدین کہا اور اگر وہ قارن ہو یعنی احرام عمرہ و احرام حج کو جمع کرنے والا ہو تو دو ہدی بھیجے۔ لاحتیاجہ الی التحلل عن احرامین۔ کیونکہ وہ دو احرام سے حلال ہونے کا محتاج ہے فے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کو بھی ایک ہدی کافی ہے۔ مع۔ فان بعث یھدی واحد یتحلل عن الحج وبقی فی احرام العمرۃ لم یحلل عن واحد منھما۔ اور اگر اس نے ایک ہدی بھیجی تاکہ احرام حج سے حلال ہو جاوے اور عمرہ کے احرام میں رہے تو وہ دونوں میں سے کسی سے حلال نہ ہو گا فے کیونکہ احرام اگرچہ دو ہیں مگر کھلنے کے حق میں بمنزلہ واحد ہیں۔ لان التحلل عنھما شرع فی حالة واحدة۔ کیونکہ دونوں سے حلال ہونا ایک ہی حالت میں مشروع ہوا ہے۔ ولا یجوز ذبح دم الاحصار الا فی الحرم ویجوز ذبحہ قبل یوم النحر۔ اور نہیں جائز ہے ہدی احصار کو ذبح کرنا مگر حرم میں اور جائز ہے ذبح کرنا یوم النحر سے پہلے فے پس مکان یعنی حرم کی خصوصیت ہے اور زمانہ نحر کی خصوصیت نہیں حتی کہ دسویں سے پہلے حرم میں ذبح کرنا جائز ہے عند ابی حنیفہ رحمہ۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے فے عواہ احرام حج ہو یا عمرہ۔ وقال لا یجوز الذبح للمحصر بالبح الا فی یوم النحر ویجوز للمحصر بالعمرة متى شاء اعتباراً بهذا المتعة والقران وربما یعتبر انہ بالحق اذکل واحد منھما محلل۔ اور صاحبین نے کہا کہ محصر بالبح کے واسطے ہدی قربانی کرنا حرم میں کسی اول وقت میں جائز ہے سوائے روز نحر کے اور محصر بالعمرة کے واسطے جائز ہے جب چاہے ذبح کرے بقیاس ہدی تمتع و ہدی قران کے اور بھی صاحبین ہدی احصار کو حلق پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ ہدی احصار اور حلق ہر ایک احرام سے حلال کرنے والا ہے فے پس جیسے ہدی تمتع یا حلق مخصوص یوم النحر ہے ہدی احصار بھی اسی روز سے مخصوص ہے۔ ولا بی حنیفہ انہ دم کفارۃ حتی لا یجوز الا کل منہ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ ہدی احصار تو کفارہ کی قربانی ہے (اور اس کی شہادت موجود ہے) حتی کہ اس قربانی سے کچھ کھالینا جائز نہیں ہے فے بالاتفاق اس لئے کہ یہ تو قبل ادائے افعال کے حلال ہو جانے کا کفارہ ہے۔ فیمختص بالمكان دون الزمان کسائر ذمات الکفارات تو یہ قربانی مختص بمکان حرم ہوگی نہ زمانہ نحر جیسے تمام کفارہ کی قربانیوں میں ہے فے کہ بالاتفاق زمانہ کی قید نہیں ہے۔ بخلاف دم المتعة والقران بر خلاف ہدی تمتع وقران کے فے کہ وہ دم کفارہ نہیں۔ لانه دم نسك۔ کیونکہ وہ قربانی از افعال حج ہے فے جو شکر واجب ہوتی ہے تو اس پر قیاس صحیح نہیں ہے۔ وبخلاف المحلق لانه فی آوانہ لان معظم افعال الحج وھو

الوقوف ينتهي به۔ اور برخلاف حلق کے کیونکہ حلق تو اپنے وقت پر ہے اس لئے کہ افعال حج میں سے بزرگ فعل اور وہ وقوف عرفہ ہے اسی حلق کے ساتھ پورا ہوتا ہے ف سے یعنی وقوف عرفہ کی انتہاء پر حلق ہے اور وقوف مزدلفہ ضمنی فعل وقوف عرفہ ہے۔ قال والمحصرون بالحج اذا تحلل فعليه حجة وعمرة کہا اور جب محصر بالحج نے احرام کھول لیا تو اس پر حج کے ساتھ عمرہ واجب ہوا۔ ہذا ردی من ابن عباس وابن عمر۔ ایسا ہی ابن عباس وابن عمر سے مروی ہوائے امام جصاص نے فقط حضرت ابن عباس وابن مسعود کو ذکر کیا لیکن تخریج معلوم نہیں اور شیخ سروجی شارح نے ذکر کیا کہ یہ قول حضرت عمر بن الخطاب وزید بن ثابت وعمرہ بن الزبیر سے مروی ہے اور یہی قول مالک وشافعی واحمد کلبہ مع۔ ولان الحجة تجب قضاءها لصحة الشروع۔ اور اس دلیل سے کہ حج کی قضاء تو بوجہ شروع صحیح ہونے کے واجب ہے۔ والعمرة لما انه في معنى فائت الحج۔ اور عمرہ واجب ہونا اس لئے کہ محصر اس شخص کے معنی میں ہے جس کا حج جاتا رہا ف سے اور فائت الحج پر لازم ہے کہ عمرہ ادا کر کے طواف ہو جائے پھر سال آئندہ میں حج کرے پس محصر بھی عمرہ وجع ادا کرے۔ وعلى المحصر بالعمرة القضاء۔ اور جو شخص کہ عمرہ سے محصر ہوا اس پر قضاء عمرہ واجب ہے۔ والا حصار عنها يتحقق عندنا وقال ما لا يتحقق لانها لا يتوقت۔ اور عمرہ سے احصار ہمارے نزدیک متحقق ہوتا ہے اور مالک نے فرمایا کہ نہیں ہو سکتا کیونکہ عمرہ کسی وقت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے ف سے کہ جب وہ وقت گزر جائے تو پھر عمرہ فوت ہو۔ ولنا ان النبي عليه السلام واصحابه احصروا بالمدينة وكانوا عمارا اور ہماری حجت یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم مدینہ میں احصار کئے گئے حالانکہ سب عمرہ کے احرام میں تھے ف سے چنانچہ یہ حدیث صحیح بخاری وموطا وغیرہ میں مصرح ہے۔ ولان شرع التحلل لدفع الحرج وهذا موجود في احرام العمرة۔ اور اس دلیل سے کہ احرام کھولنا تو حرج دور کرنے کے لئے مشروع ہوا ہے اور یہ بات عمرہ کے احرام میں موجود ہے ف سے کہ نہ کھولا جائے اور دراز ہو تو حرج شدید پیش آوے فاذا تحقق الاحصار فعليه القضاء اذا تحلل كسافي الحج۔ اور جب احصار عمرہ متحقق ہوا تو جب احرام کھول دیا تو اس پر قضاء عمرہ واجب جیسے حج میں ف سے قضاء لازم ہے وعلى القارن حج وعمرة فان احصر في احرام حج وعمرة لازم ہیں۔ اما الحج واحد بهما فلما بينا۔ پس حج و ایک عمرہ تو اس وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ف کہ حج کی قضاء میں حج وعمرہ لازم ہوتا ہے والثانيه لانه خرج منها بعد صحة الشروع۔ رہا دوسرا عمرہ تو اس وجہ سے کہ محصر اسی عمرہ سے باہر ہوا بعد مشروع صحیح ہونے کے ف سے با احرام صحیح تو اس کی قضاء لازم ہے۔ فان بعث المحصر هدايا فاعدهم ان يذبحوا في يوم بعينه۔ پھر اگر محصر نے ہدی بھی اور سامقینوں نے قرار دیا واکر ل کہ فلاں روز معین میں اس کو ذبح کریں ف سے چنانچہ لوگ روانہ ہو گئے ثم زال الاحصار۔ پھر اس کا احصار زائل ہو گیا ف سے مثلاً بیماری سے اچھا ہو گیا یا دشمن دفع ہوا تو اس میں کئی صورتیں ہیں فان كان لا يدرك الحج والعمرة لا يلزمه ان يتوجه بل يصير حق تحلل غير الهدى پس اگر وہ حج و ہدی کو نہیں پاسکتا تو اس پر متوجہ ہونا یعنی مکہ کی طرف چلنا واجب نہیں بلکہ صبر کرے۔

یہاں تک کہ ہدی قربانی ہونے کے ساتھ حلال ہو جاوے۔ لفوات المقصود من التوجہ وهو اداء الال
فعال۔ کیونکہ توجہ سے جو مقصود ہے وہ فوت ہے اور مقصود اولیٰ افعال ہے۔ وان توجہ لتحلل
بافعال العمرة له ذلك لانه فائت الحج اور اگر اس قصد سے جاوے کہ عمرہ کے افعال ادا کر کے
حلال ہو جاوے تو اس کو یہ اختیار ہے کیونکہ یہ ایسے شخص کے مثل ہے جس کا حج فوت ہو گیا ہے
اور فائت الحج فی الحال ادا کے عمرہ سے حلال ہو کر سال آئندہ میں صرف حج ادا کرتا ہے۔ اس سے
ظاہر ہوا کہ اگر محصر بمرہ ہو تو وہ عمرہ ادا کرنے کو جاسکتا ہے۔ اگرچہ ہدی نہ پاوے۔ وان کان بدرك الحج
والهدی لزومه التوجہ۔ اور اگر وہ حج و ہدی کو پاسکتا ہے تو اس پر توجہ لازم ہے۔ لئوال العجز قبل
حصول المقصود بالخلاف کیونکہ خلیفہ سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے عذر عاجزی زائل ہو گیا ہے تو
خلیفہ یعنی ہدی مذکور بیکار ہے جیسے کسی نے عذر سے وضو کا خلیفہ یعنی تیمم کیا تاکہ نماز پڑھے پھر تمام
کرنے سے پہلے عذر زائل ہو گیا اور پانی موجود ہے تو اس پر وضو کرنا واجب ہے بخلاف اس کے
جب پڑھ چکا تو اعادہ لازم نہیں ہے۔ واذا ادرك هديه صنع به اشاء اور جب اپنے ہدی کو
پاوے تو اس کو جو چاہے کرے حتیٰ کہ چاہے فروخت کرے یا صدقہ وغیرہ۔ لانه ملکہ
وقد کان عينه لمقصودا ستغنى عنه کیونکہ یہ جائز اس کی ملک ہے اور اس نے اس کو ایسے
مقصود کے واسطے نامزد کیا تھا جس کی حاجت نہیں رہی۔ وان کان يدرك الهدی دون الحج
یتحل۔ اور اگر وہ ہدی کو پاوے گا نہ حج کو تو حلال ہو جاوے گا اس طرح کہ حرم میں یہ
ہدی بروز معبودہ قربانی ہو جاوے۔ لعجزه عن الاصل۔ کیونکہ اصل یعنی حج سے عاجز ہے
فے پس ہدی کا یا نابیکار ہے تو اس کو ہدی قربانی ہونے دے تاکہ فائز ہو۔ وان کان
يدرك الحج دون الهدی جازلہ التحلل۔ اور اگر وہ حج پاوے گا نہ ہدی تو اس کو حلال ہو جانا
جائز ہے۔ استحساناً۔ بدلیل استحسان فے اور یہی مختار ہے اور قیاساً نہیں جائز ہے اور یہی
قول زفر ہے۔ وهذا التقسيم لا يستقيم على قولهما في المحصر بالحج۔ اور صاحبین کے قول
پر یہ تقسیم محصر حج کے حق میں ٹھیک نہیں پڑتی ہے۔ لان دم الاحصار عند هاتين وقتين يوم
النحر فمن يدرك الحج يدرك الهدی۔ اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک محصر حج کی ہدی
احصار موقت بیوم النحر ہے تو جو شخص حج پاوے گا وہ ہدی بھی پاوے گا فے لہذا یہ
صورت کہ ہدی پاسکتا ہے نہ حج اور یہ صورت کہ حج پاسکتا ہے نہ ہدی۔ یہ دونوں صورتیں
صاحبین کے قول پر محصر حج میں نہیں نکلتی ہیں۔ وانما يستقيم على قول أبي حنيفة رحمہ۔ اور یہ صرف
امام ابو حنیفہ کے قول پر ٹھیک پڑتی ہے فے کیونکہ دم احصار ان کے نزدیک بیوم النحر سے پہلے
ذبح کرنا جائز ہے۔ وفي المحصر بالعمرة يستقيم بالاتفاق لعدم توقف الدم بيوم النحر۔ اور
محصر بمرہ کی صورت میں بالاتفاق تقسیم مذکور ٹھیک پڑتی ہے۔
کیونکہ احصار عمرہ کی ہدی ذبح کرنا بیوم النحر سے متعین نہیں ہے۔ وجہ القیاس وهو قول زفر
انہ قدر على الاصل وهو الحج قبل حصول المقصود بالبدل وهو الهدی۔ یعنی اس مسئلہ میں زفر نے حکم

قیاس لیا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ شخص محاصرہ میں یعنی حج پر قادر ہو گیا قبل اس کے کہ خلیفہ یعنی ہدی سے مقصود حاصل ہو فے یعنی ہنوز ہادی ذبح ہو کر حلال نہیں ہوا تھا کہ اس کا احصار نائل ہو کہ حج پانے کی قدرت حاصل ہو گئی اور جب اصل پر قدرت ہو جاتی ہے تو بدل یعنی خلیفہ کچھ اثر نہیں کرتا تو لا محالہ اس کو اصل یعنی حج کی طرف توجہ کرنی لازم ہوئی۔ وجہ الاستحسان۔ دلیل استحسان کی فے جو امام کا قول ہے یہ ہے کہ انا لوالا الزمناہ الزمناہ التوجہ لضعاف مالہ۔ ہم اگر اس محصر کے ذمہ توجہ لازم کریں تو اس کا مال ضائع ہو گا فے یعنی ہدی لان المبعوث علی یدیہ الہدی لیدبحہ ولا یحصل مقصودہ۔ کیونکہ جس کے ہاتھوں اس نے بھیجی ہے وہ ضرور اس کو ذبح کر دے گا اور اس کا مقصود حاصل نہ ہو گا فے کیونکہ اس سے مقصود تو حلال ہوتا تھا حالانکہ اس صورت پر اس کو حج کرنا لازم ہے۔ وحرمة المال کحرمة النفس۔ اور مال کی حرمت جیسے جان کی حرمت فے یعنی اس کے قریب ہے لہذا ہم نے کہا کہ مال کو ضائع نہ کرے اور ذبح ہونے سے حلال ہو جاوے۔

مترجم کہتا ہے کہ اس میں دو وجہ سے تامل ہے وجہ اول یہ کہ صاحبین کے قول پر ہدی ذبح کرنا مخصوص بیوم النحر ہے تو مال لے کر جو چاہے کرے گا۔ علاوہ بریں اگر ہدی کو صدقہ کرے یا قربانی نقل تو بھی ضائع نہ ہوگی۔ ہاں امام کے قول پر جبکہ یوم النحر کی خصوصیت نہیں تو ممکن ہے کہ جس کے ہاتھ ہدی بھیجی ہے وہ پہلے ذبح کر دے شاید صاحبین کے طور پر یہ احتمال ہو کہ وہ ہدی والے کو نہ پاوے۔ وجہ دوم یہ کہ دلیل مقتضی وجوب تحلل ہے حالانکہ استحساناً تحلل جائز کہا گیا جواب یہی ہو سکتا ہے کہ قطعی ضائع ہونے کا یقین نہیں پس جسے جان پر خوف ہونے میں نہ جانا جائز اسی طرح مال کے خوف میں جائز ہے پھر میں نے دیکھا کہ محقق ابن الہمام نے بھی لکھا کہ اس سے کچھ خاطر کو تسکین نہیں ہوتی تو جانا بہتر ہے انتہی بم۔ ولہ الخیار۔ اور اس کو اختیار ہے فے حلال ہو جاوے اور چاہے جاوے یعنی انشاء عبوری ذلک المكان ضیورہ لیدبح عنہ فیتحل اگر چاہے تو احصار کی جگہ یا دوسری جگہ احرام سے صبر کرے تاکہ اس کی طرف سے ہدی ذبح کر دے جاوے بروز موعود پس حلال ہو جاوے والانشاء توجہ لیودی النک الذی الزمہ بالاحرام دھوا فضل۔ اور اگر چاہے تو متوجہ ہو تاکہ جس نیک کا احرام سے التزام کیا ہے اس کو ادا کرے یعنی حج یا عمرہ کو اور یہی افضل ہے لانه اقرب الی الوفاء بہا وعدہ۔ کیونکہ یہ وفائے وعدہ سے اقرب ہے فے یعنی اگر پورا ادا ہو جائے تو وفائے وعدہ ہے۔ ومن وقف بعرقۃ ثم احصر اور جو شخص عرفات کا وقوف کر چکا پھر وہ محصر ہوا فے مثلاً ایسا بیمار ہو کہ زیارت کا طواف نہیں کر سکتا۔ لایکون محصوراً تو وہ محصر نہیں ہو گا فے یعنی شرعی احصار اس کے حق میں معتبر نہیں لوقوع الامن من الفرات۔ کیونکہ حج فوت ہونے سے امن ہو چکا فے کیونکہ طواف زیارت تاخیر سے ادا ہو سکتا ہے اور حدیث گزری کہ جس نے وقوف عرفہ پایا اس نے حج پایا۔ م۔ ومن احصر بکۃ دھو ممنوع عن الطواف والوقوف ہو محصر۔ اور جو شخص بکۃ کے اندر یعنی حرم میں روکا گیا

در حالیکہ وہ طواف و وقوف عرفہ سے ممنوع ہوا تو وہ محصر ہے نہ کیونکہ وقوف عرفہ فوت ہونے سے حج فوت ہوگا اور احرام عمرہ میں طوالت ہوگی لہذا تعذر علیہ الاقامہ فصار کما اذا احصر فی الحل۔ کیونکہ تمام کرنا اس کو متعذر ہے تو ایسا ہوا گویا حل میں محصر ہوانے یہ اس وقت کہ وقوف اور طواف دونوں سے ممنوع ہو۔ وان قدر علی احدہما فلیس بمحصر اور اگر دونوں میں سے ایک پر قادر ہو تو وہ محصر نہیں ہے نہ یعنی وہ محصر نہیں جو ہدی بھیج کر حلال ہوتا ہے۔ اما علی الطواف۔ تفصیل دلیل یہ کہ اگر فقط طواف پر قادر ہو فانہ وقوف عرفہ پر حتی کہ حج فوت ہوا۔ فلان فائت الحج یتخلل بہ۔ تو اس وجہ سے محصر نہیں کہ جس کا حج فوت ہو وہ طواف سے حلال ہو جاتا ہے نہ یعنی عمرہ کر کے جو کہ طواف وسیع ہے پس عمرہ کی طرح وہ ہدی سے حلال نہیں ہوگا کیونکہ طواف عمرہ تو اصل ہے اس پر وہ قادر ہے۔ والدم بدل عنہ فی التحلل۔ اور ہدی بھیجنا اس کا بدل ہے حلال ہونے میں نہ پس جب اصل پر قادر ہے تو بدل بیکار ہے تو حکم محصر نہ ہوا۔ واما علی الوقوف فلہا بینا۔ اور اگر وقوف عرفہ پر قادر ہے تو محصر نہ ہونا اس وجہ سے جو ہم بیان کر چکے نہ کہ وقوف عرفہ سے حج مل گیا۔ پس فوت ہونے کا خوف نہیں رہا حتی کہ طواف آخر عمر تک کر سکتا ہے۔ وقد قیل فی ہذا المسألة خلاف بین ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ اور کہا گیا کہ اس مسئلہ میں ابو حنیفہ و ابو یوسف کے درمیان اختلاف ہے نہ یعنی جو کوئی حرم مکہ میں طواف اور وقوف سے ممنوع ہو وہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک محصر نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک محصر ہے۔ والصیح ما اعلمتک من التفصیل۔ اور صحیح یہ تفصیل ہے جس سے میں نے تجھے آگاہ کیا ہے اور صحیح یہ کہ یہی تفصیل بالاتفاق سب کا قول ہے کہ اگر وقوف و طواف دونوں سے ممنوع ہو تو محصر ہے اور اگر ایک پر قادر ہو تو محصر نہیں ہے۔ مفع۔ الحاصل محصر وہ کہ مرض یا دشمن سے جو روانگی سے عاجز کرے اور مانع ہو اور مانند اس کے درندہ وغیرہ ہو اور متد ہو کہ وقوف عرفہ فوت ہو جاوے یا احرام عمرہ طول ہونے کا خوف ہو اگرچہ حل میں ہو یا حرم میں طواف و وقوف دونوں سے ممنوع ہو تو وہ محصر ہے یعنی جس کا حکم ہدی سے حلال ہونا ہے۔ م۔

باب الفوات

حج فوت ہونے کے بیان میں۔ ومن احرم بالحج وفاته الوقوف بعرفہ حتی طلع الفجر من یوم النحر فقد فاتہ الحج۔ اور جس شخص نے حج کا احرام باندھا اور اس کا وقوف عرفہ فوت ہو گیا حتی کہ یوم النحر کی فجر طلوع ہو گئی یعنی دسویں ذی الحجہ ہو گئی تو اس کا حج فوت ہو گیا نہ صورت یہ کہ مثلاً حاجی اتنی دیر کو پہنچا کہ عرفات تک پہنچنے میں اس کو دسویں کی فجر طلوع ہو گئی تو اس کا

حج جاتا رہا۔ لہذا ذکرنا ان وقت الوقوف بہتہ الیہ بوجہ اس کے جو ہم ذکر کیجئے کہ وقوف عرفہ کا وقت طلوع فجر یوم النحر تک دراز ہوتا ہے نہ بعد طلوع فجر وہم کے نہیں رہتا ہے اور یہ بھی بیان ہو چکا کہ جس کا وقوف عرفہ فوت ہوا اس کا حج جاتا رہا۔ وعلیہ ان یطوف وسیعی ویحلل۔ اور اس پر واجب ہے کہ طواف وسیعی کرے یعنی عمرہ کرے اور حلال ہو جاوے نہ پس عمرہ واجب ہے اور حلال ہونا شرعاً واجب نہیں بلکہ احرام دراز میں حرج ہے۔ ولقنی الحج من قابل اور حج کو سال آئندہ میں قضاء کرے۔ ولادم علیہ اور اس پر کوئی قربانی کفارہ واجب نہیں ہے نہ الحاصل جس کا حج فوت ہوا وہ عمرہ کر کے حلال ہو جاوے اور سال آئندہ میں حج قضاء کرے اور حج کا فوت ہونا عرفہ کے وقوف فوت ہونے سے ہوتا ہے۔ اور وقوف عرفہ فوت ہونا اس طرح کہ دسویں کی فجر طلوع ہونے سے پہلے کسی وقت رات یا دن میں اس کو عرفات میں موجود ہونا نصیب نہ ہو۔ لقولہ علیہ السلام من فاتہ عرفہ بلیل فقد فاتہ الحج فلیتحلل بعمرۃ وعلیہ الحج من قابل بدلیل حدیث النخضر صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جس کا وقوف عرفہ رات میں بھی فوت ہوا تو اس کا حج گیا پس عمرہ کر کے حلال ہو جاوے اور اس پر سال آئندہ میں حج ہے نہ یہ حدیث دارقطنی و ابن عدی نے ابن عمر سے مرفوع روایت کی لیکن دارقطنی نے رحمہ بن مصعب کو منفر و ضعیف کہا اور ابن عدی نے محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیل کی تضعیف کی حالانکہ مختلف فیہ ہے اور دارقطنی نے ابن عباس سے مرفوع روایت کی۔ اور اس کی اسناد میں یحییٰ بن عیسیٰ التہشلی ہے جس میں اختلاف ہے حالانکہ امام مسلم رحمہ نے صحیح میں اس سے روایت کی۔

ابن الہمام نے کہا کہ حدیث سے مقصود یہ ہے کہ اس پر قربانی کفارہ لازم نہیں جیسا کہ مالک و شافعی وحن بن زیاد کا قول ہے ورنہ باقی مسئلہ میں تو مجھے کسی کا اختلاف معلوم نہیں ہوتا۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر کسی کا اختلاف نہ ہو تو گویا اجماع حجت اور اس کی مستند یہ حدیث ہے اگرچہ اس کی اسناد میں ضعف راوی ہو۔ لیکن امام مالک سے مروی ہے کہ فائت الحج براہِ محرم رہے حتیٰ کہ سال آئندہ میں قضاء کرے۔ شاید یہ کہ یہ قول ثبوت نہیں ہوا۔ علاوہ یہیں ابن عمر نے موافق اس حدیث کے فتویٰ دیا لیکن اس میں اخیر میں ہے کہ جو بدی تھے پیسہ ہو بیچ دے رواہ مالک فی الموطا۔ جواب یہ ہو سکتا ہے کہ شاید وہ قارن متمتع تھا جس کو فتویٰ دیا ہے، بدلیل آنکہ شافعی نے اس اثر کو ابن عمر سے مطول روایت کیا اور اس میں ہے کہ اگر اس کے ساتھ بدی ہو تو حلق سے پہلے قربانی کر دے پھر جب فارغ ہو تو اپنے اہل وطن میں لوٹ جاوے الحج۔ اور اسناد صحیح ہے پھر بدی وہ لاتا ہے جو قارن یا متمتع ہو۔ اس سے یہ اعتراض بھی دفع ہوا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے جو حدیث روایت کی اس میں قربانی کا ذکر نہیں پس اگر خلاف حدیث ہو تو حدیث قبول نہیں اور موافق ہو تو حدیث سے اس کی حجت نہ ہوگی کہ قربانی لازم نہیں ہے اور خلاصہ جواب یہ کہ حدیث سے موافقت ہے اور فائت الحج پر کوئی قربانی نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ قارن یا متمتع اپنے ساتھ بدی لایا ہو تو ذبح کرنے ورنہ آئندہ سال کی قرآن یا تمیغ کی قربانی کرے

اس تحقیق لطیف سے جو مترجم کو ظاہر ہوئی سب اعتراض دفع ہو گئے۔ فاللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر حدیث میں ہے کہ عمر کرے اور کتاب میں طواف و سعی سے تو فرمایا والعمرة ليست الا الطواف والسعي۔ اور عمرہ کچھ نہیں سوائے طواف و سعی کے فہے پس مصنف نے عمرہ کی تفسیر ذکر فرمائی ہے۔ پس یہ دلیل حدیث سے تھی رہی دلیل قیاس تو فرمایا۔ ولان الاحرام بعد ما انعقد معي لا طريق للخروج عنه الا بآداء واحد التسكين۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ احرام صحیح منعقد ہونے کے بعد احرام سے نکلنے کا کوئی طریقہ نہیں سوائے حج یا عمرہ کوئی ایک ادا کرنے کے ذریعہ سے کما فی الاحرام البہم جیسا کہ احرام مبہم میں ہوتا ہے فہے یعنی اس نے صرف احرام کی نیت و تلبیہ کیا اور حج یا عمرہ کسی کو معین نہیں کیا تو اس کو اختیار ہے کہ حج یا عمرہ کسی کو طواف شروع کرنے سے پہلے معین کرے اور بغیر اس کے ادا کے احرام سے خارج نہ ہوگا۔

مف۔ دھہنا عجز عن الحج۔ اور یہاں یعنی فوات حج کی صورت میں وہ حج سے تو عاجز ہو چکا۔ فہے کہ وقوف کا وقت ہی نہیں ہے۔ فیتعین علیہ العمرة۔ تو عمرہ اس پر متعین ہو گیا فہے لہذا ہم نے کہا کہ فائت الحج عمرہ ادا کر کے حلال ہو۔ ولادم علیہ لان التحلل وقع بافعال العمرة۔ اور اس پر کوئی قربانی کفارہ اس واسطے لازم نہیں کہ اس کا حلال ہونا عمر کے افعال ادا کر کے ہوا فہے اور محصر کا حج بھی فوت ہوتا ہے لیکن اس کا حلال ہونا بدون ادا کے افعال کے قربانی سے ہوتا ہے۔ فکانت فی حق فائت الحج بمنزلة الدم فی حق المحصر فلا یجوز بینہما۔

تو فائت الحج کے حق میں عمرہ کرنا بمنزلہ قربانی کے محصر کے حق میں ہوا پس عمرہ و قربانی دونوں جمع نہیں کی جاویں گی فہے بلکہ اصل عمرہ ہے اور چونکہ محصر بعد فوت حج کے عمرہ پر قادر نہیں تو اس کے عوض میں ہدی لازم ہے کیونکہ بغیر ادا کے افعال کے حلال ہونا ہے۔ پھر واضح ہو کہ جو محصر نہ ہوا تو فوت ہونا صرف حج کے ساتھ خاص ہے۔ والعسرة لا تفوت اور عمرہ فوت نہیں ہوتا ہے فہے رہا محصر کے حق میں اس واسطے احرام عمر سے ہدی بھیج کر حلال ہونا مشروع ہوا کہ مدت تک احصار کی وجہ سے احرام میں حرج شدید ہے نہ اس وجہ سے کہ عمرہ فوت ہو گیا کیونکہ عمرہ تو کسی وقت کے ساتھ خالص نہیں پس وہ فوت نہیں ہوتا۔

وہی جائزہ فی جمیع السنة۔ اور عمرہ تمام سال میں جائز ہے فہے جس وقت چاہتے ادا کرے اور افضل وقت ایام رمضان ہیں لہذا اہل مکہ تراویح کی ترویج میں طواف ادا کرتے ہیں کیونکہ رمضان میں عمرہ افضل ہے۔ الاحمسة ایام یکرة فیہا فعلہا سولے پانچ ایام کے کہ ان میں عمرہ ادا کرنا مکروہ ہے فہے احرام عمرہ مکروہ نہیں وہی بومعرنہ اور یہ پانچوں ایام یہ ہیں اول یوم عرفہ فہے جس دن حج کا وقوف عرفات ہے۔ ویوم النحر اور دوم یوم النحر فہے جس دن رمی و ذبح و حلق و طواف وغیرہ ہے وایام التشریق۔ اور تین دن ایام تشریق کے ہیں۔ لہذا روئے عن عائشہ ؓ انہا کانت تکبرہ العمرة فی هذه الايام الخمسة بدلیل اس کے جو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ حضرت ام المومنین ان پانچوں

ایام میں عمرہ مکروہ رکھتی تھیں۔ یہ روایت بیہقی کی ہے لیکن اس میں یوم عرفہ و یوم النحر و روز اس کے بعد صرف چار روز مذکور ہیں۔ ہاں سعید ابن منصور کی روایت ابن عباس میں البتہ یاخ روز موافق مذکورہ کتاب ہیں۔ مع۔

ابن الہمام نے کہا کہ کراہت سے کراہت تحریمی کا اشارہ ہے۔ مف۔ ولان هذه ایام الحج فکانت متعینہ لہ۔ اور اس قیاس سے کہ یہ ایام ادائے حج کے ہیں تو حج ہی کے واسطے متعین ہوں گے و نہ شاید مراد یہ کہ ان ایام کو حج کی طرف مضاف کرتے اور کہتے ہیں کہ ایام الحج پس اضافت اختصاص کے واسطے ہے تو سوائے حج کے عمرہ مکروہ ہوگا اور میں نے اس کلام کی شرح کسی شارح سے نہیں پائی۔ م۔ وعن ابی یوسف انه لا تکرہ فی یوم عرفہ قبل الزوال لان دخول وقت رکن الحج بعد الزوال لا قبلہ۔ اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ عرفہ کے روز قبل زوال کے عمرہ مکروہ نہیں کیونکہ رکن حج یعنی وقوف عرفہ کا وقت بعد زوال کے ہوتا ہے نہ قبل زوال کے۔ والّاظهر من المذہب ما ذکرناہ۔ اور مذہب میں اظہر وہ قول جو ہم نے ذکر کیا ہے کہ عرفہ کے روز مع باقیوں کے مطلقاً مکروہ ہے یعنی ابو یوسف سے بھی اظہر یہی قول ہے و لکن مع هذا الوادھا فی هذه الايام مع وبقی محرم ما بہا فیہا۔ و لیکن باوجود کراہت کے اگر عمرہ کو ان ایام میں ادا کیا تو صحیح ہوا اور وہ محرم باقی رہے گا نہ اگر ان ایام میں احرام باندھ کر ادا نہ کیا ہو۔ مع۔ لان الکواہتہ کیونکہ کراہت نہ کچھ عمرہ کی ذات سے نہیں ہے بلکہ بغیرہا۔ بلکہ عمرہ کے خارج معنی سے ہے و هو تعظیم امر الحج و تخلص وقتہ لہ۔ اور وہ امر حج کی تعظیم کرنا اور وقت حج کو حج کے واسطے خالص کرنا ہے پس جب ذاتی کراہت نہیں بلکہ غیر کی وجہ سے ہوئی فیصح الشروع۔ تو عمرہ کا شروع کرنا صحیح ہوگا نہ پس احرام ہے گا اور اگر ادا کر دیا تو التزام کے موافق ادا ہو گیا اگرچہ مکروہ ہے جسے مکروہ وقت میں نماز عصر ادا کر دے یا نقل شروع کر کے تمام کر دے۔ والعمرۃ سنۃ۔ اور عمرہ سنت ہے نہ یعنی عمر میں ایک مرتبہ ادا کرنا سنت ہو کہ ہے یہی قول احمد ہے۔ وقال الشافعی۔ اور کہا شافعی نے نہ جدید قول میں کہ فیریضۃ لقولہ علیہ السلام العمرۃ فریضۃ کفریضۃ الحج۔ عمرہ فرض ہے بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ عمرہ فریضۃ ہے مثل فریضۃ حج کے نہ مرفوع حدیث غریب مانند مذکور کے دارقطنی و حاکم کی روایت مگر ضعیف غیر محفوظ ہے بلکہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا قول البتہ بیہقی نے بسند صحیح روایت کیا اور بیہقی و حاکم نے جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی لیکن اسناد میں ابن لہیعہ مختلف فیہ ہے اور ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ حج و عمرہ دونوں فریضۃ ہیں بہت لوگوں پر سوائے اہل مکہ کے، بخاری نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول تعلیقاً اور حاکم نے موصولاً روایت کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوع میں بیان اسلام میں کلمہ شہادت و سلوۃ و زکوۃ کے بعد وارد ہے مان حج و تعتمر یعنی اور یہ کہ تو حج و عمرہ کرے رواہ ابو داؤد و الدارقطنی و ابن خزیمہ و حاکم۔ ابو رزین عقیلی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ

یا رسول اللہ میرا باپ پیر مرد بوڑھا ہے کہ اس کو حج کی استطاعت نہیں اور نہ عمرہ کی تو فرمایا کہ اپنے باپ کی طرف سے حج کر اور عمرہ کر رواہ الترمذی وابن حبان والدارقطنی۔ اور امام احمد نے کہا کہ عمرہ واجب ہونے میں یہ سب سے اصح ہے وقال اللہ تعالیٰ واتموا الحج والعمرة للہ۔ یعنی تمام کرو حج اور عمرہ کو اللہ تعالیٰ کے واسطے۔ تمام کرنے کا حکم واجب ہے تو خود عمرہ بھی مثل حج کے واجب ہے۔ اقول تمام کرنا بعد شروع کے ہوتا ہے اور ہم نے کہا کہ جو شروع کرے اس پر تمام کرنا واجب ہے اور شک نہیں کہ سیاق آیت یہ کہ حج یا عمرہ جس کو تم ادا کرو اس کو خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے تمام کر دو۔ پس اس میں وجوب عمرہ کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ اور شیخ محقق و شیخ الاسلام شارحین نے کہا کہ حدیث عمر رضی اللہ عنہ کو صاحب التتبع نے فرمایا کہ شاذ اور مخالف صحیحین ہے باوجود اس کے صرف اس قدر ثبوت ہوا کہ عمرہ کرنا اسلام سے ہے تو اس سے وجوب نہیں نکلتا جیسے اذان و غنہ اور بہت سے شعار اسلام کے واجبات نہیں ہیں۔ اور حدیث ابو ذرین میں صرف یہ نکلا کہ اپنے باپ کی طرف سے حج و عمرہ تجھ کو ادا کرنا جائز ہے تو ثابت ہونا واجب و سنت ہر ایک میں روا ہے پس وجوب کی کوئی وجہ نہیں۔

اور باقی آثار جو اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں اس وقت متعین ہوتے کہ اس کے معارضات احادیث و ابعاد موجود ہوتے چنانچہ مصنف نے فرمایا۔ ولنا قولہ علیہ السلام الحج فريضة والعمرة تطوع۔ اور ہماری دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ حج فريضة ہے اور عمرہ تطوع ہے۔ لیکن یہ مرفوع حدیث ثابت نہیں ہوئی بلکہ ابن ابی شیبہ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا۔ مع۔ اور ہماری دلیل حدیث جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ عمرہ کیا واجب ہے آپ نے فرمایا کہ نہیں اور تیسرا عمرہ ادا کرنا افضل ہے۔ رواہ الترمذی وقال حدیث حسن اور حدیث حسن بالاتفاق حجت ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ اس کی اسناد میں حجاج بن ارطاة راوی قابل حجت نہیں۔ جواب یہ کہ برابر امام ترمذی نے اس کی حدیث کو حسن کہا پھر دارقطنی کا قول قبول نہیں حالانکہ حجاج کی طرح ابن جریر نے بھی روایت کی اور اس کے دو ضعیف طرق دیگر ہیں جن کو طبرانی اور دارقطنی نے سند کیا تو کسی حال سے یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں بلکہ بدرجہ صحیح پہنچتی ہے لہذا ترمذی کے بعض نسخ میں حدیث حسن صحیح وارد ہے بلکہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حج تو جہاد ہے اور عمرہ تطوع ہے۔ یہ حدیث بھی حجت ہے۔ شیخ نقی الدین نے امام میں کہا کہ اسناد میں سب راوی ثقات ہیں صرف عبد الباقی بن قانع میں کچھ کلام ہے لیکن عبد الباقی بہت بڑے حفاظ میں سے ہے۔ ابن حزم نے کہا کہ یہ حدیث مرسل صحیح ہے اور مسند میں ماہاں راوی ضعیف ہے۔ شیخ نے فرمایا کہ ماہاں کو امام یحییٰ بن معین نے ثقہ کہا اور اس سے ایک جماعت مشاہیر نے روایت کی اور اگر ہم مان لیں تو بھی حدیث مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے۔

بلکہ ابن ماجہ نے طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کو مرفوع روایت کیا اگرچہ اس کی

اسناد میں عمرو بن قیس راوی میں کلام کیا گیا ہے۔ لیکن بقول ابن الہمامؒ اس کی حدیث درجہ حسن سے کم نہیں ہے اور قول عبداللہ بن مسعود بروایت ابن ابی شیبہ باسناد صحیح گزر چکا۔ پس کیونکہ عمرہ کا فرض ہونا ثبوت ہو سکتا ہے اور ابو عمر ابن عبدالبر نے صریحاً اس سے انکار کیا کما نقلہ العینیؒ اور حقی یہ کہ جو ابن الہمام نے کہا کہ خالی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل و صحابہ و تابعین کا عمل موجب ہے کہ عمرہ سنت ہے۔ م۔ ولانہا غیر موقتہ بوقت و تساوی بنیۃ غیر ہا کما فی فائت الحج۔ اور اس دلیل سے کہ عمرہ کسی وقت کے ساتھ موقت نہیں اور وہ غیر کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے جبکہ فائت الحج میں ہے جس کا حج فوت ہو گیا وہ حج کی نیت کرتا ہے۔ پھر عمرہ و حج ادا کرتا ہے تو حج کی نیت سے عمرہ ادا ہوا۔ وھذہ امارۃ النفلۃ۔ اور یہ صفت اس کے نفل ہونے کی علامت ہے کیونکہ فرض و واجب تو کسی وقت کے ساتھ موقت ہوتا اور اپنی نیت سے ادا ہو جاتا ہے۔ اور نفل ہونا منافی مسند نہیں کیونکہ سنت وہ نفل ہے جس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے برابر کیا ہو سوائے کبھی ترک کے اور یہی وہ حدیث جس سے شافعیؒ نے استدلال کیا اول تو وہ حدیث نہیں بلکہ اثر صحابی ہے اور بر تقدیر تسلیم اس کی تاویل واجب تاکہ جو احادیث و اثر ہم نے نقل کی ان سے موافقت ہو۔ و تاویل ماردہ اور جو شافعیؒ نے روایت کی یعنی عمرہ فریضہ ہے اس کی تاویل یہ کہ انہما مقتدرۃ باعمال الحج۔ عمرہ مقدر باعمال حج ہے ف خلاصہ تاویل یہ کہ فرض کے معنی شرعی حکم قطعی لازم نہیں بلکہ یہاں فرض بمعنی تقدیر ہے یعنی عمرہ فریضہ سے یہ مراد کہ عمرہ کے اعمال کا اندازہ حج کے اعمال سے ہے یعنی طواف و سعی مثل حج کے ہے اور یہ تاویل لازم۔ اذ لا یشیت الفرائض مع التعارض فی الآثار۔ کیونکہ آثار میں تعارض ہونے کے باوجود فرض ہونا ثبوت نہیں ہو سکتا ف بلکہ فرضیت کے واسطے چاہئے نص قرآنی یا مانند قرآن کے جو حدیث ثبوت کو پہنچے پھر وہ اپنے معنی میں قطعی بلا معارضہ ہو اور یہاں کچھ بھی نہیں اور معارضہ موجود ہے۔ بلکہ حقی یہ کہ حدیث ہی نہیں ہے بلکہ اس کے معارضہ میں کہ عمرہ نفل ہے حدیث صحیح موجود ہے۔ م۔ قال وہی الطواف والسعی۔ کہا اور عمرہ صرف طواف و سعی ہے ف پھر حلال ہونے کے واسطے حلق یا قصر کرے۔ وقد ذکرناہ فی باب التمتع واللہ تعالیٰ اعلم اور ہم اس کو باب التمتع میں ذکر کر چکے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب الحج عن الغیر

یہ باب غیر کی طرف سے حج کرنے کے بیان میں۔ الاصل فی هذا الباب۔ اس باب یعنی غیر کی طرف سے حج کرنے میں اصل یہ ہے کہ ان الانسان لہ ان یجعل ثواب مملہ لغيرہ۔ انسان مختار ہے کہ اپنے عمل کا ثواب غیر کے واسطے کر دے مملوۃ خواہ نماز ہو فے بایں طور کہ نفل

پڑھ کر اس کا ثواب فلاں مردہ یا زندہ کے واسطے کر دے بطریق احسان و ہر س کے اوصو ما
یا روزہ ہونے سے یعنی نفل روزہ کا ثواب غیر کو دے اوصدقہ یا صدقہ ہونے سے روپیہ
پیسہ کھانا پٹر او غیرہ مال صدقہ او غیرہا۔ یا ان کے سوائے سے مثل تلاوت، قرآن و تسبیح و
تہلیل وغیرہ۔ اور کبھی صدقہ ہر نیک عمل پر بولا جاتا ہے چنانچہ حدیث میں ہے اما طہ الاذی عن
الطریق صدقہ۔ یعنی مسلمانوں کی راہ سے موذی چیز دور کرنا صدقہ ہے حتیٰ کہ مسلمان بھائی سے
خندہ پیشانی سے ملنے کو صدقہ فرمایا۔ اہل سنت والجماعۃ۔ یہ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک
ہے کہ بخلاف معتزلہ کے کہ وہ تمام عبادات میں انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا
وان یس للانسان الاماسی۔ یعنی اور آدمی کے واسطے کچھ نہیں سوائے اس کے جو سعی کر چکا۔ اس
سے نکلتے ہیں کہ غیر کی سعی سے اس کو کچھ نہیں ملے گا۔ پس اگر غیر نے اپنا ثواب کسی کے واسطے کیا
تو لغو ہے نہیں پہنچے گا اور اہل السنۃ اس کو رد کرتے ہیں۔ لہاروی عن النبی علیہ السلام انہ
ضعی بکبشین المہین احدہما عن نفسه والاخر عن امته ممن اقربوہا نیت اللہ تعالیٰ وشہد لہ بالبلاغ۔
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوا کہ آپ نے دو مینڈھے ایسے قربانی کئے جن کے سیاہی
میں کچھ سپیدی ملی تھی ایک کو اپنی ذات مبارک کی طرف سے اور دوسرے کو اپنی ایسی امت کی
طرف سے جس نے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا اقرار کیا اور آپ کے واسطے رسالت پہنچانے
کی گواہی دی ہے۔ یہ حدیث ایک جماعت کثیر کھما بہ رضی اللہ عنہم سے بکثرت راویوں نے
روایات کیں چنانچہ حضرت عائشہؓ و ابو ہریرہؓ سے ابن ماجہ نے بطریق عبدالرزاق اور
احمد نے اور حدیث ابو ہریرہؓ عن عائشہؓ مرفوعاً مسند احمد میں اور معجم طبرانی میں اور حدیث جابر
رضی اللہ عنہ سنن ابوداؤد و ابن ماجہ اور حدیث ابورافعؓ مسند احمد میں اور حدیث حذیفہؓ
عند الحاکم اور حدیث ابوطی عن ابن ابی شیبہ و حدیث النضرؓ ایضاً و رواہ ابویعلیٰ والبرز والدارقطنی
اور آثار و اخبار و رباب قرآن یسین وغیرہ بہت ہیں۔

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قربانی کرنا واسطے خدیجۃ الکبریٰ رضی اللہ عنہا کے اور
صحابہ رضی اللہ عنہم کو انواع خیرات کا ان کے اموات کے لئے حکم دینا بہت کثرت سے شائع و
مشہور ہے۔ م۔ مفع۔ جعل تفضیلة احدی الشائین لامته۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
دونوں بکریوں سے ایک کی قربانی اپنی امت کے واسطے کر دے اور قرآن مجید میں
ملائکہ کا استغفار کرنا مومنوں کے لئے بقولہ تعالیٰ ویستغفرون للذین آمنوا۔ ویقولہ تعالیٰ
فاغفر للذین تابوا واتبوا سبیلک تا قولہ تعالیٰ وقہم السیات اور مومنوں کا والدین کے لئے بقولہ تعالیٰ
وقل رب ارحمہما کما ربیانی صغیرا۔ اور احادیث صحیحہ اس بارہ میں بہت کثیر ہیں اور نماز جنازہ پر
دعا متواتر متواتر ہے۔ پس جب غیروں کی دعا و استغفار سے انسان کو نفع پہنچا تو معلوم
ہو گیا کہ معتزلہ کا تیناں غلط ہے اور غیر سے نفع نہ ہونا شاید کہ امت سابقہ ہی تھا جبکہ خود آیت
میں یہی سیاق ہے کہ قوم ابراہیم و موسیٰ پر یہ لکھا گیا تھا یا احادیث صحیحہ سے کتاب کی تخصیص ہے۔

بذلک المخلص الشروح اور مترجم کے نزدیک تحقیق المقام جس میں کچھ تخصیص وغیرہ کی ضرورت نہیں اور نہ معتزلہ کو اپنی جہالت پر غرہ رہے بتوفیق الہی عزوجل اس طرح ہے کہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے یہی فرمایا کہ ان لیس للانسان الاما سعی۔ اس سے معلوم ہوا کہ سوائے حق سعی کے کچھ نہیں ہے ہم اس پر ایمان لائے لیکن معتزلہ نے سمجھا کہ سعی کے معنی یہ کہ اپنے ہاتھ پاؤں کے عمل ظاہری ختم کر گیا ہو

اور ہم کہتے ہیں کہ سعی کے معنی عمل

کے اندر منحصر نہیں ہیں بلکہ سعی میں عمل بھی داخل ہے اور سعی کے معنی عام ہیں۔ پس جب آدمی نے فرزند صالح یا پڑھایا ہوا یا تصنیف کیا ہوا علم چھوڑا یا کوئی صدقہ جاری چھوڑا تو یہ بھی اس کی سعی ہے اور جب وہ ایمان لایا جس سے ملائکہ استغفار کرتے ہیں تو یہ بھی اس نے اپنی سعی سے پایا۔ اور یوں ہی ایمان ہی کے ذریعہ سے اس قربانی کا ثواب جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی اور اس دعا و استغفار و قرأت و اذکار کا ثواب جو اس کے کسی بھائی مسلمان نے اس کو پہنچایا بلکہ اسی ایمان کی بدولت جب کہ اس نے اللہ تعالیٰ کی توحید کی اور یہود و نصاریٰ نے شرک و کفر کیا تو قیامت کے روز بہت سے لوگ امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے آویں گے جن پر مثل پہاڑوں کے گناہ لدے ہوں گے پس اللہ تعالیٰ ان گناہوں کو یہود و نصاریٰ پر ڈالے گا اور ان مومنوں پر رحم فرما کر بخش دے گا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث میں منصوص ہے اور شاید بھیدہ واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ یہ مومنین امت مرحومہ کے اخیر زمانہ کے لوگ ہیں جس وقت کہ امت مرحومہ کے سلاطین و امراء نے فسق و فجور و شہوات دنیا و اس کی حیات کو طلب کیا۔ اور ان کے دلوں میں نفاق و پھوٹ پیدا ہوئی حتیٰ کہ ان کی شامت سے حکومت دور کر دی گئی جبکہ انہوں نے ظلم کیا اور اس زمانہ میں نصاریٰ وغیرہ غاب و بکثرت ہو گئے۔ اور چونکہ انہوں نے دنیا کے واسطے اپنے قومی اخلاق کو درست کیا اور قانون کی پابندی کی تو ان کی کوشش کا نتیجہ ان کو دیا گیا یعنی ان کو دنیا دی گئی۔

پس انہوں نے اللہ تعالیٰ کی توحید چھوڑی اور شرک و کفر پھیلایا اور اس کی اشاعت کے واسطے ایسے سخت قوانین رکھے کہ بیچارے مومنین غر بار بوجہ سختی معاش کے طرح طرح کے گناہوں میں مبتلا ہوئے جن کا باعث یہی حکام ہوئے۔ پس ان کا قصاص آخرت میں کر دیا گیا جبکہ ان مصیبتوں و سختیوں میں یہ مومنین خالص توحید الہی پر قائم رہے کیونکہ اصل اعتبار جڑ کا ہے۔ پس جس نے ایمان کی بنیاد قائم کی تو اسی جڑ سے شاخیں پھوٹیں مگر خراب بد اعمال ہونے سے تمناش ڈالنے کے لائق ہیں لیکن یہ جڑ کبھی جہنم کے ریگستان میں نہیں رکھی جاسکتی ہے اور جس نے شرک و کفر کی جڑ بجائی اور نعوذ باللہ تعالیٰ اپنے پیدا کرنے والے سے منہ موڑا تو یہ جڑ لامحالہ جہنم میں جھی ہے۔ پھر جو برتاؤ اعمال کا اس بنیاد پر ہوا اگر قوانین کی پابندی پر ہے تو وہ تمام دنیا کو لے سکتا ہے تو دنیا کی چیزیں سب مل گئیں اور جڑ اسی طرح جہنم میں ہے۔ پھر جو شخص آخرت پر یقین لایا ضرور دنیا اس کے نزدیک حقیر و محوار و ذلیل ہے اگر یہ نہ ہو تو وہ آخرت کا مومن نہیں ہے۔ پس ہم کہتے ہیں کہ جب دنیا میں مومن و کافر سب اللہ تعالیٰ ہی کے مخلوق ہیں تو مومن ضرور نہایت شاکر ہوگا کہ اس کو نعمت ایمان عطا ہوئی اور جو کوئی یہ چاہے کہ

کافروں کو ان کی نیک کوششوں کا ثمرہ یہ حقیر دنیا جو ان کی مراد ہے یہ بھی نہ دی جاوے تو وہ بہت احمق اور بڑا ناشکر ہے ورنہ بالیقین اللہ تعالیٰ ضرور آخرت والوں کو ان کی معاش دنیاوی پوری فرمادے گا اگرچہ قلیل ہو۔ اور وہ جھوٹا ہے جو دعویٰ کرتا ہے کہ ہم دنیا سے منہ موڑ کر آخرت چاہتے ہیں پھر دنیا بھی لذات کی خواہش سے چاہتا ہے جب یہ معلوم ہوا تو قولہ لا تزروا ذرۃ ذرا سحری کے معنی معلوم ہو گئے کہ کوئی نفس دوسرے کا گناہ نہیں اٹھاوے گا۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ جس کا کچھ تعلق نہ ہو اس پر دوسرے کا بار نہیں پڑے گا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ آدم علیہ السلام کے اول بیٹے نے دنیا میں قتل کا طریقہ جاری کیا تو قیامت تک جتنے قتل واقع ہوں گے سب کے عوض اس پر بھی حصہ ہے اور نہیں دیکھتے کہ جب کسی محلہ میں نامعلوم قتل واقع ہوں تو محلہ والوں کی غفلت سے ان پر قسم و دیت ہے اور یوں ہی خطا سے قتل کا بار اس کی برادری و اہل دیوان اٹھاتے ہیں۔ اور جو بیت بغیر نماز دفن ہو اس کا گناہ سب پر ہے پس اسی کی نظیر میں سحی ہے حتیٰ کہ آدمی کو اپنے سعی کا نتیجہ ملتا ہے کچھ اور نہیں ملتا۔ لیکن سعی یہی کہ اس کے کسی فعل سے اس کو تعلق ہوا ہو حتیٰ کہ ایمان لانے کی وجہ سے جو کچھ ثواب غیروں کے فعل کا ثواب بدیہ ہو یہ اس کی سعی میں داخل ہے۔

چنانچہ حدیث میں سنڈھے کی قربانی اپنی امت یعنی قیامت تک کے آدمیوں میں سے امت بعثت کہ نہیں بلکہ امت قبولیت کو دی کہ جس نے توحید کی اور رسالت کا اقرار کیا یعنی اس ثواب کا استحقاق اس کو اپنے ایمان کی وجہ سے واپس کیا یہ اس کی سعی نہیں ہے کیونکہ سعی وہی جس کا نتیجہ نکلا۔ پس معتزلہ کی جہالت ہے کہ انہوں نے سعی صرف آدمی کی زندگی میں اس کے ہاتھ پاؤں آلہ کو قرار دیا حالانکہ یہ عقل و نقل دونوں طرح غلط ہے اور صواب وہ تحقیق ہے جو بتوفیق الہی عزوجل بیان ہوئی لاستقام۔ پھر واضح ہو کہ اہل السنۃ میں کچھ اختلاف نہیں کہ مومن کو غیر کے مالی صدقہ کا ثواب پہنچتا ہے جسے نقد و کھانا و قربانی وغیرہ۔ اور اسی طرح بالاجماع اس کی دعا و استغفار سے نفع حاصل ہوتا ہے لیکن سوائے اس کے محض بدنی عبادت مثل صوم صلوٰۃ میں اختلاف ہے حتیٰ کہ فتح القدیر میں لکھا کہ امام مالک و شافعی کے نزدیک ان کا ثواب نہیں پہنچتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ علمائے حنفیہ میں بھی اختلاف ہے اور فتویٰ یہ کہ ان کا ثواب پہنچتا ہے، پھر یہ خوب جان لینا چاہئے کہ جس نے مالی صدقہ یا دعا یا بدنی عبادت کو غیر کے واسطے کیا تو معنی یہ ہیں کہ اول کرنے والے کو ثواب عطا ہو تو پھر وہ اپنا ثواب جس کو چاہے دے دے۔ یہیں سے میں نے کہا کہ ہندوستان میں جو لوگ رسوم کے پابند کہ سوم و چہلم وغیرہ کرتے ہیں بعض تو اس واسطے کہ نہ کرنے میں بدنامی ہے اور برادری کو کھانا نہ دینے میں حقارت یہ شکایت ہے اس نیت سے مال برباد اور کچھ ثواب نہیں تو میت کو کچھ بھی نہیں ملا۔ بلکہ اکثر اس کام کے لئے سودی روپیہ قرض لیتے یا ترکہ مرہون کرتے حالانکہ بعض وارث نابالغ ہیں تو ان عمرات کے ارتکاب سے متعصبات میں مبتلا ہوتے ہیں بعض وسعت ترکہ و جواز کے باوجود برادری کا کھانا تقسیم کرتے ہیں اور یہ رسم قبیح اور مال رائگاں ہے مگر جس قدر کہ مساکین کو تقسیم کیا گیا تو اس میں اگر اخلاص نیت و مال حلال ہے تو

ثواب کا مٹنے سے قطع نظر اختلاف کے، پس اگر اللہ تعالیٰ نے قبول فرمایا تو اس کا ثواب ہدیہ کرنے سے میت کو ثواب پہنچے گا۔ پس امر صالح تو اسی قدر ہے کہ حلال مال سے میت تہائی یا کمتر خیرات کی وصیت کرے ورنہ وارث لوگ سب کی اجازت سے مساکین کو خیرات کریں اور ہندوؤں کی طرح دن و تاریخ کے تعین نہ سمجھیں بلکہ عاجزی کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے صدقہ قبول فرماتے و ثواب کی التجاء کریں پھر اس کو ہدیہ کریں۔ اور واضح رہے کہ مغفرت و ثواب جناب باری تعالیٰ کے فضل پر ہے نہ کثرت و قلت پر لہذا سودی روپیہ لینا اگر حجاز بھی ہو تو وہ ضرورت شرعی کے وقت ہے اور معنی ضرورت کے یہ کہ بدون اس کے حرج و مشقت شدید لاحق ہو۔ لہذا جس شخص کو حلال قلیل میسر ہے اور اس نے اخلاص نیت سے صدقہ کیا تو مالدار کے حلال کثیر سے کم نہ ہوگا اور حرام مال و بدینتی و نام وغیرہ میں میت کو کچھ فائدہ نہیں اور مال برباد اور جس نیت سے کیا وہی اس کا ثمرہ ہے لغو ذل باللہ من شذور الفسنا ومن سیأت اعمالنا ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔ م۔ والعبادات النواع۔ اور عبادات کئی طرح پر ہیں۔ مالیتہ محضہ۔ ایک محض مالی فتنے جس میں بدن کی مشقت نہیں ہے۔ کالزکوۃ۔ جیسے زکوۃ فتنے کہ صرف مال دے دینا ہوتا ہے۔ و بدنیۃ محضہ اور دوم محض بدنی فتنے جس میں مال کا خرچ نہیں کالصلوۃ جیسے نماز فتنے کہ صرف بدن سے ادا ہوتی ہے و مرکبہ منہما کالج۔ اور سوم وہ کہ مالی و بدنی دونوں سے مرکب ہے جیسے حج فتنے کہ اس میں بدن کے افعال و خرچ مال ہے لیکن ہم نے اول باب میں ذکر کیا کہ بقول صحیح و ثواب یہ کہ حج بھی محض بدنی عبادت ہے اور مال تو اس عبادت کی ادار واجب ہونے کی شرط ہے۔ ع۔ پھر البصل ثواب ان فرائض میں معنی نہیں رکھتا یعنی مثلاً جس پر آج ظہر کی نماز فرض ہے اس نے پڑھ کر ثواب دوسرے کو دے دیا تو بظاہر فرض ساقط و ثواب فاصل ہو لیکن یہ محتلیج ہے۔ ہاں اگر نفل طور پر مال دیا یا نماز پڑھی یا حج کیا تو اس کا ثواب دوسرے کو پہنچے گا جبکہ اللہ تعالیٰ نے قبول فرمایا ہو۔

رہا یہ کہ ان عبادات میں نیابت جاری ہوتی ہے یا نہیں مثلاً زید پر آج ظہر کی نماز فرض ہوئی پس اس نے خود ادا نہ کی بلکہ بکر کو اپنا نائب مقرر کر دیا کہ اس کی طرف سے پڑھ دے تو اس کے کچھ معنی نہیں ہیں خواہ زید تندرست ہو یا بیمار یعنی اختیار میں ہو یا بے اختیار ہو۔ م۔ والنیایۃ تجرد فی النوع الاول فی حالتی الاختیار والاضطرار المحصول المقصودہ بفعل النائب اور قسم اول یعنی محض مالی عبادت میں نیابت جاری ہوتی ہے اختیار و اضطرار دونوں حالتوں میں بوجہ حاصل ہونے مقصود کے نائب کے فعل سے فتنے یعنی زکوۃ کا مقصود یہ کہ مال معلوم فقرار کو پہنچا دیا جاوے۔ پس جب اس نے اپنے وکیل یا نائب کے ذریعہ سے پہنچا دیا تو عبادت پوری ہوگئی خواہ زید کی حالت اضطراری ہو یعنی بوجہ بیماری وغیرہ کے خود پہنچائے سے معذور ہو یا حالت اختیار ہو یعنی خود اپنی قدرت سے پہنچا سکتا ہے مگر اس نے نائب مقرر کر دیا۔ الحاصل زکوۃ میں عبادت یہی کہ فقرار کو مال دے دے جس کا دنیا نفس پر شاق

ہوتا ہے تو اس میں خود اور نائب برابر ہیں۔ ولا یجزی فی النوع الثانی بحال۔ اور دوسری قسم یعنی شخص بدنی عبادت میں نیابت نہیں جاری ہوتی کسی حال میں فہ سے خواہ اپنے اختیار میں ہو یا بیماری سے معذور ہو۔ لان المقصود وہو تعاب النفس لا یحصل بہ۔ کیونکہ مقصود اور وہ نفس کو تعب دینا ہے بذریعہ نیابت کے نہیں حاصل ہوتا ہے فہ سے بلکہ نائب کو تعب ہوا تو اس کی عبادت ہو جاتی اگر خلوص نیت ہوتی لیکن نائب ہونے کی نیت سے اس کی بھی عبادت نہ ہوگی پھر موکل کے حق میں تو کسی طرح نہ ہوگی۔ وتجزی فی النوع الثالث عند العجز للعنی الاول وهو المشقة بتفقیص المال۔ اور رہی قسم سوم جو کہ مرکب ہے اس میں نیابت بحالت عاجزی کے جاری ہوتی ہے بوجہ معنی اول کے اور وہ مال کو کم کرنے سے مشقت اٹھانا ولا تجزی عند القدرة لعدم تعاب النفس۔ اور بحالت اختیاری جاری نہیں ہوتی بوجہ نفس کا تعب نہ ہونے کے فہ سے حاصل یہ کہ جو عبادت کہ مال و بدن دونوں سے مرکب ہے اس میں مالی عبادت سے مشابہت بنظر مال ہے اور بدنی عبادت سے بنظر مشقت بدن ہے۔ پس ہم نے اس کے بارہ میں دونوں مشابہت پر عمل دیا اور کہا کہ عاجزی کی حالت میں تو اس کا حکم مانند عبادت مالہ محضہ کے ہے حتیٰ کہ نیابت جاری ہے اور قدرت کی حالت میں اس کا حکم مانند عبادت محضہ کے ہے حتیٰ کہ اس میں نیابت نہیں جاری ہے۔

پس اگر حج بھی عبادت مرکبہ ہو تو جس مالدار پر حج فرض ہوا اگر وہ خود افعال و سفر کا تعب اٹھا سکتا ہے تو اسی پر لازم ہے نائب کے ذریعہ سے نہیں جائز ہے اور اگر عاجز ہو تو صرف مال خرچ کرنا اس کے اختیار میں رہ گیا۔ پس نائب کے ذریعہ سے ادا کر سکتا ہے جبکہ خود ادا لے افعال سے عاجز ہے۔ والشروط العجز الدائم الی وقت الموت۔ اور اس وقت نیابت جائز ہونے کا شرط یہ کہ عاجزی برابر وقت موت تک رہے فہ سے حتیٰ کہ اگر بعد ادا لے نائب کے خود قوی قادر ہو گیا تو اس پر خود ادا کرنا لازم ہے۔ لان الحج فرض العسر۔ کیونکہ حج تو عمر کا فرض ہے فہ سے یعنی تمام عمر میں ایک مرتبہ ادا کرنا فرض ہے پس تمام عمر تک عاجزی بھی شرط ہے تب نائب کا فعل اس کی طرف سے ہوگا اور یہ حج فرض میں ہے و فی الحج النفل یجوز الانابة حالة القدرة لان باب النفل اوسع۔ اور نفل حج میں نائب اگر نا قدرت کی حالت میں بھی جائز ہے کیونکہ نفل کا باب زیادہ وسیع ہے فہ سے کیا نہیں دیکھتے کہ قیام جو فرض نماز ہے باوجود قدرت کے نفل میں ساقط ہو جاتا ہے۔ پھر خلاف نہیں کہ ایصال تو اب حج میں پہلے حج کرنے والے سے حج قبول ہوگا پھر تو اب غیر کو بدیہ پہنچے گا اور یہ نیابت کی صورت میں تو اختلاف ہے۔ ثم ظاہر المذهب ان الحج یفح عن المعیوج عندہ پھر ظاہر مذہب تو یہ ہے کہ حج اس شخص سے واقع ہوتا ہے جس کی طرف سے حج کیا گیا ہے یعنی نائب سے نہیں بلکہ موکل کی طرف سے ابتدا واقع ہوتا ہے گویا موکل نے کیا۔ و بذلک نشہد

الاتحاد الواردة في الباب اور اس باب میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں وہ بھی اسی کی شاہد ہیں
 کحدیث الخشعية۔ جسے خشعیہ عورت کی حدیث سے جو صحاح الستہ میں سوائے ابوداؤد
 کے مروی ہے اور گزرجکی اور محصل یہ کہ قبیلہ خشعم میں سے ایک عورت نے اپنے معذور باپ
 کی طرف سے حج کرنے کو پوچھا تھا۔ فانہ علیہ السلام قال فیہ حجی عن ابیک واعتمری چنانچہ
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں فرمایا کہ تو اپنے باپ کی طرف سے حج کر اور
 عمرہ کر۔ اور یہ نہیں فرمایا کہ خود حج و عمرہ کر اور ثواب نائب کو دے دے وعن محمد اور
 امام محمد سے غیر ظاہر یہ روایت ہے کہ ان الحج یقع عن الحاج وللأمر ثواب النفقة۔ حج تو حج کرنے
 والے یعنی نائب کی طرف سے واقع ہوگا اور موکل کے لئے خرچہ کا ثواب ہے۔ لانه عبادة
 بدنية۔ کیونکہ حج تو عبادت بدنیہ ہے۔ یہ مبسوط کی عبارت ہے اور ظاہر امراد یہ کہ حج
 محض بدنی عبادت ہے اور مرکب نہیں ہے۔ وعند العجز اقيم الاتفاق مقامه۔ اور عاجزی کے
 وقت خرچ کرنا حج کے قائم مقام کیا گیا۔ کالفدية فی باب الصوم۔ جسے باب الصوم میں فدیہ ہے
 سے کہ جو شخص روزہ سے عاجز ہے تو بجائے اس کے اس کا فدیہ قائم ہوا اور ظاہر ہے کہ
 اس کو فدیہ کا ثواب ہے نہ آنکہ اس نے روزہ ادا کیا۔ فافهم۔ قال ومن امره رجلان ان
 حج عن کل واحد منهما حجة۔ کہا اور اگر ایک شخص کو دو شخصوں نے اپنا نائب کیا ہر ایک نے
 اس کو حکم کیا کہ میری طرف سے حج کرے۔ قابل بھجۃ عنہما۔ پس اس نے دونوں کی طرف سے
 ایک حج کا تلبیہ کہائے یعنی احرام باندھا کہ لبیک بحجۃ عن فلان وفلان۔ یعنی یہ حج کی لبیک از
 جانب فلان اور فلان دیگر ہے مراد یہ کہ ایک کو معین کرنے سے پہلے افعال حج شروع
 کر دے۔ ع۔ فہی عن الحاج۔ تو یہ حج اسی حاجی نائب کی طرف سے ہوگا ف یعنی جو افعال
 ادا کئے وہ اسی نائب کے قرار دیئے جاویں گے۔ ویضمن النفقة۔ اور وہ نفقہ کا ضامن ہوگا
 سے یعنی ہر ایک موکل نے جو خرچہ دیا ہے ہر ایک کے لئے اس کے خرچہ کا ضامن ہے پھر یہ
 حج نائب کی طرف سے بھی پورا حج نہ ہوگا۔ لان الحج یقع عن الأمر۔ کیونکہ حج تو موکل کی طرف سے
 واقع ہوگا ف یعنی اس نے احرام میں موکلوں کے واسطے نیت کی نہ اپنے واسطے اور فرائض
 میں نیت کا مدار ہے تو اس لحاظ سے یہ حج ہر موکل کی طرف سے ہوا۔ حتی لا یخرج الحاج عن
 حجة الاسلام۔ حتی کہ حاجی نائب اس حج کی وجہ سے اپنے اوپر فريضہ حج سے باہر نہ ہوگا ف
 پھر یہ حج واحد دونوں موکلوں کے واسطے بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ ہر ایک کے واسطے پورا حج ہونا
 چاہیے۔ وکل واحد منهما امره یخلص الحج له من غیر اشتراك۔ اور ہر موکل نے اس کو حکم کیا تھا
 کہ حج اسی کے واسطے خالص بدون شرکت غیر کے ادا کرے ف سے مگر اس نے شرکت کر دی تو اس
 لحاظ سے یہ حج کسی موکل کے واسطے بھی نہ ہوا۔

رہا یہ کہ کیا ممکن ہے کہ حج کو دونوں میں سے ایک کے واسطے پورا قرار دیا جاوے تو جواب یہ
 کہ نائب کی طرف سے قرار دینا کھفائہ نہیں بلکہ بنظر نیت کے شرع کی طرف سے ہونا چاہیے۔

ولا يمكن الوقاعه عن احدها لعدم الادلوية. اور دونوں میں سے کسی کی اولویت نہ ہونے سے اس حج کا ایک موکل کے واسطے ٹھہرانا ممکن نہیں ہے۔ یعنی نیت میں اس نے دونوں کو جمع کیا پس کسی ایک کو کوئی ترجیح نہیں کہ یہ حج اسی کے واسطے ہو۔ پس جب کسی ایک موکل کے واسطے بھی نہ ہو سکا۔ فيقع عن المأمور۔ تو نائب کی طرف سے واقع ہو گا نہ گویا معنی یہ کہ جو افعال اس نے ادا کیے وہ اسی کے حوالے کر دیئے جاویں گے جبکہ وہ کسی کام میں نہیں آتے ہیں لیکن نائب جس کے حوالہ ہوا وہ اس کے کام کا بھی نہیں حتیٰ کہ اس کا حج اسلام ادا نہ ہوا جبکہ اس نے نیت نہیں کی تھی۔

خلاصہ دلیل کا شیخ عینی نے جامع صغیر کی شرح عتانی وغیرہم سے یہ نقل کیا کہ حج مذکور ایک راہ سے وکیل کی طرف سے اور دوسری راہ سے موکل کی طرف سے واقع ہوتا ہے لہذا موکل یا وکیل کوئی بھی فریضہ حج اسلام سے باہر نہ ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ میری سمجھ میں اہم مسنف کی دلیل زیادہ محقق ہے اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مدار عبادت فریضہ کا نیت پر ہے تو حج مذکور موکلوں ہی کی طرف سے واقع ہوگا۔ لیکن ہر موکل کا مقصود فریضہ اسلام حج تھا تو یہ حج واحد کسی ایک کے واسطے نہیں ہو سکتا تو جب کسی موکل کے واسطے ممکن نہیں تو وکیل کو واپس کیا گیا گویا اس نے اپنے واسطے کیا لیکن اس کے واسطے عبادت نہ ہوگا جبکہ نیت نہیں۔ لہذا اگر اس پر حج فرض ہو تو اس حج سے ادا نہ ہو جائے گا اور یہ دلیل مدقّق محقق ہے۔ پھر رہا یہ کہ جب وہ وکیل کے واسطے ہو گیا تو کیا ممکن ہے کہ اب وہ کسی ایک موکل کے واسطے قرار دے جواب یہ ولا يمكن ان يجعله عن احدهما بعد ذلك۔ اور وکیل کو بعد اس کے بھی ممکن نہیں کہ اس حج کو کسی ایک موکل کے واسطے کر دے۔ اور اس کا بھید وہی کہ حج مذکور کے صرف افعال اس کے حوالہ ہیں نہ عبادت کیونکہ نیت اس نے موکلوں کی طرف سے قرار دی تھی۔ پس اس کو کوئی عبادت بہ نیت حاصل نہ ہوئی حتیٰ کہ خود اس کو حج نہیں ملا کہ فریضہ اسلام ادا ہو جاتا۔ بخلاف ما اذا حج عن ابويه۔ برخلاف اس کے جبکہ اپنے والدین کی طرف سے حج کیا ہے یعنی بدون ان کے حکم و خرچہ کے اپنی طرف سے والدین کے واسطے ایک حج کیا تو یہ حج اولاً اس کے واسطے عبادت حاصل ہے پس اس کو اختیار ہے کہ جس کو چاہے اور جس طرح چاہے دے دے۔ فان له ان يجعله عن احدهما۔ چنانچہ اس کو اختیار ہے کہ اس حج کو والدین میں سے کسی ایک کے واسطے کر دے۔ خواہ ماں کے لئے یا باپ کے لئے۔ لانه متبرع يجعل ثواب عمله احدهما۔ کیونکہ وہ اپنے عمل کا ثواب ایک کے واسطے ہدیہ کرنے میں متبرع ہے۔ یعنی بدون حق لازم کے نفل دینا کیلئے والا ہے کیونکہ ان کے لفقہ و حکم سے ان کی طرف سے نہیں کیا تھا بلکہ مقصود یہ تھا کہ میں یہ حج خود کرتا ہوں اس غرض سے کہ میرے والدین کی طرف سے ہو یعنی ثواب اس کا ان کو پہنچاؤں گا تو بعد حج کرنے کے وہ مختار ہے کہ چاہے دونوں میں سے ایک ہی کر دے دے۔ اولہما۔ یا دونوں کے واسطے ہدیہ کر دے۔ فیبقى علی خیار بعد وقوعه سبباً لثوابه۔ پس وہ اپنے اختیار پر رہے گا بعد وقوع حج کے

سبب واسطے ثواب حج کے ف سے یعنی چونکہ مقصود یہاں اپنے فعل سے حج کر کے اس کا ثواب والدین کو دینا تو حج کر لینے سے پہلے صرف قصد ہے اور جب حج کر لیا تو اب ثواب کا سبب موجود ہوا تو یہ فعل سبب ثواب واقع ہو جانے کے بعد اس کا ہدیہ کرنا جاری ہوگا تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے ایک واسطے سبب ثواب کر دے یا دونوں کے واسطے ہدیہ کرے خلاصہ یہ کہ شروع سے حج کرتے وقت یہی معتبر ہے کہ اس نے خود خالصاً لوجه اللہ تعالیٰ کہا اگرچہ اس وقت اس کی نیت یہ ہے کہ اس کا ثواب کی چیز موجود ہی نہیں ہے۔ پس اصل فرق وکیل کے موکلوں کی طرف سے حج کرنے میں اور فرزند کے والدین کی طرف سے حج کرنے میں یہ ہے کہ وہاں فرزند نے افعال حج خود کئے اور والدین کا ذکر ابھی سے کر دیا جو نتیجہ پر ہوگا جبکہ بعد افعال کے حج موجود اور سبب ثواب ہو جاوے۔ دھمنا یفعل بحکم الامر۔ اور یہاں وکیل تو فعل بحکم موکل کرتا ہے ف سے حتی کہ افعال ہی وکیل کے نہیں بلکہ موکلوں کے واقع ہوئے۔ وقد خالف امرہا۔ اور حال یہ کہ وکیل نے دونوں موکلوں کے حکم سے مخالفت کی ف سے کیونکہ ہر ایک نے اس کو تنہا اپنے واسطے حج کے افعال کرنے کا خرچہ دیا تھا۔ کیونکہ اسی صورت میں موکل کا مقصود مختصر ہے تو یہ شرط ضرور معتبر ہے مگر اس نے خلاف کیا اور دونوں کی شرکت کر لی۔ اور مقرر ہوا کہ وکیل جب موکلوں کے خلاف کرے تو جو کچھ کیا وہ اس کی ذات کا کام تصور ہوتا ہے فیقع عنہ۔ تو یہ افعال حج وکیل کی طرف سے واقع ہوں گے۔ ویضمن النفقة ان الفق من مالہما اور وہ نفقہ یعنی خرچہ کا ضامن ہوگا بشرطیکہ دونوں موکلوں کے مال سے خرچہ کیا ہو۔ لانه صرف نفقة الامر الی حج نفسه۔ کیونکہ اس نے موکل کا مال اپنے ذاتی کام افعال حج میں صرف کر دیا ف سے اور یہ کام اگرچہ حج شرعی عبادت نہ ہوا مگر وہ اسی کا فعل رہا تو خرچہ اس نے اپنے کام میں اٹھایا ہے۔ وان ابہم الاحوال۔ اور اگر وکیل نے احرام کو مبہم رکھا ہو بان نوبی عن احدهما غیر عین۔ بایں طور کہ دونوں موکلوں میں سے ایک کی طرف سے بغیر معین کئے ہوئے نیت کی ف سے تو اس صورت میں حج تو ایک شخص کی طرف سے واقع ہوا مگر دونوں موکلوں میں سے وہ ایک معین نہیں تھا۔ فان مضی علی ذلك صار مخالفاً پس اگر وہ اسی مبہم نیت پر گزر گیا یعنی افعال حج پورے کر گیا تو بھی وکیل مذکور اپنے موکلوں کا مخالف ہو گیا ف سے اس واسطے کہ بعد پورا ہونے حج کے وہ اس کو کسی کے واسطے معین نہیں کر سکتا لعدم الاولیۃ۔ بوجہ اولویت نہ ہونے کے ف سے یعنی کوئی بہ نسبت دوسرے کے اولی نہیں تو بدون ترجیح کے شرع اس کے کام کو کسی خاص کے واسطے نہیں ٹھہراوے گی پس یہ صورت اور پہلی صورت دونوں یکساں ہیں۔ وان عین احدهما قبل السفی۔ اور اگر افعال میں گزرنے سے پہلے اس نے موکلوں میں سے ایک کو معین کر دیا ف سے یعنی پہلے تو احرام میں یہ نیت تھی کہ میرے موکلوں میں سے ایک کی طرف سے ہے پھر افعال شروع کرنے سے پہلے اس نے اس ایک کو معین کر دیا کہ فلاں موکل کی طرف سے تو اس میں اختلاف ہے کہ یہ بھی مثل سابق ہے یا نہیں چنانچہ فرمایا کہ فکذلک عند ابی یوسف۔ اور ابویوسف کے نزدیک مثل مذکورہ سابق ہے ف سے

کیونکہ ایک کو معین کرنا بعد مخالفت کے صحیح نہیں۔ و سوال قیاس۔ اور قیاس ظاہری ہی ہے۔
 لانہ مامور بالتعین والابہام بخالفہ۔ کیونکہ وکیل تو معین کرنے پر مامور ہے اور مبہم کرنا اس کے
 مخالف ہوا۔ فیقع عن نفسه تو یہ حج اس کی ذات سے واقع ہوگا فہے لیکن حج عبادت نہ ہوگا
 حتی کہ اس کا فرض بھی ادا نہ ہوگا۔ اگر وہم ہو کہ تم نے مبہم احرام میں کہا کہ اگر کسی نے صرف احرام
 کا تلبیہ کہا بدون اس کے کہ حج یا عمرہ کو معین کرے تو بعد کو تعین جائز ہے جو اسباب یہ کہ یہاں مؤکلوں
 کے تعین پر مامور تھا تو مخالفت سے کچھ تعین نہیں جائز ہے۔ بخلاف ما اذا لم یعین حجة او عمرۃ
 حیث کان له ان یعین ما شاء۔ بخلاف اس کے جبکہ احرام مبہم کیا کچھ حج یا عمرہ معین نہ کیا چنانچہ
 اس کو اختیار ہے کہ جو کچھ چاہے معین کرے۔ لان الملتزم ہناک مجہول۔ کیونکہ وہاں جو چیز اپنے
 اوپر لازم کی وہ مجہول ہے فہے تو بیان سے اس کو رفع کرنا جائز ہے جسے زید نے بکر کے واسطے
 اپنے اوپر کچھ مجہول مال لازم ہونے کا اقرار کیا تو اقرار صحیح ہے۔ وھنا المجہول من له الحق۔ اور
 یہاں یعنی وکیل کے ابہام احرام میں مجہول وہ شخص جس کا حق ہے فہے جسے زید نے ہزار درم
 اپنے اوپر ایک حقدار مجہول کے لازم بیان کئے تو اقرار صحیح نہیں ہے کیونکہ جس کا حق ہے وہ مجہول
 ہے پھر واضح ہو کہ قیاس اگرچہ تعین نہیں صحیح ہے لیکن استحکام صحیح ہے۔

اور یہی امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے۔ ووجه الاستحسان ان الاحرام مشروع وسیلۃ الی الافعال
 لامقصودا بنفسہ۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ احرام تو افعال حج ادا کرنے کا وسیلہ مشروع
 ہوا خود مقصود نہیں ہے۔ والیہم یصلح وسیلۃ بواسطۃ التعین اور احرام مبہم بھی وسیلہ ہو سکتا
 ہے بواسطۃ تعین کے فہے یعنی اس طرح کہ مبہم کو معین کر لے پس اولیٰ افعال کی شرط احرام
 ہے فاکتفی بہ شرطاً۔ پس شرط ہونے میں احرام مبہم کے ساتھ اتفاق کر لیا گیا فہے کیونکہ شرط کسی طرح
 پائی جاوے کافی ہو جاتی ہے۔ الحاصل اول مبہم احرام تھا اور احرام تو افعال ادا کرنے کا
 وسیلہ و شرط ہے تو افعال شروع کرنے کے وقت مبہم کو معین کر لیا پس کافی ہو گیا۔ بخلاف
 ما اذا ادى الافعال علی الابہام۔ بہ خلاف ایسی صورت کے کہ جب ابہام کی حالت پر
 افعال کو ادا کر چکا تو ایسا تعین نہیں ہو سکتی۔ لان المودنی لا یحتمل التعین۔ کیونکہ جو چیز ادا
 ہو چکی وہ اس امر کو متحمل نہیں کہ معین ہو کر ادا ہو فہے بلکہ جو ابھی ادا نہیں کی اس میں تعین کرنا
 ممکن ہے تو جس صورت میں کہ مبہم حالت پر ادا کر لیا صار مخالفاً تو مخالف ہو گیا فہے کیونکہ مؤکل
 سے موافقت تو تعین کرنے میں تھی۔ الحاصل یہاں چار صورتیں ہیں اول یہ کہ وکیل نے دونوں
 کی طرف سے حج کا احرام باندھ کر ادا کر دیا۔ دوم غیر معین ایک کی طرف سے مبہم احرام کیا
 پس اگر ادا کر دیا تو بلا خلاف اس کے ذمہ اور وہ ضامن ہے اور اگر ادا لے افعال طواف
 و قوف سے پہلے کسی کو معین کر دیا تو ابو یوسف کے نزدیک قیاساً نہیں جائز ہے۔ اور امام
 ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک استحساناً جائز ہے۔ سوم یہ کہ اس نے صرف حج کا احرام باندھا اور
 اس میں کچھ یہ نہیں کہ کس کے طرف سے ہے۔ کافی میں فرمایا کہ اس صورت میں اگر تعین کر لے

قبل اداائے طواف اور وقوف کے تو بالاجماع جائز ہونا چاہیے اگرچہ اس میں روایت نہیں ہے۔ چہارم یہ کہ ایک مؤکل معین کی طرف سے احرام مگر مبہم کہ حج ہے یا عمرہ ہے اور یہ بلا خلاف جائز ہے۔ مضافاً قال فان امرة غيره ان يقرون عنه فالدائم على من احرم۔ امام محمدؒ نے کہا اور اگر عاجز نے دوسرے کو حکم کیا کہ میری طرف سے قرآن ادا کر دے تو ہدی قرآن اس شخص پر جس نے احرام باندھا ہے یعنی ابھی سے معلوم کہ وکیل پر ہے لہذا وجب شکر المادفقہ اللہ تعالیٰ من الجمع بین التکین کیونکہ یہ ہدی تو شکر اس تو فیتق کا جو اللہ تعالیٰ نے حج و عمرہ جمع کرنے میں دی ہے یعنی ایک احرام میں والہامور ہوا المختص بهذه النعمة لان حقيقة الفعل منه۔ اور وکیل ہی اس نعمت سے مختص ہے کیونکہ حقیقی فعل اسی کی طرف سے وھذا المسألة تشهد لصحة السردی عن محمد ان الحج يقع عن المأمور۔ اور یہ مسئلہ شہادت دیتا ہے وہ قول صحیح ہونے کی جو امام محمدؒ سے مروی ہے کہ حج واقع ہوتا ہے نائب کی طرف سے فسے اور مؤکل کو نفقہ کا ثواب ہے۔

یہی مشائخ نے کہا کیونکہ حج اگر مؤکل کی طرف سے واقع ہوتا تو ہدی قرآن بھی مؤکل پر ہوتی۔ بعض نے جواب دیا کہ شرع نے افعال کو مؤکل کی طرف سے اعتبار کیا اگرچہ حقیقہ وکیل سے ہوں اور ہدی قرآن حقیقی فعل پر لازم ہے۔ مضافاً میرے نزدیک یہ جواب تو قریب جمل کے ہے اور تحقیق واللہ اعلم یہ کہ عاجز کی استطاعت میں افعال ادا کرنے کی قدرت ہی نہیں ہے تو اس نے اپنے مال سے جب غیر خودیہ افعال ادا کر لئے تو شرع نے علاوہ نفقہ کے جس نیکی پر اس نے دلالت کی وہ مثل فاعل کے معتبر رکھی بدلیل حدیث الدال علی الخیر کفاحلہ او بخیر یعنی نیکی پر دلالت کرنے والا مثل فاعل کے ہے یا مانند اس کے بروایت صحاح۔ فعلی ہذا بنظر فعل کے وکیل سے اور بنظر دلالت کے مؤکل سے حج ہوا اور اس تحقیق سے اشکال دفع ہو گئے اور ائمہ کے کلام میں اتفاق ہو گیا اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ دم القرآن وکیل پر ہے۔ حالانکہ ثواب مؤکل کو بھی ہوگا پس یہ اعتراض دفع ہوا کہ قرآن میں ہدی ایک نکتہ ہے پس اگر وہ وکیل پر ہو تو مؤکل کے حج میں نقص رہا۔ فاحفظہ۔ م۔ وكذلك ان امرة واحد بان تجتمع منه اوریوں ہی اگر ایک عاجز نے اس کو حکم کیا کہ میرے طرف سے حج ادا کر دے۔ والاخباران یعمرونہ۔ اور دوسرے عاجز نے اس کو حکم کیا کہ میری طرف عمرہ ادا کر دے فسے پس اگر دونوں نے اس کو قرآن کر لینے کی اجازت نہ دی ہو تو قرآن نہیں کر سکتا ورنہ مخالف ضامن ہوگا اور اگر ایسا نہ ہوا بلکہ اذناہ بالقرآن دونوں مؤکلوں نے اس کو قرآن لینے کی اجازت دی۔ فالدائم علیہ۔ تو دم القرآن وکیل پر ہوگا۔ لہذا قلنا۔ بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کیا ہے کہ حقیقہ ایک احرام میں دونوں ادا کرنا اسی سے متحقق ہوا۔ ودم الامصار علی الامور۔ اور احصار کی قربانی کفارہ مؤکل پر لازم ہے فسے یعنی مال مؤکل میں محسوب ہوگی اگر وکیل کو راہ میں احصار پیش آیا ہو۔ وھذا عند ابی حنیفہ و محمدؒ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک ہے۔ وقال

ابو یوسف علی الحاج لانہ وجب للتحلل وفعالضویر امتداد الاحرام وهذا الضور راجع الیہ فیكون الدم علیہ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ دم الاحصار حاجی یعنی وکیل پر ہے کیونکہ وہ تو حلال ہو جانے کے واسطے واجب ہوئی تاکہ مدت دراز تک احرام مول ہونے کا ضرر دفع ہوا تو یہ ضرر فقط وکیل کی طرف راجع تھا تو قربانی کفارہ بھی اسی پر ہوگی۔ ولہما ان الامر هو الذی ادخلہ فی فی هذه العہدۃ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ موکل ہی وہ شخص ہے جس نے نائب کو اس عہدہ میں ڈالنا ہے یعنی عہدہ احرام میں ڈالا۔ فعلیہ خلاصہ۔ تو موکل ہی پر اس کا پھڑانا بھی لازم ہے نہ یہ دلالت اسی کی طرف سے تھی تو خلاص بھی اسی پر ہے جب کہ وکیل کا اس میں قصور نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے کہ جو فعل اس کے تصور سے منسوب ہے تو اس میں دلالت کنندہ پر کچھ الزام نہیں لہذا صید قتل کرنے وغیرہ جرموں کی وجہ سے جو کفارات واجب ہوں وہ بالاجمل فقط نائب پر واجب ہوں گے۔ م۔ فان کان یحج عن میت فاحصر فالدم فی مال الميت عندہما۔ پس اگر یہ شخص میت کی طرف سے حج کرتا ہو پس محصر ہو گیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک دم الاحصار مال میت میں ہے۔ بخلاف ابی یوسف۔ بخلاف قول ابو یوسف کے ثم قیل ہو من ثلث مال الميت لانہ صلوۃ کا زکوٰۃ وغیرہا۔ پھر بعض مشائخ نے کہا کہ وہ میت کی تہائی مال میں سے ہوگا کیونکہ یہ صلہ ہے مانند زکوٰۃ وغیرہ کے ف۔ صلہ اس کو کہتے ہیں جو مالی عوض کے مقابلہ میں نہ ہو پس یہ بھی میت کی تہائی سے ہوگا جیسے زکوٰۃ یعنی اگر میت پر زکوٰۃ فریضہ عین حیات کی باقی ہو جو اس نے ادا نہیں کی یا نذر و کفارات واجب الاداء ہوں تو یہ سب تہائی میں سے دیا جیادے وقیل من جمیع المال لانہ وجب عقا للہامو فصار دینا۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ دم الاحصار میت کے کل ترکہ سے واجب ہوگا کیونکہ یہ وکیل کا حق واجب ہوا تو وہ قرضہ ہو گیا ف۔ اور قرضہ ادا کرنا کل ترکہ سے واجب ہے و دم الجماع علی الحاج اور جماع کرنے کی وجہ سے قربانی کفارہ اسی حاجی پر واجب ہے لانہ دم جنایۃ و هو الجانی عن اختیار۔ کیونکہ یہ قربانی جرم کی ہے اور جرم کرنے والا بھی اپنے اختیار سے ہے نہ کچھ خلاف نہیں کہ جرم کی وجہ سے جو کفارہ واجب ہو وہ خود نائب پر ہے۔ ف۔ پھر یہ جو فرمایا کہ۔ ویضمن النفقۃ۔ اور نائب نفقہ کا ضامن ہوگا۔ معناه اذا جامع قبل الوقوف حتی ینسد جہ۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ جب نائب نے وقوعہ عرفہ سے پہلے جماع کر لیا حتی کہ اس کا حج فاسد ہو گیا ف۔ تو موکل کے خرچہ کا ضامن ہے۔ لان الصبیح هو الہامو ربہ۔ کیونکہ جس حج کا اس کو وکیل کیا گیا وہ حج صحیح ہے ف۔ تو جب اس نے اپنے فعل سے حج فاسد کیا تو مخالف اور ضامن ہوا۔ بخلاف ما اذا فاتہ الحج حیث لا یضمن النفقۃ لانہ ما فاتہ با اختیار۔ بخلاف اس کے جس صورت میں کہ اس کا حج فوت ہو گیا چنانچہ اس میں نفقہ کا ضامن نہیں ہوتا اس واسطے کہ اس نے اپنے اختیار سے حج کو فوت نہیں کر دیا ف۔ کیونکہ اول تو وہ امین قرار دیا گیا دوم یہ متصور نہیں کہ بتا ہوا حج اس نے خود فوت کیا حالانکہ اس پر قضاء لازم ہوگی۔ واضح

ہو کہ جب قبل و قوف کے جماع کرنے سے فاسد کر کے دوسرے سال قضاء کی تو یہ بھی نائب ہی کے واسطے ہے۔ کما فی شرح الجامع الصغیر لقاضی خان۔ اما اذا جامع بعد الوقوف لا یفسد حجہ ولا یفین النفقة محمول مقصود الامر وعلیہ الدم فی مالہ لما بینا۔ اور رہا جس صورت میں کہ نائب نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا تو اس کا حج فاسد نہ ہوگا اور وہ نفقہ کا ضامن بھی نہ ہوگا کیونکہ موکل کا مقصود حاصل ہو گیا اور وکیل پر اس جماع کا کفارہ قربانی اپنے مال سے واجب ہوگا بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے فے کیونکہ اس کے اختیاری حرم سے یہ بد نہ قربانی کرنا لازم ہوا ہے۔ وکذلک سائر ومانع الکفارات علی الحاج لما قلنا۔ اور اسی طرح باقی سب قربانیاں کفارات کی حج کرنے والے پر اسی وجہ مذکور سے لازم ہیں۔ ومن ادعی بان یحج عنه اور جس شخص نے وصیت کی کہ اس کی طرف سے حج کرادیا جاوے فے پھر وہ مر گیا۔ فاجزا عنه رجلا پس وارثوں نے میت کی طرف سے ایک نائب کو حج کرایا فے بایں طور کہ ترکہ میں سے میت کا حق جو ایک تہائی متعلق رہتا ہے اس میں سے حج کے واسطے کافی نفقہ دیا اور نائب روانہ ہوا۔ فلما بلغ الکوفة۔ پھر جب نائب مذکور کو فہ تک پہنچا۔ مات ازسوقت نفقہ۔ تو مر گیا یا اس کا نفقہ چوری ہو گیا۔ وقد انفق النصف۔ حالانکہ وہ نصف نفقہ خرچ کر چکا ہے فے یا تہائی وغیرہ خرچ کیا ہو پس موت کی صورت میں نصف باقی ہے اور چوری کی صورت میں وہ بھی گیا۔ یحج عن البیت من منزله بثلاث مائتے۔ تو میت کی طرف سے ان سٹے گھر سے مابقی مال کی تہائی سے حج کرایا جاوے فے مثلاً چار ہزار درم ہیں سے حج کا خرچہ ایک ہزار درم دیا گیا اور وہ راستہ میں چوری ہوا تو باقی تین ہزار میں سے تہائی ایک ہزار درم دیا جاوے یعنی میت کے گھر سے شمار کیا جاوے۔ وهذا عند ابی حنیفہؒ اور یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے فے حتی کہ اگر دوبارہ چوری ہو جائے تو پھر باقی کا ایک تہائی دیا جاوے۔ علی ہذا القیاس۔ ہر بار مابقی کا ایک تہائی دیا جاوے حتی کہ وصیت پوری ہو۔

پس ابو حنیفہؒ کے نزدیک اول تو دوبارہ بھیجنا میت کے گھر سے ہو اور دوم ہر بار باقی مال کا تہائی دیا جاوے اور دونوں میں اختلاف ہے۔ وقال یحج عنه من حیث مات الاقل۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہاں حج کرایا جاوے جہاں نائب اول مرا ہے۔ فالکلام ہہنا فی اعتبار الثلث۔ پس کلام اس مسئلہ میں ایک تو تہائی معتبر ہونے میں۔ دنی مکان الحج۔ اور دوم حج کی جگہ میں فے یعنی کس جگہ سے حج کرایا جاوے فے اور خلاف نہیں کہ اول مرتبہ تو میت کے گھر سے بھیجا جاوے پھر اختلاف دوسرے بار میں ہے چنانچہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک دوبارہ بھی میت کے گھر سے اور صاحبین کے نزدیک جہاں تک پہلا نائب پہنچا وہاں سے خرچہ لگایا جاوے۔ اما الاول فالمدکود قول ابی حنیفہؒ پس بیان اول یعنی تہائی کے اعتبار میں تو جو کچھ ذکر کیا گیا وہ ابو حنیفہؒ کا قول ہے فے کہ ہر بار کے واسطے باقی مال کی تہائی معتبر ہے۔ اما عند محمد یحج عنه بہا بقی من المال المدفوع الیہ ان بقی شیء۔ امام محمد کے نزدیک جو مال نائب کو دیا گیا اس میں سے باقی مال سے حج کرایا جاوے اگر کچھ باقی رہا ہو فے مثلاً کوفہ

میں نائب اول مرگیا اور نصف چھوڑ گیا بشرطیکہ مابقی سے حج ممکن ہو سکے اور اگر سب چوری ہو گیا تو کچھ باقی نہیں رہا۔ والابطلت الوصیۃ اور اگر کچھ نہیں باقی رہا ہو تو وصیت مٹ گئی۔ اعتباراً
 نبیین الموصی اذ تمین الوصی کنعینہ۔ برقیاس معین کرنے موصی یعنی وصیت کنندہ کے کیونکہ وصی
 کا معین کرنا مثل موصی کے معین کرنے کے ہے نہ تو وضع قیاس یہ ہے کہ موصی نے وصی کو اپنا قائم
 مقام کیا تو وصی کا معین کرنا مثل موصی کے ہے اور اگر موصی بذات خود کچھ مال معین کرتا تو جب اس میں
 میں سے کچھ باقی نہیں رہتا تو وصیت مٹ جاتی پس یوں ہی وصی کے معین کرنے میں ہوگا۔ ع۔ و عند
 ابی یوسف یح عنہ بمابقی من الثلث الاول۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اول تہائی میں سے جو کچھ
 باقی رہا ہو اس سے حج کرایا جاوے نہ یعنی اگر ممکن ہو۔ لانہ ہوا محل لتفاذ الوصیۃ۔ کیونکہ یہی
 نفاذ وصیت کا محل ہے نہ پس اگر فرض کرو کہ ترکہ چار ہزار درم تھے تو اس میں سے تہائی ایک
 ہزار تین سو تینتیس۔ درم و تہائی درم ہے اور حج کا خرچہ ہزار درم تھا وہ وصی نے ایک شخص کو دیا
 جس سے راہ میں چوری ہو گیا تو باقی ۳۳۳ درم و تہائی سے اگر حج ممکن ہو جہاں سے باقی ہے تو کر دیا
 جاوے کیونکہ جس مال میں وصیت جاری ہو وہ کل مال کی تہائی ہے۔ ولابی حنیفۃ ان قسبۃ الوصی
 وعزله المال لا یصح الا بالتسلیم الی الوجه الذی سماہ الموصی لانہ لا خضم لہ لیقبض۔ اور ابو حنیفہ
 کی دلیل یہ کہ وصی کا بٹوارہ کرنا اور مال الگ کرنا صحیح نہ ہوگا۔ مگر جبکہ سپرد کر دے اس جہت کو جس
 کا موصی نے نام لیا ہے کیونکہ موصی کا کوئی خضم نہیں جو قبضہ کرے گا نہ یعنی ترکہ میں سے وصیت کا مال
 صرف وصی کے ہانت کر جدا کرنے سے مسلم نہ ہوگا جب تک کہ جو جہت وصیت موصی نے بیان کی مثلاً
 حج اس کو تسلیم کرے یعنی حج پورا کر دے کیونکہ موصی کی طرف سے کوئی قبضہ کرنے والا نہیں تو مقبوض
 اسی طور پر ہوگا کہ جہت وصیت میں سپرد ہو جاوے۔ ولہم یجد۔ اور اس جہت کو سپرد کرنا نہیں
 پایا گیا فہم کیونکہ ہنوز حج نہیں ہوا۔ فصارکھا اذاھلک قبل الافراز والعزل۔ پس ایسا ہوا کہ گویا مال
 وصیت قبل بٹوارہ جدا کرنے کے تلف ہو گیا فہم تو اب جو کچھ باقی ہے یہی کل مال رہا جس کی تہائی
 سے حج کرنا چاہیے۔

اسی طرح یہاں ہے جبکہ موصی کی جہت وصیت کو سپرد کرنے سے پہلے تلف ہوا۔ فیحج بثلث مابقی
 پس مابقی مال کی تہائی سے حج کرادے نہ حتی کہ اگر یہ بھی پورا ہونے سے پہلے تلف ہو تو معدوم شمار
 ہو کر مابقی سے حج کرنا لازم ہوگا۔ واما الثانی۔ اور رہا بیان دوم فہم یعنی دوبارہ جس جگہ سے حج
 کرنا لازم ہے تو ابو حنیفہ کے نزدیک موصی کے گھر سے۔ فوجہ قول ابی حنیفۃ وهو القیاس ان القدر
 الموجود من السفر قد بطل فی حق احکام الدنیا۔ تو ابو حنیفہ کے قول کی دلیل یہ ہے اور قیاس
 ظاہر ہے کہ جو مقدار سفر موجود ہے وہ احکام دنیا کے حق میں معدوم شمار ہے نہ بنظر اس کے کہ
 یہ سفر نائب کا گویا موصی کا سفر طے کیا ہوا ہے۔ قال علیہ السلام اذا مات ابن آدم انقطع عملہ
 الا من ثلث الحدیث۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی مر گیا تو اس کا عمل منقطع
 ہو جاتا ہے سوائے تین سے الحج نہ یعنی ایک صدقہ جاری دوم علم جس سے انتفاع ہو سوم فرزند

صالح جو اس کے لئے دعا کرے رواہ مسلم وغیرہ وتنفيذ الوصية من احكام الدنيا اور وصیت کرنا احکام دنیا میں سے ہے وہ ان تین باتوں میں داخل نہیں تو وہ بھی منقطع ہوئی جہاں تک ہو چکی ہے۔ فقیہ الوصیۃ من وطنہ کان لم یوجد الخرج۔ تو وصیت اس کے وطن سے باقی رہی تو یا سفر کو نکلتا پایا نہیں کیا فہم یعنی وصیت کا نافذ کرنا وصی وغیرہ زندہ لوگوں پر واجب ہے لیکن جس قدر اول مرتبہ نائب روانہ کرتے ہیں سفر طے ہوا وہ موصی میت کا عمل شمار حتیٰ کہ اس پر ثواب مترتب ہوگا مگر حدیث کے تین امور میں داخل نہ ہونے سے دنیاوی حکم میں کالعدم ہے جیسے کسی نے رمضان کا روزہ آدھے دن تک رکھا اور دوسرے کو موت آئی تو ثواب آخرت کا لیکن دنیاوی احکام میں پورا نہ ہوا حتیٰ کہ اس دن کے واسطے قدریہ کی وصیت واجب ہے اسی طرح یہ موجود سفر کالعدم اور نئے سرے سے وطن سے وصیت نافذ کی جاوے۔ م م م م۔ اور صاحبین کے نزدیک جس قدر سفر طے ہوا کالعدم نہیں بلکہ معتبر ہے حتیٰ کہ دوبارہ وہیں سے حج کرایا جاوے۔ وجہ قراہما وھوالا ستحان اور صاحبین کے قول کی دلیل اور یہی استحان ہی یہ ہے کہ ان سفرہ لم یبطل لقولہ تعالیٰ۔ اس کا سفر کچھ باطل نہیں ہوا بدلیل قولہ تعالیٰ۔ ومن یخرج من بیتہ مہاجراً الى اللہ ورسولہ ثم یدرکہ الموت فقد دفع اجرہ علی اللہ الایہ۔ یعنی جو کوئی اپنے گھر سے نکلا در حالیکہ وہ اللہ تعالیٰ و اس کے رسول کی طرف ہجرت کئے جاتا ہے پھر اس کو موت مل گئی تو اس کا ثواب اللہ تعالیٰ کے فضل پر ہولیا آخر تک فہم تو معلوم ہوا کہ راہ میں موت سے ثواب کامل ملتا ہے اور یہی سفر کا مقصود ہے اور بالاتفاق سفر ہجرت میں سفر جہاد و حج بھی لاحق ہے بلکہ صریح نص بھی واقع ہو گئی قال علیہ السلام من مات فی طریق الحج کتب لہ حجۃ مبرورۃ فی کل سنة الحدیث۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی حج کے راستہ میں مر گیا اس کے لئے ہر سال حج مقبول لکھا جاتا ہے آخر تک فہم ابھر یہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص حج کی نیت سے نکلا پس مر گیا تو قیامت تک اس کے لئے حاجی کا ثواب لکھا گیا اور جو عمرہ کے قصد سے نکلا اور مر گیا تو اس کے واسطے قیامت تک عمرہ والے کا ثواب لکھا گیا اور جو اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کو نکلا پس مر گیا تو قیامت تک اس کے واسطے غازی کا ثواب لکھا گیا رواہ الطبرانی والبیہقی۔

اور امام حافظ منذری نے کہا کہ اس حدیث کو ابویعلی الموصلی نے محمد بن اسحق کی روایت سے اسناد کیا اور باقی راوی سب ثقہ ہیں۔ ابن الہمام نے کہا کہ محمد بن اسحق بھی بقول صحیح ثقہ ہے تو حدیث حجت ہے۔ والذالم یبطل سفرہ اعتبار الوصیۃ من ذلک المكان۔ اور جب اس کا سفر باطل نہ ہوا تو وصیت اسی جگہ سے معتبر ہوگی فہم جہاں تک پہنچ کر مر گیا۔ واصل الاختلاف فی الذی یحج بنفسہ۔ اور اصل اختلاف امام و صاحبین میں اس شخص کے حق میں ہے جو خود حج کرنے کو نکلا تھا فہم راہ میں مر گیا اور وصیت کر گیا کہ میری طرف سے حج کرایا جاوے تو صاحبین کے نزدیک جہاں مرے اسی مقام سے وصیت معتبر ہوگی۔ اور امام کے نزدیک

یہ سفر کا عدم ہوا اور گھر سے معتبر ہوگی۔ دینی علی ذلک المامور بالحج۔ اور اسی بنا پر جو شخص حج کرنے کے لئے مامور ہوا ہے مبنی ہوگا فہ کہ امام کے نزدیک مامور جہاں مرایہ سفر کا عدم اور دوبارہ گھر سے نفاذ وصیت ہوا اور صاحبین کے نزدیک وہیں سے جہاں مرایہ کہا گیا کہ قول صاحبینؒ اوجہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال ومن اهل عن البویہ بحجۃ یحزیہ ان یجعله عن احدہما فرمایا اور جس شخص نے اپنے والدین کی طرف سے حج کا تلبیہ کہا تو اس کو روایہ کہ حج کو والدین میں سے ایک کی طرف سے کر دے فہ مراد یہ کہ بغیر حکم و فرمائش والدین کے ازراہ نہ کوئی ایسا کیا۔ لکن من حج عن غیرہ بغیر اذنہ فانہما یجزل ثواب حجہ لہ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس شخص نے غیر کی طرف سے بدون فرمائش غیر کے حج کیا تو وہ یہی کرتا ہے کہ اپنے حج کا ثواب اس غیر کے لئے کر دے فہ اور یہ احرام کے وقت سے لغو ہے کیونکہ انھی حج ہی نہیں تو ثواب کیونکر دے سکتا ہے؟ وذلک بعد اداء الحج۔ اور یہ بعد ادائے حج کے حاصل ہے فہ حالانکہ اس نے احرام ہی میں والدین دونوں کی نیت کر لی تھی۔ فلغت نیتہ قبل ادائہ۔ تو حج ادا ہونے سے پہلے اس کی نیت زبانی لغو ہو گئی فہ ہاں بعد اداء کہ اب جو کچھ کرے وہ معتبر ہے حالانکہ اب اس نے والدین میں سے ایک ہی کی نیت کی تو یہ جائز ہے۔ وصح جعلہ ثوابہ لاحدہما بعد الادائہ اور بعد اداء کے اس کا ثواب والدین میں سے ایک کے لئے کر دینا صحیح ہوا فہ جیسے دونوں کے واسطے ہدیہ کرے تو بھی صحیح ہے۔ بخلاف المامور۔ بخلاف مامور کے فہ یعنی برخلاف ایسے شخص کے جو غیر کے حکم سے غیر کی طرف سے حج کرنے پر مامور ہے اگر وہ دو آدمیوں کی طرف سے ہر ایک کے لئے مستقل حج کرنے پر مامور ہو اور وہ احرام حج میں دونوں کی طرف سے تلبیہ کہے تو اول بھی باطل اور بعد اداء کے بھی باطل ہے۔ علی ما فرقنا من قبل واللہ اعلم بالصواب۔ بنا برآئکہ ہم نے سابق میں فرق بیان کر دیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم (فروع) واضح ہو کہ غیر کی طرف سے مامور ہو کر حج جائز ہو جانے میں یہ کافی ہے کہ خرچہ میں سے اکثر حصہ موکل نے دیا ہو کیونکہ کل نفقہ حتیٰ کہ ایک گھونٹ پانی و ایک نوالہ روٹی کسی اور کی طرف سے نہ ہونا شرط کرنے میں جرح شدید اور وہ شرعاً دفع سے پس اکثر کا اعتبار رہا۔ اگر مامور بعد فراغ حج کے مکہ میں کمتر ۱۵ روز اقامت کی نیت کرے تو موکل کے ذمہ سے اس مدت تک کا نفقہ سا قسط ہے۔

قاصیٰ خاں میں ہے کہ اگر مامور کے پاس سے نفقہ مکہ میں یا قریب مکہ کے ضائع ہو گیا یا بالکل صرف ہو گیا پس مامور نے اپنے ذاتی مال سے خرچہ کیا تو اس کو روایہ کہ میت کے مال سے اگر واپس لے اگرچہ اس نے بغیر حکم قاضی کے وہاں ایسا کیا ہو کیونکہ جب غیر نے اس کو اپنی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا تو یہ حکم دیا کہ میری طرف سے خرچہ کرے۔ اگر مامور نے کچھ مال راستہ میں خرچہ کیا تھا پھر اس پر ڈاکہ بڑا کہ مال جاتا رہا پھر وہ نکل چلا گیا اور خود مال کا بندوبست کر کے اپنے ذاتی مال سے خرچہ کیا تو یہ شخص متبرع ہے پس میت یا عاجز جس کے طرف سے مامور ہے

اس کا حج ساقط نہ ہوگا کیونکہ ساقط ہونا تو اسی طرح تھا کہ تمام راہ آمد و رفت میں وہ مال دے کر سبب ہو گیا تھا۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ دونوں میں فرق نہیں پس اگر مال کثیر ہو تو موکل سے واپس لے سکتا ہے نفقہ سے مراد ہر وہ چیز جس کی حاجت ہوتی از قسم طعام و گوشت و پانی و کپڑے و سواری و جامہ احرام وغیرہ۔ اور نائب کو روایہ کہ طعام میں کسی کی دعوت کرے اور نہ صدقہ دے اور نہ کسی کو قرض دے اور نہ بغیر ضرورت کے درموں کو دینا۔ اس سے مبادلہ کرے اور نہ اس مال سے وضو کا پانی خریدے بلکہ تمیم کرے اور نہ حمام کا کرایہ دے لیکن قاضی خان میں کہا کہ وقت کے رواج کے موافق حمام میں جاوے اور نگہبان کی اجرت مال موکل سے دے اور نفقہ کے درم اپنے رفقاء کے ساتھ خلط کرے اور ودیعت رکھے اور اختلاف ہے کہ احرام کے وقت سر میں ڈالنے کا تیل اور جلانے کا تیل خریدے یا نہیں اس میں دو قول ہیں اور اس تیل سے دواء نہ کرے اور کچھ نہ لگاوے۔ رہی خادم کی اجرت پس اگر خود اپنی خدمت نہ کرتا ہو تو دے ورنہ نہیں اور اس کو اختیار ہے کہ سواری کا اونٹ خریدے یا محمل و مشکیزہ دری وغیرہ ضروریات پھر بعد واپسی کے جو کچھ چاہے وہ وصی یا وارث کو پھیر دے لیکن اگر وہ تبرعاً دے دے تو جائز ہے۔ فتاویٰ میں ہے اگر مامور بیچنے پیدل حج کیا اور سواری کا خرچہ خود رکھ لیا تو عاجز یا میت کے مال کا ضامن ہے اور وہ حج اس کی ذات کے واسطے ہوا۔ اگر میت نے وصیت کی کہ میرا یہ اونٹ ایسے شخص کو دیا جاوے کہ وہ میری طرف سے حج کرے پھر اس شخص نے وہ اونٹ کرایہ پر دیا اور راہ میں کرایہ اپنی ذات پر صرف کیا اور پیدل حج کر دیا تو استھاناً میت کی طرف سے جائز ہے اور یہی مختار ہے اگر مامور نے کہا کہ میں نے حج ادا کر دیا اور عاجز یا میت کے وارث نے تکذیب کی تو قسم سے مامور کا قول مقبول ہوگا اور اگر وارث یا وصی نے گواہ قائم کئے کہ یہ مامور یوم النحر کو فلاں شہر یعنی سوائے مکہ کے دوسرے شہر میں تھا تو گواہ بھی قبول نہ ہوں گے ہاں اگر گواہ یہ گواہی دیں کہ مامور نے اقرار کیا کہ میں نے حج نہیں کیا تو قبول ہیں۔

واضح ہو کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اپنے والدین کی طرف سے حج کر دیا تو اس نے ان کا بڑا قرضہ اتار دیا وہ قیامت میں صاحبین ابراہیم کے ساتھ مبعوث ہوگا رواہ الدارقطنی اور ماہند اس کے حدیث جابرؓ میں زیادہ ہے کہ والدین کا تو حج اتر گیا اور اس کو دس حج کا ثواب فاضل رہا رواہ الدارقطنی ایضاً اور حدیث زید بن ارقم میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی نے اپنے والدین کی طرف سے حج کیا تو وہ اس شخص واس کے والدین سب کی طرف سے قبول ہو جاتا ہے اور والدین کی ارواح کو بشارت ہو کر بہت خوشی ہوتی ہے اور یہ شخص اللہ تعالیٰ کے نزدیک بر یعنی والدین کا حق خدمت ادا کرنے والا لکھا جاتا ہے رواہ الدارقطنی ایضاً۔ واضح ہو کہ جس نے اپنے اوپر فرض حج ادا نہ کیا ہو پھر وہ غیر کی طرف سے بطور نفل یا نیابت کے ادا کرے یا نہیں تو اس کو شافی مرنے منع کیا کیونکہ ابن عباسؓ نے کہا

۱۔ قولہ بڑا لطف و تشدید مقابل ماق کا اور یہ اہم مصلحت ہے قال تعالیٰ من مصلیٰ بڑا بالذی الایہ ۱۲

کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے سنا کہ وہ لبیک من شہومۃ کہتا تھا یعنی شہرمہ کی طرف سے حج کا احرام باندھتا تھا تو فرمایا کہ شہرمہ کون ہے اس نے عرض کیا کہ میرا بھائی یا قرابتی ہے فرمایا کہ پہلے اپنی ذات سے حج کر پھر شہرمہ کی طرف سے ادا کر رواہ ابو داؤد وابن ماجہ۔ جانتا چاہئے کہ اس حدیث کو عبدہ بن سلیمان نے سعید بن ابی عروبیہ سے اسناد کر کے ابن عباس سے مرفوع روایت کیا اور عبدہ بن سلیمان خود ثقہ و اثبت ہے اور اس کی متابعت میں بھی ثقات ہیں یعنی محمد بن عبد اللہ انصاری و محمد بن یسیرہ اور ابو یوسف القاضی شاگرد ابو حنیفہ ان سب نے بھی سعید بن عروبیہ سے یوں ہی مرفوع روایت کی۔ اور دیگر راویوں نے مانند غندر کے سعید سے ابن عباس کا قول روایت کیا اور یوں ہی سعید بن منصور نے اپنے سنن میں دوسری اسناد سے ابن عباس کا قول روایت کیا اور یہاں ثقہ کی زیادتی نہیں بلکہ تعارض ہے کیونکہ رفع میں یہ واقعہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا ہے اور وقف میں ابن عباس کے زمانہ کا۔ پس لاچار اس میں سکوت ترک ہو گا یا اس کو ترجیح ہو کہ واقعہ ابن عباس کے وقت کا ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں احکام مخفی و عذر مقبول تھا جیسا کہ حلق و رمی و ذبح کی تقدیم و تاخیر میں گزرا اور اگر مسلم سو تو بھی مراد یہ کہ پہلے اپنی ذات سے حج کرنا افضل ہے کیونکہ حدیث متعمیہ میں اس کو مطلقاً والد کی طرف سے اجازت دی۔ اور حق یہ ہے کہ جس شخص پر خود حج فرض ہوا تو پہلے سال نہ جانے میں اس پر گناہ ہے پس اپنا حج مؤخر کرنا اور غیر کی طرف سے مقدم کرنا مکروہ تحریمی ہے اور باوجود اس کے اگر غیر کی طرف سے ادا کیا تو وہ حج بغیر نقصان ہو گیا اور گناہ اس پر علیحدہ ہے جیسے یہ اپنے واسطے نفل حج ادا کرے۔ ہذا تلخیص ما افادہ فی الفتح۔

باب الہدی

یہ باب ہدی کے بیان میں ہے ہمارے نزدیک ہدی میں افضل اونٹ پھر گائے پھر بکری ہے۔ مفاء الہدی اوناء شاة۔ ادنی درجہ کی ہدی بکری ہے فے ہدی وہ جانور یا ک جو حرم میں ہدیہ بھیجا جاتا ہے اور بکری کا لفظ بھیڑ و دنبہ و بکری کو شامل مراد ہے۔ فاحفظہ۔ پس ہدی میں ادنی درجہ بکری ہے۔ لہاروی انہ علیہ السلام سئل عن الہدی فقال ادناہ شاة۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہدی کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ ادنی درجہ کی ہدی بکری ہے فے لیکن یہ الفاظ حدیث مرفوعہ سے غریب ہیں بلکہ شافعی نے عطاء سے مرسل روایت کی جس میں مسلم بن خالد الزنجی استاد شافعی میں کلام ہے۔ پھر عطاء کا یہ قول مجہول ہے کہ قیاس سے نہیں بلکہ سماع سے ہے تو ممکن ہے کہ مرفوع کے حکم میں قرار دیا جاوے بخاری میں جو ابن عباس سے آیا کہ ابو جمرہ کو تمتع کا فتویٰ دیا اور بتلایا کہ ہدی میں اونٹ یا گائے یا بکری یا

شُرک الدم یعنی اونٹ یا گائے کا ساتواں حصہ ہے۔ شیخ ابن الہمامؒ نے کہا کہ یہ ہدی تمتع کے ساتھ خاص ہے میں کہتا ہوں کہ لیکن اس سے یہ ثابت ہو سکتا ہے کہ کمتر ہدی اگرچہ تمتع میں ہو بکری ہے اور جب ہدی مطلق ہو تو ہر جگہ کمتر درجہ ہو سکتا ہے فافہم۔ م۔ قال وهو من ثلثة انواع الابل والبقر والغنم۔ فرمایا اور ہدی تین قسم کے جانوروں اونٹ و گائے اور بکری سے ہوتی ہے لانه علیہ السلام لما جعل الشاة ادنی لابلان یكون له اعلی۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کہ بکری کو کم تر ہدی قرار دیا تو اس کا اعلیٰ ہونا ضرور ہے۔ وهو البقر والجنور۔ اور اعلیٰ گائے و اونٹ ہے فے غنی نے اعتراض کیا کہ حدیث مذکور تو مرفوع ثابت نہیں تاکہ ادنیٰ قرار دینا ثبوت ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ احادیث صحیحہ موجود ہیں کہ ہدی میں اونٹ و گائے و بکری تینوں اقسام اپنے اپنے موقع پر جائز ہیں اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ پس مصنفؒ کو یہاں صرف یہ ثابت کرنا منظور ہے کہ یہ سب برابر نہیں بلکہ بکری کمتر ہے اور اس کے اثبات کے واسطے قول عطاء اور ابن عباس کافی ہے تو جب بکری کمتر ہوئی تو اس سے بڑھ کر گائے ہے اور اس سے بڑھ کر اونٹ ہے اور مطلق ہدی ہونے میں سب برابر ہیں۔ ولان الہدی ما یهدی الی الحرم۔ اور اس جہت سے کہ ہدی وہ جو حرم کو ہدیہ بھیجا جاوے لیتقرب بہ فیہ۔ تاکہ حرم میں اس کے ذبح سے تقرب حاصل کیا جاوے فے حیاء کہ لغات میں مصرح ہے۔ والاصناف الثلثة سواء فی هذا المعنی۔ اور معنی میں تینوں قسم برابر ہیں فے تو ہر ایک ہدی ہے اور شرع میں انہیں تینوں قسموں کا ہدیہ بھیجنا ثبوت ہوا ہے پھر جب ان میں سے بکری کمتر تو باقی ضرور بہتر ہیں۔ رہا یہ کہ ان جانوروں میں سے لوٹے لنگڑے عیبار کا ہدی ہونا جائز ہے یا نہیں تو فرمایا۔ لا یجوز فی الہدایا الا ما جاز فی الضحایا اور نہیں جائز ہے ہدایا میں مگر وہی جو ضحایا میں جائز ہے فے ضحایا جمع اضمیہ وہ قربانی جو تو مگر مسلمانوں پر کہیں ہوں ذی الحجہ کے ایام النحر میں واجب ہوتی ہے اور چونکہ مسافر پر وجوب نہیں لہذا خالی حج کرنے والے پر نہیں ہے اور ہدایا جمع ہدی۔

پس حاصل یہ کہ جس عمر و صفت کا اضمیہ میں جائز ہے وہ ہدی میں کافی ہے پس ہر قسم میں سے شئی روا ہے اور عیب سے خالی ہو اور فقط ضیان میں سے طہر جائز ہے اور تمام تفصیل کتاب الاضمیہ میں ہے لانه قریۃ تعلقت باراقۃ الدم کالاضمیۃؒ کیونکہ ہدی بھی مانند اضمیہ کے ایسی قربت ہے جو کہ خون بہانے سے متعلق ہے فے یعنی اضمیہ میں طاعت و قربت یہی کہ اللہ تعالیٰ کے نام پر ذبح سے خون بہا دیا جاوے اور رہا اس کو صدقہ کرنا وغیرہ واجب نہیں پس اسی طرح ہدی میں بھی ایک جانور حلال کا انعام میں سے حرم میں خون بہا وے تو دونوں کی جہت قربت واحد ہے فیتخصصان بہعل واحد۔ تو دونوں کا محل بھی واحد ہوگا فے یعنی جانور جو محل قربت ہے وہ بھی ایک ہی حالت پر ہوگا۔ تو اضمیہ میں جو جانور جس طرح کا جائز ہے وہ ہدی میں بھی جائز ہوگا۔ لہذا بکری و گائے و اونٹ ہر ایک کا ہدی ہونا جائز ہے۔ والشاة اور بکری کے اقسام یعنی کمتر درجہ کی ہدی۔ جائزہ فی کل شیء الا فی موضعین۔ ہر موقع میں جائز ہے

۱۔ لولہ فنی بکری کا بچہ دوسرے سال میں لگا ہو۔ گائے کا بچہ ۲ سال میں اور اونٹ کا بچہ ۳ سال میں۔

سوائے دو موقع کے ازاں نخلہ اول من طاف طواف الزیارة جنبا۔ جس نے حالت جنابت میں طواف زیارت کیا ہے تو اس پر ہدی کفارہ واجب ہے اور اسی طرح عورت پر جس نے حالت حیض یا نفاس میں طواف زیارت ادا کیا اس پر ہدی کفارہ لازم ہے ف۔ دوم۔ من جامع بعد الوقوف۔ وہ شخص جس نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کر لیا ہے یعنی سرکا حلق کرنے سے پہلے جماع کر لیا تو اس پر بھی کفارہ ہدی واجب ہے لیکن بکری ان دونوں صورتوں میں نہیں جائز ہے۔ فانہ لا یجوز فیہما الا بدنة۔ چنانچہ دونوں صورتوں میں کچھ جائز نہیں سوائے بدنہ کے ف سے اور بدنہ ہمارے نزدیک اونٹ و گلٹے ہے اور اگر بعد حلق کے جماع کیا تو بکری کافی ہے۔ ف۔ وقد بینا المعنی فیہا۔ سبق۔ اور ہم سابق میں معنی بیان کر چکے تھے یعنی جنایات میں کہا کہ بڑا جرم ہو تو اعلیٰ کفارہ چاہیے پھر واضح ہو کہ ہدی جو حرم کو ہدیہ جاوے عام ہے خواہ بطور شکرہ واجب ہو یا بطور کفارہ لازم ہو یا وہ نفل ہو پھر اضحیہ کی طرح بعض میں سے کھانا روایے اور بعض سے منع لہذا فرمایا۔ ویجوز الاکل من ہدی التطوع والتمتع والقرآن۔ اور جائز ہے خود کھانا ہدی نفل میں سے اور ہدی تمتع اور ہدی قرآن میں سے۔ لانہ دم نسک فیجوز الاکل منها بمنزلة الاضحية۔ کیونکہ یہ نسک کی قربانی ہے تو اضحیہ کی طرح اس میں سے کھانا بھی جائز ہے ف سے اور ظاہر ہے کہ قولہ تعالیٰ فمن تتبع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى الاية۔ میں ہدی تمتع بلکہ ان و تمتع کی قربانی کو واجبات افعال میں سے قرار دیا نہ کفارہ جرم۔ واضح ہو کہ ہدی التطوع میں سے جب ہی کھانا جائز ہے کہ وہ حرم تک پہنچ کر ذبح ہوئی ہو اور اگر راہ میں ذبح کی خواہ مرنے لگی ہو یا نہیں تو اس میں سے کھانا جائز نہیں ہے کمافی الفتح۔ وقد صح ان النبی علیہ السلام اکل من لحم ہدیہ۔ اور ہشک صحیح ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہدی کے گوشت میں سے کھایا ہے بلکہ ہدیہ ایک ہدی میں سے ایک ٹکڑا پکوا یا ف۔ وحسان الموقرة۔ اور اس کے شوربا میں سے پیانے جیسا کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم وغیرہ سے مصرح ثابت ہے اس سے دو باتیں ثابت ہوئیں اول یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت کثرت سے بدایا ذبح فرمائیں چنانچہ آتا ہے اور آپ کے قرآن یا تمتع کے واسطے صرف ایک کافی حق تو باقی بدایا تطوع ہوئیں اور آپ نے ہر ایک میں سے کھایا تو ہدی تطوع و تمتع و قرآن سے کھانا جائز ہے۔

دوم جب آپ نے کھایا تو اس کی اقتداء میں ثواب نکلا لہذا فرمایا۔ ویستحب لہ ان یاکل منها اور حاجی کو مستحب ہے کہ ان پہلایا میں سے کھاوے۔ لہذا دینا۔ بدلیل اسی حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ وکذا یستحب ان یتصدق علی الوجه الذی عرف فی الفقہایا۔ اور یوں ہی مستحب ہے کہ صدقہ کرے اس طریقہ پر جو اضحیہ میں معلوم ہوا ہے ف سے یعنی تہائی فقرار کو صدقہ دے اور تہائی بدیہ بھی اور تہائی اپنے پاس رکھے۔ واضح ہو کہ جس ہدی میں سے کھانا جائز ہے تو بعد ذبح کے صدقہ کرنا واجب نہیں ہے کیونکہ خون بہانے سے قربت پوری ہو چکی۔ ذبیحہ اس کی ملک ہے اور تمام کلام یہ ہے کہ قربانیاں دو قسم ہیں اول وہ کہ جس میں سے ذبح کرنے والے کو کھانا جائز ہے اور وہ قربانی نذر اور کفارات اور دم الاحصاء ہے۔ پھر جس میں سے کھانا جائز تو ذبح کے بعد اس کو

صدقہ کرنا واجب نہیں ورنہ کھانا جائز نہیں ہوتا اور جس بدی میں سے کھانا جائز نہیں تو بعد ذبح کے اس کو صدقہ کرنا واجب نہیں۔ پھر دونوں قسم میں اگر ذبح کے بعد ذبیحہ تلف ہوا تو اس پر ضمان واجب نہیں ہے کیونکہ تلف ہونے میں اس کا قصور نہیں ہے اور اگر خود تلف کیا اگرچہ بیع کر دیا ہو تو جس میں صدقہ کرنا واجب ہے تو اس کی قیمت فقراء کو ضمان دینا واجب ہے اور اگر صدقہ واجب نہیں تو ضمان بھی واجب نہیں ہے اور بیع جائز ہے۔ البدائع ۳۔ ولا يجوز الاكل من بقية الهدايا اور جو باقی بدی ہیں ان میں سے کھانا جائز نہیں ہے لانھا وما ذکرات۔ کیونکہ روئے کفارہ کی قربانیاں ہیں ف ان کو مساکین کو تقسیم کرنا واجب ہے۔ وقد صح ان النبی علیہ السلام لما احصوا بالحدیبیۃ۔ اور صحیح ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب حدیبیہ میں محصر ہوئے تھے جبکہ ہجرت کے سال ششم میں عمرہ ادا کرنے کے قصد سے احرام باندھ کر مع ایک جماعت اصحاب رضی اللہ عنہم کی حدیبیہ میں قریب مکہ کے پہنچے مگر قریش نے نکل کر آپ کو روکا اور آخر آپ سے صلح ٹھہری اور شرط ہوئی کہ سال آئندہ میں تین روز کے لئے مکہ خالی کریں گے تاکہ آپ مع اصحاب کے عمرہ ادا کریں غرضیکہ اس سال روکے گئے۔ وبعث الہدایا علی بدی ناجیۃ الاسلمی۔ اور آپ نے ہدایا کو ناجیہ اسلمی کے ہاتھوں بھیجا تھا۔ قال له لا تاكل انت ولا رفقتک منها شیاً تو ناجیہ سے فرمایا کہ ان میں سے کچھ تو مت کھاؤ اور نہ تیرے ساتھی کھاویں ف سنن اربعہ میں ناجیۃ الخزاعی سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے ساتھ بدی بھیجی اور فرمایا کہ اگر مرنے لگے تو ذبح کر دے اور اس کی نعل یعنی جوتے کا پٹہ جو گردن میں ہے اس کے خون میں رنگیں کر پھر اس کے اور لوگوں کے درمیان سے روک دور کر۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ معنی یہ کہ پھر مساکین کو عام اجازت دے دی جو چاہے کھاوے اور اس میں یہ مذکور نہیں کہ اس میں سے تو اور تیرے ساتھی کچھ نہ کھاویں۔ ہاں واقدی نے اول حدیبیہ میں اپنی اسناد کے ساتھ طویل قصہ ذکر کیا اور اس میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ستر اونٹوں بدی پر ناجیہ بن جندب اسلمی کو عامل کیا کہ آگے لے جاوے اور ناجیہ نے کہا کہ میرے ساتھ کے اونٹوں سے ایک اونٹ تھک کر مرنے لگا۔ پس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس روانہ ہوا اور میں نے ابوا میں آپ کو پایا اور اس حال سے خبر دی تو فرمایا کہ اس کو غر کر دے اور اس کے قلائد کو اس کے خون میں رنگ دے اور اس میں سے نہ تو کھا اور نہ تیرے ساتھیوں میں سے کوئی کھاوے۔ الحج۔

اور صحیح مسلم وابن ماجہ کی حدیث ذویب الخزاعی ابو قبیسہ میں ہے کہ جب تو بدنہ پر مرنے کا خوف کرے تو اس کو غر کر دے پھر اس کے فعل اس کے خون میں ڈبو کر اس کے صفحہ کو ہان پر چھاپہ مار دے اور اس میں سے تو مت کھا اور نہ کوئی تیرا ساتھی کھاوے اور اس حدیث میں کچھ علت ہے باوجود اس کے ناجیہ وغیرہ کو بوجہ تو نگری کے منع فرمایا۔ پھر بھی یہ راستہ میں تلف ہونے کے واسطے محبت ہے اور کلام یہاں اس وقت کہ حرم میں پہنچ کر ذبح ہوئی ہو۔ پس کافی دلیل یہ کہ جو

ملہ یعنی گردن میں جو قلاوہ ہے وہ اگر نفل یعنی جو تہ کا ہوتا تھا ۱۲

امام مصنف نے کہا کہ ان قربانیوں سے اس واسطے کھانا نہیں جائز کہ یہ کفارہ کی قربانیاں ہیں۔
 کما فی الفتح۔ ولا يجوز ذبح هدی التطوع والمتعة والقراۃ الا فی یوم النحر۔ اور جائز نہیں ذبح کرنا ہدی
 نفل اور ہدی تمتع اور ہدی قرآن کو مگر یوم النحر میں سے یعنی دسویں ذی الحجہ سے پہلے نہیں جائز ہے پھر
 ہدی تمتع اور ہدی قرآن میں تو روایات یوم النحر کی خصوصیت میں متفق ہیں۔ قال فی الاصل يجوز ذبح دم
 التطوع قبل یوم النحر وذبح یوم النحر افضل۔ مصنف نے کہا اور اصل یعنی بسوط میں لکھا ہے کہ نفل قربانی
 کو یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا جائز ہے اور یوم النحر میں ذبح کرنا افضل ہے۔ پس ہدی نفل میں
 صرف حرم کی خصوصیت ہے زمانہ یوم النحر کی قید نہیں ہے۔ وهذا هو الصیح اور یہی روایت صحیح
 ہے۔ فہو اصل میں مذکور ہے کہ ہدی نفل کو حرم میں پہنچنے پر پہلے چاہیے ذبح کرے۔ لان القریۃ فی
 التطوعات باعتبار انھا ہدایا۔ اس واسطے کہ نوافل میں قربت اس اعتبار سے کہ وہ ہدی ہیں۔ وذلك
 یتحقق بتبلیغھا الی الحرم۔ اور ہدی ہونا اس کو حرم میں پہنچانے سے متحقق ہو جاتا ہے۔ پس یوم النحر
 سے پہلے بھی وہ ہدی ہو گئی۔ فاذا وجد ذلك جاز ذبحھا فی غیر یوم النحر وفی ایام النحر افضل۔ پھر جب ہدی
 ہونا موجود ہو گیا تو یوم النحر کے سولے میں اس کا ذبح کرنا جائز ہے یعنی مقدم کرنا اور قربانی کے دنوں میں
 افضل ہے۔ لان معنی القریۃ فی اراقة الدم فیھا اظہر۔ اس واسطے کہ خون بہانے میں قربت ہونے کے
 معنی ان دنوں میں خوب ظاہر ہیں۔ اور ہدی نفل کی طرح نذر و کفارات کا ذبح کرنا بھی یوم النحر سے
 پہلے جائز ہے اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک دم الاحصار بھی پہلے جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک
 نہیں جائز ہے۔

رہی تو نگرانی کی قربانی جو شعائر اسلام سے ہے تو وہ یوم النحر سے پہلے جائز نہیں کیونکہ وہ انہیں ایام
 نحر میں قربت معلوم ہوئی ہے جس میں قیاس کو دخل نہیں تو امام النحر کے سولے ایام میں جواز نہ ہوگا۔
 اما دم المتعة والقراۃ۔ یہی ہدی تمتع و ہدی قرآن سے جو یوم النحر سے پہلے نہیں جائز۔ فلقولہ تعالیٰ
 فکلو امنھا و اطعموا الباس الفقیر۔ تو بحکم قول الہی عز وجل فکلو امنھا الخ یعنی پس اس قربانی سے تم کھاؤ
 اور سختی والے محتاج کو کھلاؤ۔ اور جہور کے نزدیک یہ حکم بطریق مذہب ہے اور شفقت کے واسطے
 فقیر کا حال سختی کا بیان فرمایا اور حاصل یہ کہ تم کھاؤ اور محتجب ہے کہ فقیر کو کھلاؤ پھر فرمایا ثم لیقتضوا
 قفثہم پھر چاہئے کہ اپنا قفث اتاریں۔ یعنی ناخن کتریں و بال و میل کچیل دور کریں۔ پس حاصل یہ نکلا
 کہ اول قربانی تمتع یا قرآن کریں پھر قفث دور کریں۔ وقضاء القفث یختص بیوم النحر۔ اور قفث اتارنا
 یوم النحر میں مخصوص ہے۔ اس سے پہلے جائز نہیں تو یہ قربانی بھی یوم النحر سے مختص ہوئی کیونکہ اگر
 یوم النحر سے پہلے جائز ہوتی تو اس کی ایک ساعت بعد قفث اتارنا جائز ہوتا حالانکہ بالاجماع ایسا نہیں ہے
 ولانہ دم نسک فیختص بیوم النحر کالاضحیۃ۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ دم القران والتمتع ایک قربانی نسک
 ہے تو یوم النحر سے مختص ہوگی جیسے اضحیۃ مختص بیوم النحر ہے۔ فہو کہ کیونکہ قربانی کرنا فعل قربت صرف شرع
 سے معلوم ہوا اس میں رائے کام نہیں کر سکتی اور شرع نے صرف زمانہ نحر بتلایا تو یہ فعل طاعت مختص باہم
 نحر ہو گیا اس سے پہلے جواز نہیں۔ ریحوز ذبح بقیۃ الہدایا فی ای وقت شاء۔ اور باقی ہدایا کا ذبح کرنا جب

چاہے جائز ہے فے یعنی کفارات و نذر و احصار و نفل کی قربانیاں جب چاہے حرم میں ذبح کرے
 وقال الشافعی لا يجوز الا في يوم النحر واعتباراً بدم المتعة والقربان فان كل واحد دم جبر عندنا
 اور شافعی نے کہا کہ نہیں جائز مگر یوم النحر میں بقیاس قربانی قرآن و تمتع کے کیونکہ ہر ایک ان کے
 نزدیک قربانی جبر ہے فے یعنی قربانی قرآن و تمتع ہمارے نزدیک قربانی طاعت و شکر ہے اور
 شافعی کے نزدیک قربانی جبر نقصان ہے یعنی نقصان پورا کرنے کے واسطے ہے پس جیسے قرآن و تمتع
 کی قربانی جبری مختص یوم النحر ہے اسی طرح کفارہ وغیرہ کی قربانیاں جو بالاتفاق جبری ہیں مختص یوم
 النحر ہوں گی۔ واضح ہو کہ یہ روایت شافعی سے غریب ہے اور کتب شافعیہ مثل و جبر و تمتع وغیرہ
 میں مذکور ہے کہ جو قربانی بوجہ کسی جرم کرنے کے یا کوئی فعل امور چھوڑنے کے لازم آئی وہ یوم النحر
 واس سے پہلے بھی جائز اور کسی وقت سے مختص نہیں ہے۔ ہاں اضحیہ قربانی البتہ مختص ہے کافی ایسی
 فعلی بند ہمارے ساتھ مسئلہ میں موافقت ہے۔ ولنا ان هذه دماء كفارات فلا يختص يوم النحر۔ اور
 ہماری دلیل یہ کہ یہ قربانیاں تو کفارات کی ہیں پس یوم النحر سے خصوصیت نہ ہوگی فے قربانی طاعت
 البتہ اسی ایام میں معلوم ہوئی وہ مختص ہے۔ لانها لما وجبت لجبر النقصان كان التعجيل بها اولی
 لارتفاع النقصان به من غير تاخير۔ کیونکہ جب یہ قربانیاں نقصان پورا کرنے کے واسطے واجب ہیں
 تو ان کے ساتھ جلدی کرنا بہتر ہوگا تا کہ بدون تاخیر کے ان کے ساتھ نقصان دور ہو جاوے بخلاف
 دم المتعة والقربان لانه دم نسك۔ برخلاف تمتع و قرآن کے قربانی کے کیونکہ یہ نسک کی قربانی ہے
 فے یعنی اس قربانی سے تقرب و طاعت ادا ہوتی ہے توفہ جس وقت پر بتلائی گئی اسی وقت پر رہے
 گی اس لئے کہ قیاس کو اس میں دخل نہیں ہے۔ قال ولا يجوز ذبح الهدايا الا في المحرم۔ فرمایا اور ہدایا
 کا ذبح کرنا نہیں جائز مگر حرم میں فے پس ہر ہدی میں اگرچہ نفل ہو مقام حرم سے مختص ہے۔ لقوله تعالى
 في جزاء الصيد۔ کیونکہ شکار مارنے کی جزاء میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہدایا بالغ الکعبۃ۔ و حالیکہ وہ
 بدل ہدی ہو کہ کعبہ کو پہنچنے والی ہو فے یعنی کعبہ پہنچ کر قربانی ہو۔ فصار اصل فی کل دم ہو کفارۃ۔
 پس ہر ایسی قربانی میں جو کفارہ ہو یہ قول اصل ہوا فے اور دم الاحصار میں فرمایا ولا تحلقوا
 رؤسکم حتی یبلغ الهدی محله اور مطلقاً ہر قسم کے ہدی میں فرمایا ثم محلها الی البیت العتیق۔ پس معلوم
 ہوا کہ ہر ہدی کے واسطے ذبح کا محل حرم ہے۔ ولان الهدی اسم لما یهدی به الی مکان و
 مکانہ المحرم۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ ہدی ایسی چیز کا نام ہے جو کسی جگہ کو ہدیہ دیا جاوے
 اور اس کی جگہ حرم ہے۔ قال علیہ السلام منی کلها منحرۃ فحاج مکہ کلها منحرۃ۔ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ منی سب قربانی کی جگہ ہے اور مکہ کی بڑا ہی سب قربانی کی
 جگہ ہیں فے یہ حدیث مطول ابو داؤد وابن ماجہ نے جابر رضی اللہ عنہ سے اور ابو داؤد و
 بزار نے ابو ہریرہ سے مرفوع روایت کی اور پہلے گزرا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
 مروہ کے پاس قربانی کی۔ پس جو بعض علمائے زعم کیا کہ صرف منی کی خصوصیت ہی ضعیف
 ٹھہرا۔ حاصل یہ نکلا کہ بعض ہدایا تو حرم و زمانہ منحرہ دونوں سے مختص ہیں اور بعض صرف حرم

سے مختص ہیں۔ و يجوز ان يتصدق بها على مساکین المحرم وغيرهم اور جائز ہے کہ ہدایا کے گوشت کو حرم کے مساکین پر اور ان کے سوائے دوسروں پر صدقہ کرنے سے یعنی مساکین حرم کی کچھ خصوصیت ہمارے نزدیک نہیں۔ بخلاف الشافعی برخلاف قول شافعی کے ہے کہ ان کے نزدیک مساکین حرم کی خصوصیت مثل ذبح کے ہے۔ اور ہم کہتے ہیں ہدی ذبح کرنے کی قربت میں رائے کو دخل نہیں تو حرم سے مختص ہے اور صدقہ مختص نہیں۔ لان الصدقة قرينة معقولة۔ اس واسطے کہ صدقہ ایک ایسی قربت ہے جو سمجھ میں آتی ہے نہ یعنی عقل کو اس کے دریافت میں دخل ہے اور وہ فقیر کی رفع احتیاج ہے۔ والصدقة على كل فقير قرينة اور ہر فقیر پر صدقہ کرنا قربت ہے نہ یعنی حرم کا فقیر ہو یا غیر جگہ جس کے رفع احتیاج ہو ثواب طاعت ہے۔ قال ولا يجب التعريف بالهدايا فرمایا اور ہدایا کی تعریف واجب نہیں نہ تعریف کے دو معنی محتمل ہیں اول یہ کہ تعریف بمعنی عرفات کو لے جانا دوم تعریف بمعنی مشہور کرنا اگرچہ بذریعہ اشعار و تقلید کے ہو دونوں میں سے کوئی معنی لئے جاوے بہر حال واجب نہیں۔ ف۔ لان الهدى ينبئ عن النقل الى مكان ليتقرب بآراقة دم فيه لاعن التعريف فلا يجب۔ کیونکہ اسم ہدی تو آگاہ کرنا ہے کہ کسی جگہ کو منتقل کیا جاوے تاکہ وہاں ذبح کرنے سے تقرب حاصل کیا جاوے نہ تعریف سے پس تعریف واجب نہیں ہے نہ حاصل یہ کہ تعریف واجب ہر نا دو طور سے ہوتا ہے ایک یہ کہ کوئی نفس موجود ہو اور وہ نہیں ہے۔ دوم اس اسم سے مفہوم ہو جیسے ہدی یعنی ہدیہ کی گئی کسی جگہ کو۔

چنانچہ حرم کو لے جانا واجب نکلا اور اس سے زیادہ یہ کہ ہدی کو معرف کرنا واجب ہے وہ اسم سے نہیں نکلتا پس تعریف کسی طور سے واجب نہ ہوئی۔ فان عرف بهدى المتعة فحسن بھر اگر ہدی تمتع یا قرآن کو تعریف کیا تو اچھا ہے نہ اگر تعریف بمعنی عرفات لے جانا تو خونی لانہ يتوقت بيوم النحر فحسب لايجد من يسكه فيحتاج الى ان يعرف به اس واسطے ہے کہ ہدی تمتع کا ذبح کرنا یوم النحر سے مختص ہے تو ہو سکتا ہے کہ اس کو ایسا شخص میسر نہ ہو جو ہدی مذکور کو رکھے رہے پس ضرورت پڑے گی کہ اس کو عرفات میں لئے جاوے نہ لیکن میں کہتا ہوں کہ اس ضرورت سے عرفات لے جانا جائز نکلا نہ آنکہ اس میں اچھائی و خوبی بھی ہے فافہم اور اگر تعریف بمعنی مشہور کرنا تو فرمایا۔ ولانه دم نسك فيكون مبناه على التشهير۔ اور اس واسطے کہ ہدی التمتع تو نسك کی قربانی ہے پس وہ مشہور کرنے پر مبنی ہے نہ تاکہ طاعت کو اعلان سے ادا کرنے میں لوگوں کو توفیق ہو اور واجبات میں زیادہ کو دخل نہیں ہے۔ پھر یہ سب توجیہ خوبی کی ہدی تمتع و قرآن میں ہے۔ بخلاف دماء الكفارات۔ بخلاف كفارات کی قربانیوں کے ہے کہ ان میں دونوں وجہیں جاری تھیں۔ لانہ يجوز ذبحها قبل يوم النحر على ما ذكرنا کیونکہ ہدایا کے كفارات کو یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا بنا بر مذکورہ بالا جائز ہے نہ سے توجیب رکھے والا نہ سے تو ذبح کر کے کچھ عرفات لے جانے کی ضرورت نہیں ہے۔ وسببه الجنابة

الستو۔ اور دم الکفارہ کا سبب جرم ہے تو پوشیدگی اس کے لائق ہے نہ مشہر کرنا پس
وما ذکفارات میں تعریف کسی معنی میں بہتر نہیں ہے۔ قال والافضل فی البدن الخروفی البقر
والغنم الذبح۔ فرمایا اور اونٹ کی قربانی کرنے میں نحر افضل ہے اور گائے و بکری میں ذبح کرنا
افضل ہے نہ نحر یہ کہ اونٹ کو کھڑا کر کے بایاں ہاتھ دوہرا کے باندھ کر لبہ یعنی سینہ سے
ملا ہوا جرح دین کہ حلاک ہو جاوے اور ذبح حلق میں ہے۔ ع۔ لقولہ تعالیٰ فصل لربک وانحر۔
یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب فرمایا کہ نماز پڑھ اپنے رب کے واسطے اور نحر کر
قیل فی تاویلہ المجاوز۔ اس کی تاویل میں کہا گیا کہ جزور کو۔ فے یعنی اونٹوں کو نحر کر۔ پس ان کا نحر کرنا افضل ہے۔ وقل
اللہ تعالیٰ ان تذبحوا البقرۃ۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ تم گائے کو ذبح کرو۔ فے تو گائے میں ذبح کرنا افضل ہوا۔ وقال اللہ تعالیٰ
وقدیناہ بذبح عظیم۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم نے اس کو فدیہ دیا ذبح عظیم کے ساتھ فے یعنی ابراہیم علیہ السلام کے بیٹے
کو ذبح ہونے سے فدیہ کر دیا ذبح عظیم۔ والذبح۔ اور ذبح بکسر ذال۔ ما بعد الذبح۔ وہ جانور جو ذبح کے واسطے
مہیا ہو فے ذبح بفتح ذال حلال کرنا اور معلوم ہے کہ فدیہ مذکور بندھنا تھا تو بکری کے اقسام
میں ذبح کرنا افضل ہے۔ وقد صح ان النبی علیہ السلام نحر الابل۔ اور صحیح ثابت ہوا کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹوں کو نحر کیا فے جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث طویل میں جابر رضی اللہ
عنه سے مروی ہے۔ وذبح البقر والغنم۔ اور گائے و بکری کو ذبح فرمایا فے چنانچہ ذبح فہم
حدیث صحیح السنہ میں بنض نفس مروی ہے کہ اس کے شانہ پر پاؤں رکھ کر ذبح فرمایا اور بقر
ذبح کرنا صحیحین کی حدیث عالیشان میں ہے کہ یوم النحر کو ہمارے پاس گائے کا گوشت آیا تو میں
نے اس کو پوچھا پس لوگوں نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ازدواج کی طرف سے
گائے ذبح فرمائی ہے۔ چونکہ اس سے ظاہر یہی کہ خود ذبح فرمائی لہذا مصنف نے آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کی طرف نسبت کیا۔ حضرت ابن عمرؓ نے ایک کو دیکھا کہ اونٹ کو بٹھا کر نحر کرتا ہے تو
فرمایا کہ اس کو اٹھا کر پاؤں باندھ کر نحر کر یہ سنت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہے کافی الصحیحین۔ اسی
طرح اونٹ کھڑا کر کے نحر کرنا صحیحین کی حدیث النسخ اور ابو داؤد کی حدیث جابر بن عبد الرحمن بن
سابطؓ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم کا طریقہ مروی ہے اور یہ عمل ہے بنص
قولہ تعالیٰ فاذا وجبت جنوبہا الا یہ۔ یعنی جب بدنہ اپنے پلوں پر گرے تو اٹھا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے
کہ کھڑے ہوئے نحر کئے جاویں تاکہ گریں۔ مف۔ لہذا فرمایا ثم انشأ نحر الابل فی الہدایا قیاما او
اضیعہا۔ پھر چاہے تو ہدایا میں اونٹ کو کھڑے ہوئے نحر کرے اور چاہے تو اس کو بٹھاوے فے
اور بٹھا کر نحر کرے۔ وای ذلک فعل فہو حسن۔ اور جو طریقہ ان میں سے اختیار کرے اچھا ہے۔
والافضل ان یضربھا قیاما لماروی ان النبی علیہ السلام نحر الہدایا قیاما۔ اور افضل یہ کہ اونٹوں کو کھڑا کر کے
نحر کرے

کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدایا کو یعنی اونٹوں کو کھڑا کر کے نحر فرمایا فے
کما ثبت فی الصحیحین۔ واما صحابہ کا تو ایضاً قیاما معقولة الید الیسوی۔ اور صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم

اونٹوں کو خمر کرتے ان کو کھڑا کر کے در حالیکہ پایاں ہاتھ باندھ دیتے تھے جسے جہا کہ ابو داؤد کی حدیث جابر بن عبد اللہ سے اور صورت یہ کہ پایاں ہاتھ موڑ کر باندھتے اور باقی تین ٹانگوں پر کھڑا چھوڑتے تاکہ بدک کر ضرب نہ پہنچا دے۔ پھر مصنف نے اس کو سنت نہیں بلکہ افضل اس واسطے کہا کہ یہ سنت عادت ہے نہ طریقہ عبادت فافہم۔ م۔ ولا بدیح البقر والغنم قیاما۔ اور گائے و بکری کو کھڑا کئے ہوئے ذبح نہیں کرے گا کہ کیونکہ خدا نے سلف سے اور لان فی حالة الاضطجاع المذبح ابین فیکون الذبیح السیر۔ اس واسطے کہ لٹکنے کی حالت میں ذبح کرنے کی جگہ خوب ظاہر ہوتی ہے تو ذبح کرنا آسان ہوگا۔ والذبیح هو السنة فیہما۔ اور ذبح ہی ان دونوں میں سنت ہے۔ جسے پس ہی اولی ہے۔ والادلی ان یتولی ذبحہا بنفسہ اذا کان یحس ذلك۔ اور اولی یہ کہ ہدایا کے ذبح کا خود متولی ہو جب کہ ذبح کرنا اچھی طرح کر سکتا ہو۔ لما روی ان النبی علیہ السلام ساق مائة بدنة فی ارجحة الوداع فخر ینفادستین بنفسہ۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں سو بدن چلائے پس (ان میں سے) کچھ اوپر ساٹھ بدنہ بذات خود خمر فرمائے جسے یعنی ۶۳ بدنہ جس قدر برسوں کے آپ کی عمر شریف تھی خود خمر فرمائی یہ تعداد صحیح مسلم کی حدیث جابر بن عبد اللہ سے۔ وولی الباتی علیا رضی اللہ عنہ۔ اور باقیوں کی خمر پر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو متولی فرمایا جسے اور حکم دیا کہ ہر بدنہ میں سے ایک ٹکڑا پکایا جاوے جس سے خود تناول فرمایا اور حکم دیا کہ ان کا گوشت وکیل و جھول سب کو مساکن پر تقسیم کرے اور حکم دیا کہ ان میں سے جزا یعنی قصاب کی اجرت نہ دی کما صح فی الصصح وغیرہ۔

بالجملہ خود خمر ذبح کرنا بہتر ہے بدلیل فعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم۔ ولانہ قریبۃ والتولی فی القربیات اولی لہافیہ من زیادۃ الخشوع۔ اور اس دلیل سے کہ خمر کرنا ایک قربت ہے اور طاعات میں بذات خود متولی ہونا بہتر کیونکہ اس میں عاجزی زیادہ ہے۔ الا ان الانسان قد لا یجہدی لذلک ولا یحسنہ معوزنا تولیۃ خیرہ۔ مگر خود اتنی بات ہے کہ آدمی کبھی اس کی راہ نہیں پاتا اور اچھی طرح نہیں کر سکتا پس ہم نے غیر کو اس کام پر نائب کرنا جائز رکھا جسے چنانچہ ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ میں نے کھڑا ہوا اونٹ خمر کیا وہ بدک کر بھاگا قریب تھا کہ تین آدمیوں کی ایک جماعت کو ہلاک کر دے پس میں نے عہد کیا کہ بعد اس کے خمر نہیں کروں گا۔ مگر بھٹلا کر پاؤں باندھ کر اور ایسے شخص سے مدد لوں گا جو مجھ سے زیادہ اس کام میں قوی ہو اور اصل میں ہے کہ مجھے پست نہیں کہ اس کو یہودی یا نصرانی سے ذبح کراؤں اور اگر اس نے ذبح کر دیا تو جائز ہے۔ مضاف۔ میں کہتا ہوں کہ یہ ایسے یہودی یا نصرانی میں ہے جو ذبیحہ بطور توریت یا انجیل کرتا ہو اگرچہ وہ مشرک کافر ہو۔ اور جاری زمانہ میں بکثرت نصرانی گروں مروڑ کر جائزہ رکھتے ہیں پس ان کا ذبیحہ مردار ہے اور کسی طرح جائز نہیں ہے یہی میرے نزدیک صواب و مختار ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور واضح ہو کہ نہیں چاہئے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ میں صرف زبان سے کسی کا نام لاؤں اگرچہ دعا مقصود ہو مثلاً کہ بسم اللہ اللہ اکبر اللہم تقبل من فلان۔ یعنی بسم اللہ اللہ اکبر اللہی اس کو فلاں کی طرف سے قبول کر بلکہ صرف اس کی نیت دل میں کافی ہے یا اس کو پہلے ذکر کر کے پیچھے تسمیہ ہے کیونکہ

حدیث میں ہے کہ تکبیر کو خالص الگ ہو مٹ۔ اور اگر ذبیحہ پر اللہ تعالیٰ وغیرہ کا نام مقصود ہو اگرچہ پیغمبر یا ولی ہو تو ذبیحہ قطعاً مردار ہے مثلاً کہے کہ ذبح کرتا ہوں اس کو اللہ تعالیٰ و محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پر اور اصل اس میں یہ ہے کہ اگر ذبح کرتا خالص اللہ تعالیٰ خالق عزوجل کے واسطے ہو یعنی اس کی جان کو اللہ تعالیٰ کے واسطے رکھے تو ذبیحہ حلال ہے اگرچہ گوشت سے مساکین کی دعوت وغیرہ مقصود ہو۔ اور اگر ذبح کرنا کسی مخلوق کی تعظیم کے واسطے ہو تو ذبیحہ مردار ہے مثلاً گائے یا بکری وغیرہ کسی پر یا پیغمبر کے نام کی کرے تو ذبیحہ مردار ہے اگرچہ عادت کے موافق وقت گردن کاٹنے کے تکبیر کہے اور یہ اصل تکبیر ہماری معتد کتابوں میں مصرح ہے بلکہ فرض ہے کہ جانور کی جان فقط خالص تہنم الہی عزوجل کے لئے ذبح کرے۔ پھر ذبیحہ کو چاہے جس بزرگ یا مسکین کے واسطے ہدیہ و دعوت کرے یا حفظہ۔ م۔ قال یتصدق بجلالہا۔ قدوری نے فرمایا اور صدقہ کر دے ہدایا کے جلال کو فے یعنی جھولوں کو جو جانور پر بطور لباس ڈالے جلتے ہیں۔ وخطامہا اور ان کے خطام کو فے یعنی ہاگ کو جو اونٹ کی گردن میں ڈالتے ہیں۔ ع اور تکیل کو۔ ولا یعطى اجرة الجزاء منها۔ اور نہ دیوے جزاء کی مزدوری کو ہدایا میں سے فے فی قصاب کی مزدوری میں ہدایا کا گوشت یا کھال وغیرہ نہ دے۔ لقولہ علیہ السلام لعلی یتصدق بجلالہا وخطامہا ولا تعطى اجرة الجزاء منها۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو ارشاد فرمایا تھا کہ ہدایا کی جھولیں و ہاگیں صدقہ کر دے اور ان میں سے جزاء کی مزدوری مت دے فے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے خود روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے حکم فرمایا کہ میں آپ کے بدنوں پر کارپرداز ہوں اور ان کی کھالیں و جھولیں۔ اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم جزاء کی مزدوری اپنے پاس سے دیتے تھے رواہ البخاری الا الترمذی۔ مٹ۔ ومن ساق بدنة فاضطربوا رکبها۔ جس کسی نے بدنہ چلایا پھر اس کی سواری کی جانب مضطر ہوا فے یعنی کسی قسم بدی میں واجب خواہ نفل بدنی کا بدنہ چلایا اور خود بیدل بدل پھر تھک کر لاچار ہوا کہ اس پر سوار ہو کر راہ طے کرے۔ رکبها۔ تو اس پر سوار ہو جانا جائز ہے وان استغنى عن ذلك لم يركبها۔ اور اگر وہ سواری سے مستغنی ہو تو اس بدنہ پر سوار نہ ہونے سے شامل ہے کہ جب مضطر ہو کر سوار ہو لیا پھر دوسرے دن اس کو پیادہ چلنے کی قدرت ہے تو سوار نہ ہو یہاں تک کہ جب مضطر ہو تو سوار ہونا جائز ہوگا۔

یہی ہمارا وشافعی کا قول ہے کیونکہ جابر رضی اللہ عنہ سے یہ مسئلہ پوچھا گیا تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ کہ آپ فرماتے تھے کہ معروف طور پر بدنہ بدی پر سوار ہوے جبکہ اس کی جانب مضطر ہو کافی صحیح مسلم۔ پس حدیث میں شرط مذکور سے افادہ ہے کہ سواری منہ ہے اور تاہد اس کی یہ کہ خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار نہیں ہوئے اور نہ کسی صحابی کو حکم کیا اور نہ صحابہؓ سے ثبوت ہوا اور اسی کو قیاس مفید ہے مٹ۔ لانه جعل خالصاً لله تعالى فلا ينبغي ان يصرف شيئاً من عينها او منافعها الى نفسه الى ان يبلغ محلها۔ کیونکہ اس کے بدنہ کو خالص اللہ

تعالیٰ کے واسطے کر دیا تو لائق نہیں کہ اس کی ذات یا منافع میں سے کچھ اپنی ذات کی طرف صرف کرے یہاں تک کہ وہ اپنے محل پر پہنچ جاوے فے یعنی حرم میں پہنچ کر اپنے وقت پر نحر ہو جاوے پس حق پورا ہوا اس وقت اثن کا کھانا اگر اس قابل ہو تو جائز ہوگا کیونکہ تقدیر تو خون بہانا تھا ورنہ وہ بھی فقراء کو تقسیم کرے۔ بالجملہ قبل محل کے اس سے انتفاع روا نہیں ہے۔ الا ان محتاج الی رکوبھا۔ سوائے ایسی صورت کے کہ اس پر سواری لینے کا محتاج ہو فے اور پیدل چلنے سے مضطر ہو۔ لہا ردی انہ علیہ السلام رای رجلا بسوق بدنة فقال اركبھا وبلک۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھا کہ وہ بدنہ بانکتا ہے پس فرمایا کہ تیرا برا ہو اس پر سوار ہو لے فے اول اس سے فرمایا کہ سوار ہو لے اس نے عرض کیا کہ یہ تو ہدی ہے فرمایا کہ ارے سوار ہو لے تیرا برا ہو یہ کلمہ زبان عرب میں ترجم کے طور پر جھڑکی ہوتی ہے اور ظاہری مفہوم مراد نہیں ہوتا۔ یہ حدیث صحیح السنہ میں ابویہ سے اور صحیح مسلم میں انس و جابر سے مروی ہے۔ پھر یہ حدیث مطلق ہے تو دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو اس شخص کو پیدل چلنے میں تکلیف تھی تو حکم دیا اور یا ضرورت نہ تھی جیسا کہ بعض علماء نے زعم کیا کہ مطلقاً ضرورت و بے ضرورت سوار ہونا جائز بلکہ بعض نے بنظر حکم کے سوار ہونا لازم کیا ہے حالانکہ یہ قول بہت ضعیف ہے۔ جبکہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم اپنے بدنوں پر سوار نہیں ہوئے۔ پھر ہم نے ضعیف مسلم کی حدیث جابرؓ کو پایا جس میں شرط ہے کہ سوار ہو لے جبکہ سواری کی جانب ناچار مضطر ہو اور تیس مذکور بھی مفید ہے تو اسی پر جزم ہوا۔ و تاویلہ انہ کان عاجزا محتاجا۔ اور حدیث کی تاویل یہ کہ وہ شخص چلنے سے عاجز اور سواری کا محتاج تھا فے پس باہم احادیث میں اتفاق ہو گیا پس معلوم ہوا کہ بے ضرورت سوار ہونا جائز اور بغیر ضرورت کے ممنوع ہے اور بہر حال جاننا چاہئے کہ ولود کبھا فانتقص برکوبہ۔ اگر اس پر سوار ہو گیا پھر اس کی سواری کی وجہ سے اس میں نقص آگیا فے یا زاد راہ و اسباب لادن سے ناقص ہوا۔ فعلیہ ضمان ما نقص من ذلک۔ تو اس کی وجہ سے جو کچھ اس میں نقصان آوے وہ اس کا ضامن ہے فے یعنی بقدر نقصان کے صدقہ کر دے جبکہ وہ ذبح کے لائق ہو ورنہ حکم آتا ہے۔

اور اگر نقص نہ آیا تو کچھ لازم نہیں ہے۔ وان کان لہا لبن لم یحلبھا اور اگر ہدی مادہ کے دودھ ہوا تو اس کو نہ دوئے۔ لان اللبن متولد منها فلا یصرفہ الی حاجۃ نفسه کیونکہ دودھ اسی جانور سے پیدا ہے تو اس کو اپنی ذاتی ضرورت میں صرف نہ کرے۔ و ینفع ضرعھا بالہاء البارد حتی ینقطع اللبن۔ اور اس کے بھٹیوں کو سرد پانی سے چھڑکتا رہے تاکہ دودھ آنا بند ہو جاوے فے سو کہ جاوے و لکن هذا اذا کان قویا من وقت الذبح۔ و لیکن یہ حکم نہ دوئے و پانی چھڑکنے کا حکم اس وقت کہ وقت ذبح سے نزدیک ہو۔ فان کان بعیدا منه یحلبھا و یتصدق لبنھا کیلا یضر ذلک بھا۔ اور اگر وقت ذبح سے دور ہو تو اس کو دوئے اور

اس کا دودھ ساکین کو صدقہ دے تاکہ تھنوں کا دودھ اس کو ضرر نہ پہنچا دے فے یا نہ دینا ضرر نہ ہو یہ اس وقت کہ بچہ مر گیا ہو کیونکہ دودھ پیتے بچہ کو پاں سے جدا کرنا ممنوع ہے۔ دان صرفہ الی حاجۃ نفسہ تصدق بمثلہ اور اگر دودھ کو اپنے ذاتی ضرورت میں صرف کیا تو دودھ کے مثل صدقہ کرے فے کیونکہ دودھ مثلی ہے۔ اولیقیمۃ یا اس کی قیمت صدقہ کرے فے کیونکہ قیمت بھی مثل معنوی ہے لانتہ مضمون علیہ کیونکہ یہ دودھ اس پر ضمان ٹھہرا ہوا ہے فے اور جس چیز کی ضمان لازم آوے اس کا یہی حکم ہے کہ مثل دے جبکہ مثلی ہو اور اگر بیس نہ ہو تو قیمت ہے۔ لیکن حقوق الہی میں سچائے مثل شے قیمت دے دینا جائز ہے اور شیخ تقی الدین نے امام میں لکھا کہ ابن ابی العوام الحافظ نے فضائل ابی حنیفہ میں روایت کی کہ اسحاق بن ابی اسرائیل حدثنای بھی بن الیمان (ابن السیمانی) حدثنای ابو حنیفہ عن حماد عن ابی ہاشم قال اذا ذرا اللبن من البدنة الخ۔ یعنی ابراہیم نخعی نے کہا کہ جب بدنہ سے دودھ کا دودھ ہو تو پانی پھڑکے تاکہ سمٹ کر دودھ منقطع ہو اور اگر اس کی پشیم یا صوف کا طے تو اس کو صدقہ کرے یا اس کی قیمت دے اگر تلف کیا ہو۔ مع۔ ومن ساق ھد یا فطبط۔ اور جس شخص نے بدی چلائی پس وہ ہلاک ہو گئی فے یعنی تھکن وغیرہ سے بدون اس کی حرکت کے مر گئی بدون اس کے کہ وہ اس کو ذبح کرنے پاوے۔ ف۔ فان کان تطوعا فلیس علیہ غیرہ۔ پس اگر وہ بدی نفل ہو تو اس پر دوسری واجب نہیں ہے۔ لان القربۃ تعلقت بهذا المصل وقد قات۔ کیونکہ قربت تو اسی محل سے متعلق ہوئی تھی اور وہ محل جاتا رہا فے بعض نے زعم کیا کہ تو نگر نے اگر اضمحیہ قربانی خریدی وہ گم ہو گئی۔ پھر دوسری خریدی پھر اول و دوم دونوں میں سے جس کو چاہے قربان کرے بخلاف فقیر کے کہ اگر اس کے ساتھ ایسا واقعہ ہو تو اس پر دونوں قربانی کرنا واجب ہیں حالانکہ نفل قربانی ہے تو یہاں بھی بجائے اس کے دوسری بدی نفل قائم کیے۔ جواب یہ کہ فقیر کا مسئلہ اضمحیہ اکثر مقام پر بدون قید کے مذکور ہے لیکن مراد یہ ہے کہ فقیر کے جو جائز نفل اضمحیہ کے لئے خریدنا تھا اس کو اپنی زبان سے اپنے اوپر واجب کر لیا حتی کہ اگر واجب نہ کر لے تو خالی خریدنے سے اس پر کچھ واجب نہ ہو گا کیونکہ نہ اللہ تعالیٰ نے واجب کیا اور نہ اس نے اپنے اوپر لازم کیا۔

چنانچہ قاضی خاں میں ہے کہ اگر فقیر نے اضمحیہ خریدنا وہ مر گیا یا گم ہوا تو اس پر دوسرا لازم نہیں ہے فاعظلم۔ م۔ مع۔ یہ اس وقت کہ جائز مذکور نفل بدی تھا۔ دان کان عن واجب۔ اور اگر وہ جائز بدی کسی واجب سے ہو فے حوراء میں مر گیا۔ فعلیہ ان یقیم غیرہ مقامہ۔ تو اس پر واجب ہے کہ دوسرے کو اس کی جگہ قائم کرے۔ لان الواجب باقی فی ذمتہ کیونکہ واجب اس کے ذمہ باقی ہے فے صرف خریدنے سے ذمہ پاک نہ ہو گا جب تک بدی اپنے محل پر نہ پہنچ جائے یعنی جس طرح چاہیے ادا ہو۔

یہ اس وقت کہ ہدی مذکور مرگئی ہو۔ وان اصابہ عیب کثیر۔ اور اگر اس میں بہت عیب آگیا
 فے مثلاً کان تہائی سے زیادہ جاتا رہا بقول ابی حنیفہ اور نصف سے زیادہ گیا بقول
 صاحبین جب کہ کتاب الاضعیہ میں مفصل مذکور ہے ف۔ یقام غیرہ مقامہ۔ تو اس کی
 حکم دوسری ہدی قائم کی جاوے فے جبکہ ہدی مذکورہ از واجب ہو لان المعیب بمثلہ
 کیونکہ جو جانور عیب دار ہو ایسے عیب کے ساتھ کہ عیب کثیر ہے۔ لایقادی بہ الواجب
 فلا بد من غیرہ۔ اس کے ساتھ واجب ادا نہ ہوگا تو دوسرے کی ضرورت ہے فے کیونکہ
 واجب کامل ہے نہ ناقص پس جو کامل یا خفیف عیب سے بمنزلہ کامل ہے اس کو قائم کرے
 وصنع بالمعیب ما شاء اور اس عیب دار کثیر کے ساتھ جو چاہے کرے فے یعنی کھاوے یا
 بیچے یا دے دے جو چاہے کرے۔ لانه التحق بسائر املاکہ۔ کیونکہ یہ بھی اس کے باقی املاک
 میں مل گیا فے جبکہ ہدی نہیں رہا ہاں اولی یہ کہ اس کو صدقہ کر دے کیونکہ ایک مرتبہ اس پر
 ہدی کا نام آچکا۔ م۔ واذا عطبت البدنة فی الطريق۔ اور اگر راہ میں بدنہ ہلاک ہو افسے یعنی
 ہدی کا بدنہ راہ میں ہلاک یعنی قریب ہلاکت ہو گیا کہ غالباً اس کی زندگی سے یا سببے فان کان
 قطوعاً۔ پس اگر یہ بدنہ نفل ہو فے تو اس پر دوسرا اس کے قائم مقام واجب نہیں ولیکن مخرھا
 وصیغ فعلھا بد مھا و ضرب بھا صفحۃ سنا مھا دلایا کل هو ولا ضیوۃ من الاغنیاء۔ اس کو نخر کر دے
 اور اس کے نفل یعنی گردن کا قلاوہ جو اکثر جوتی سے ہوتا ہے اس کے قلاوہ کو اس کے خون میں
 رنگ کر کے اس کے صفحہ کو بان پر مار دے یعنی چھاپہ مار دے اور اس کو نہ کھاوے نہ خود
 اور نہ دوسرے تو نگر لوگ فے بلکہ وہ فقراء کا حق ہے بذلک امر رسول اللہ علیہ السلام
 ناجیۃ الاسلمی اس کا حکم کیا تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ناجیۃ اسلمی کو فے چنانچہ
 حدیث اور گزری بروایت سنن اربعہ وغیرہ۔ اور معلوم ہوا کہ ہدی تطوع میں سے
 کھانا اس وقت روانے کہ جب حرم میں پہنچ کر قربان ہو جاوے۔ والمواد بالنفل
 قلاوہا اور نفل سے مراد اس کا قلاوہ ہے فے یعنی پاؤں کا نفل مراد نہیں بلکہ گردن
 میں اکثر نفل کا ٹکڑا قلاوہ باندھتے ہیں اسی واسطے حدیث کی بعض روایات میں بجلے نفل
 کے قلاوہ مصرح ہے۔

الحاصل اس نفل کو خون میں تر کر کے اس کے کو بان کے صفحہ یا شانہ پر چھاپہ مار دے
 وفائدۃ فذلک ان یعلم الناس انہ ہدی فیما کل منہ الفقراء دون الاغنیاء۔ اور فائدہ اس نفل
 رنگ کر چھاپنے کا یہ ہے کہ لوگ جان لیں کہ یہ جانور ہدی تھا پس اس میں سے فقراء کھاویں
 نہ تو نگر لوگ فے پس اگر فقراء فقیر ہوں جو اسی وقت اس کو کھا جاویں گے تو چھاپہ مارنے
 کی بھی ضرورت نہ ہوگی۔ م۔ بالجملہ اگر حرم میں پہنچ کر ذبح ہوتی تو خود اور تو نگر فقراء سب
 ی کھاتے اور جب راستہ میں مرے تو نہیں۔ وھذا لان الاذن بتناولہ معلق بشرط بلوغہ
 فعلہ۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے تناول کی اجازت مشروط ہے اس شرط کے ساتھ کہ

وہ اپنے محل کو پہنچ جاوے فے یعنی قولہ تعالیٰ فکلوا منها ما طعموا الحج۔ اس شرط سے کھانے کی اجازت ہے کہ اپنے محل پر ذبح ہوتی ہے۔ فینبی ان لا یحل قبل ذلک اصلا۔ پس چاہئے تو یہ کہ اس سے پہلے اصلاً حلال نہ ہو فے نہ اپنے واسطے اور نہ فقراء کے واسطے کسی کو حلال نہ ہونا چاہئے الا ان التصدق علی الفقراء افضل من ان یترکہ جزا للباع۔ مگر بات اتنی ہے کہ اس کو فقراء پر تصدق کرنا اس سے افضل ہے کہ وہ درندوں کی غذاء چھوڑے فے لہذا فقر کو حلال ہے۔ وفيہ نوع تقرب۔ اور فقراء پر تصدق میں ایک طرح کا تقرب حاصل ہے والتقرب هو المقصود۔ اور تقرب ہی عین مقصود ہے فے یہ اس وقت کہ ہدی تطوع ذبح کر ڈالی ہو۔ نان کانت واجبة اقام غیرہا مقامہا۔ اور اگر وہ بدن واجب ہدی تھا تو بجائے اس کے دوسرا قائم کرے فے کیونکہ واجب اس کے ذمہ باقی ہے وصنع بہا ماشاء۔ اور بدن مذبح کے ساتھ جو چاہے کرے فے یعنی فروخت وغیرہ جو چاہے کرے فے۔ لانه لم یبق صالحا لماعینہ۔ کیونکہ یہ تو اس چیز کے واسطے لائق نہیں رہا جس کے لئے اس کو نامزد کیا تھا فے پس واجب مذبح سے اس کا بدن ہونا خارج ہو گیا۔ وهو ملکہ کسائر املاک۔ اور وہ ہدی اس کی ملک ہے اس کی دیگر املاک فے پس جب اس کی ملک میں عود کر گئی تو جو چاہے کرے ویقلد ہدی التطوع والمتعة والقران۔ اور حاجی تقلید کرے ہدی یعنی بدن نفل کی اور بدن تمتع اور بدن قران کے فے یعنی اگر حاجی نے تمتع یا قران کیا اور شکر یہ کی قربانی میں بدن دیا یا کسر نے نفل ہدی میں بدن دیا تو اس کی تقلید کرے یعنی نفل وغیرہ کا قلا وہ اس کی گردن میں ڈالتے تاکہ ظاہر ہو کہ یہ جانور ہدی ہے حتی کہ اگر بھاگ کر کہیں پانی یا گھاس پر پہنچے تو لوگ اس کو دور نہ کریں اور کوئی فاسق اس کو مار نہ کھاوے۔ لانه دم شک۔ کیونکہ یہ قربانی تقرب ہے و فی التقليد اظہارہ وتشہیرہ۔ اور تقلید کرنے میں اس کے دم شک ہونے کا اظہار کرنا اور شہرت دینا ہوتا ہے فیلیق بہ تو تقلید اس کے ساتھ لائق ہے فے پس جائز ہے اور یوں ہی اگر نذر کی ہدی ہو تو تقلید کرنا جائز ہے۔ ع۔ ولا یقلد دم الاحصار ولا دم الجنایات۔ اور تقلید نہ کرے دم الاحصار کی اور نہ جرم کی قربانیوں کی فے ہمارے نزدیک محصر نے قبل افعال کے حلال ہونے کی وجہ سے جو قربانی دی وہ کفارہ کی قربانی ہے اور جرموں کی قربانیاں خود کفارہ ہیں تو ان کی تقلید نہ کرے۔ لان سببھا الجنایۃ۔ کیونکہ جرموں کی قربانیوں کا سبب جرم ہے۔ والسترائیق بہا اور ان کے حق میں پردہ رکھنا خوب۔ لائق ہے فے نہ تقلید سے اظہار کرنا کہ میں نے دیکھا ایسے جرم کے جن کے کفارے دیتا ہوں۔ ودم الاحصار۔ اور احصار کی قربانی فے اگر جرم نہیں مگر کفارہ جرم کی طرح اس سے بھی جبر نقصان ہوتا ہے نہیں ودم الاحصار۔ جبر نقصان کرنے والا ہے فیلیق بجنسہا۔ تو یہ بھی اپنی جنس کے ساتھ لائق کیا جائے گا فے یعنی ومار کفارۃ کے ساتھ لائق ہوگا جیسے ان کی تقلید نہیں ویسے اس کی بھی نہ ہوگی۔ ثم ذکر العمدے۔ پھر قدوری نے ہدی کا لفظ ذکر کیا۔ ومراۃ البدن لانه لا یقلد الشاة مادة۔ اور اس کی مراد بدن یعنی اونٹ وگلے ہے کیونکہ

بکری کو تقلید کرنے کی عادت نہیں ہے فہ حالانکہ ہدی میں بکری بھی داخل ہے۔ ولایسن تقلیدہ عندنا لعدم فائدة التقليد علی ما تقدم والله اعلم۔ اور بکری کی تقلید ہمارے نزدیک مسنون نہیں بلکہ بوجہ تقلید کا فائدہ نہ ملے گا نہ ہونے کے چنانچہ گزرا واللہ اعلم فہ یعنی باب القرآن سے پہلے کچھ مذکور ہو چکا (فروع) ظاہر روایت میں مبسوط میں ہے کہ جس پر کوئی قربانی واجب ہوئی (پورا یا بدنہ ہو) تو وہ چھ نفر کے ساتھ ایک بدنہ میں شریک ہو سکتا ہے بشرطیکہ ان چھ پر بھی دم واجب ہو اور اگرچہ اجناس مختلف ہوں مثلاً کسی پر دم الاحصار اور کسی پر جزا صید اور کسی پر دم تمتع وغیرہ ذلک ہوں اور اگر ایک ہی جنس ہوں تو بہتر ہے۔ اگر تمتع نے بدنی تمتع کے لئے بدنہ خریدا تو اپنے واسطے واجب کرنے کے بعد اس میں چھ نفر کو شریک نہیں کر سکتا مگر جب کہ خرید کے وقت نیت کی ہو کہ اس میں چھ نفر کو شریک کروں گا۔ انقل یہ کہ پہلے متفق ہو کر سب یا ایک باجائز باقیوں کے خرید کرے۔ ہدی کا بدنہ اگرچہ جسے تو بچہ اس کے ساتھ ذبح کرے اور اگر بچا تو نیت سے دم کرے یا اس کی ہدی کے ذبح کرے۔ ایک شریک مرا پھر وارث راضی ہو کہ میت کی طرف سے ان کے ساتھ ذبح کرے تو استحساناً جائز ہے اگر شریک میں کوئی کافر ہو یا مسلمان گوشت کھنواہاں ہونہ ہدی کا تو قربانی کسی کی طرف سے روا نہیں ہے۔ یوم النحر کو جس شریک نے ذبح کر دیا سب کی طرف سے جائز ہے اگر غلطی سے ہر ایک نے دوسرے کی ہدی ذبح کر دی تو استحساناً دونوں سے ادا ہو گئی اقول جیسے مختلط و شناخت نہ ہونے میں ہو تلہے جو ہدی میں مذکور ہو ایسی اضمیہ بقر عید میں ہے۔ اگر بدنہ کو ہانکا اور نیت کچھ نہیں پس اگر مکہ کی طرف ہو تو ہدی ہے یعنی بعد تقلید کے اس کو مکہ کی طرف ہانکا مفہ یہ مسائل متشورہ ہیں فہ موتی کی طرح نشر ہیں اس موقع پر مسائل متفرقہ

مسائل منشورہ | اور مسائل مشتق بھی کہتے ہیں۔ یہ مسائل سابق ابواب میں سے ہیں۔ مفہ۔

اہل عوفۃ اذا وقفوا فی یوم وشہد قوم انہم وقفوا یوم النحر۔ جامع صغیر میں ہے کہ اہل عرفہ نے ایک دن وقوف عرفات کیا اور ایک قوم نے گواہی دی کہ لوگوں نے دسویں ذی الحجہ کو وقوف کیا ہے فہ مطلب یہ کہ وقوف عرفہ نویں کو لازم ہے اور دسویں کی فجر ہوتی ہی وقت وقوف نہیں رہا پس وقوف عرفات نہیں ہوا اور حج جاتا رہا تو یہ گواہی قبول نہیں ہے اور اجزاء ہم۔ اور لوگوں کو وقوف کافی ہو گیا ہے اور ان کا حج پورا ہو گیا۔ والقیاس ان لا یجزیہم اور قیاس یہ تھا کہ ان کو کافی نہیں ہوتا۔ اعتباراً بہا اذا وقفوا یوم الترویۃ۔ بقیاس اس صورت کے کہ لوگوں نے آنکھوں کو وقوف کیا فہ یعنی جب وقت وقوف سے پہلے لوگوں نے وقوف کیا پھر معلوم کیا یا گواہوں نے اس کی گواہی دی تو وقوف جائز نہ ہوا بلکہ وقت پر عادیہ کریں اسی طرح جب وقت سے پہلے وقوف کرنا معلوم ہوا تو بھی جائز نہ ہوگا۔ وھذا لان الوقوف عبادة تخفص بزمان ومكان اور قیاس کے موافق یہ جواز نہ ہوتا اس لئے ہے کہ وقوف عرفہ ایک ایسی عبادت ہے جو مختص بزمان ومكان ہے فہ زمانہ تو بعد زوال نہم ذی الحجہ سے طلوع فجر دم تک ہے اور جگہ محدود معین و عرفات ہے پس اس میں عقل و قیاس کو کچھ دخل نہیں۔ فلا یقع عبادة دونہما۔ تو بدون اس زمانہ ومكان کے وقوف کرنا عبادت واقع نہ ہوگا فہ بلکہ اگر کوئی شخص کسی اور مقام کو موقوف عبادت بدون شرع کے تجویز کرے تو حرام بلکہ خوف کفر ہے

جسے طواف نخصات کہہ فیض سے ہے حتیٰ کہ نووی گو قاریؒ نے مناسک میں کہا اگر کسی پیغمبر کے مرقہ مبارک کا طواف کرے تو خوف کفر ہے اور عالموں و مشائخ کے لباس میں جو جابل لوگ گرد مزار مبارک حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے طواف کرتے ہیں ان کا کچھ اعتبار نہیں ہے انتہی مترجما۔ بالجملہ وقوف عبادت تو خاص مقام عرفات میں مخصوص وقت زوال نہم سے تا فجر دیم ذی الحجہ ہے اور بدون اس کے وقوف کچھ عبادت نہ ہوگا حتیٰ کہ جس نے فجر دیم تک وقوف نہیں پایا اس کا حج فوت ہوا۔ صدر الشریعہ نے وقوف یوم الترویہ کی صورت یہ بیان کی کہ لوگوں نے بعد وقوف عرفہ کے جانا کہ انہوں نے حساب لگانے میں غلطی کی اور وقوف یوم الترویہ کو واقع ہوا ہے۔ پھر اگر یہ بات قبل فجر دیم کے معلوم ہوئی کہ اعادہ نہیں ہو سکتا تو ممکن ہے کہ کہا جاوے کہ بنظر حرج مذکور وقوف معتبر اور حج پورا ہوا بنظر اس کے کہ اداۓ عبادت قبل الوقت کے کوئی نظر نہیں ہے یہی حکم ہوگا کہ حج جاتا رہا۔

مترجم کہتا ہے کہ اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا کہ حج نہ ہوگا چنانچہ اسی پر قیاس کر کے جب دیم کو وقوف واقع ہونے کی گواہی گزری تو حج نہ ہوگا۔ اور بدلیل استحسان اس صورت تاخیر میں یہ حکم مختار ہے کہ حج ہو گیا۔ وجہ الاستحسان ان هذه شهادة قامت علی النفی احسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ گواہی ایسی گواہی ہے جو نفی پر قائم ہوتی ہے اور جو گواہی نفی پر قائم ہوتی ہے وہ قبول نہیں ہوتی مثلاً گواہ قائم ہونے کے فلاں شخص یوم النحر کو مکہ میں موجود نہیں تھا یا زید و نمر میں نزاع بابت زمین کے ہے زید کے گواہوں نے کہا کہ خالد نے یہ زمین فروخت نہیں کی تو یہ گواہی قبول نہیں ہے اسی طرح یوم النحر میں وقوف واقع ہونے کے گواہ بھی فی الحقیقت نفی حج پر قائم ہیں و علی امولہ یدخل تحت الحکم۔ اور ایسے امر پر قائم ہیں جو حکم کے تحت میں داخل نہیں ہوتا فے اور جو گواہ کہ ایسے امر کی گواہی دیں جو حکم قاضی کے تحت میں داخل نہ ہوگا تو گواہی باطل ہوتی ہے تو دونوں وجہ سے مل کر یہ گواہی باطل ہے۔ رہا بیان اس کا کہ یوم النحر کو وقوف واقع ہونے کی گواہی درحقیقت نفی کی گواہی ہے لان المقصود منها نفی مجہم اس وجہ سے کہ اس گواہی سے مقصود لوگوں کے حج کی نفی ہے فے گویا گواہوں نے کہا کہ لوگوں کا حج نہیں ہوا کیونکہ انہوں نے دیم کو وقوف کیا ہے۔ رہا یہ بیان کہ گواہی ایسے امر پر ہے جو قاضی کے تحت حکم داخل نہیں ہوتا تو اس لئے کہ الحج لا یدخل تحت الحکم حج تحت حکم نہیں داخل ہوتا فے کیونکہ تحت حکم وہ امور داخل ہوتے ہیں کہ جن کی تعمیل پر قاضی کو شرعاً محکوم علیہ کے مجبور کرنے کا اختیار ہوا درج ظاہر ہے کہ اس قسم کا نہیں ہے۔ ج۔ کیونکہ حج فرض عینی ہے قاضی بنظر فیصلہ قضاء کے محکوم علیہ کو مجبور نہیں کر سکتا۔ فلا تقبل۔ تو گواہی قبول نہ ہوگی فے اگر کہا جاوے کہ مسئلہ طلاق میں عورت نے کہا کہ اس نے مجھے تین طلاقیں دیں اور شوہر نے کہا کہ طلاق نہیں پڑی کیونکہ میں نے کہا کہ مجھ پر تین طلاقیں انشاء اللہ تعالیٰ ہیں۔ عورت نے گواہ دیے کہ اس نے انشاء اللہ تعالیٰ نہیں کہا تھا تو گواہی قبول ہے و کیسے

یہ گواہی نفی پر قبول ہے جواب دیا گیا کہ ہاں مگر یہ امر حکم قاضی کے تحت میں داخل ہے اور ہمارے اس مسئلہ میں حج داخل حکم نہیں۔ پس ثبوت ہوا کہ گواہی یہاں دو باتوں سے مل کر قبول نہیں اول یہ کہ نفلی حج پر ہے دوم ایسے امر میں جو حاکم کے تحت حکم نہیں ہو سکتا تو حاکم ایسی گواہی نہیں سنے گا۔

شیخ محقق ابن الہمام نے لکھا کہ یہ دلیل کچھ نہیں ہے اس واسطے کہ گواہی مذکور نفی حج پر نہیں بلکہ درحقیقت وجود پر قائم ہے گویا گواہوں نے کہا کہ ہم لوگوں نے چاند ایک بار نہ دیکھا ہے چنانچہ لوگوں کو نویں ہمارے حساب سے دسویں پڑی ہاں اس سے لازم آیا کہ ان کا وقوف جائز نہ ہو نہ آنکہ انہوں نے نفی حج کی گواہی دی تو گواہی بھی اثبات پر ہے اور جس امر پر گواہی ہے اس میں حکم قاضی کی حاجت نہیں بلکہ فتویٰ سے حاصل ہو گا کہ لوگوں کا فرض ساقط نہیں ہوا۔ اور یہی مراد ہے۔ تو جب دونوں باتیں مندرجہ ہوئیں تو گواہی مذکور قبول ہے گویا ایسا ہوا کہ خود لوگوں نے یوں ہی چاند دیکھ کر وقوف عرفہ میں سہواً تاخیر کی۔ پھر واضح ہو کہ گواہی قبول ہونے سے وقوف عرفہ باطل ہونا لازم نہیں آتا بلکہ شرعاً ان کا وقوف عرفہ اپنے وقت پر واقع ہوا جبکہ انہوں نے یوم وقوف عرفہ کو نویں تاریخ اعتقاد کیا تھا بدلیل اس حدیث کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ السلام نے فرمایا کہ یوم صومکم یوم تصومون و فطرکم یوم تفترون و عرفتکم یوم تعرفون و أضحاکم یوم تصحون۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے نزدیک وقوف عرفہ کا وقت وہی دن ہے جس کو لوگوں نے اپنی کوشش رائے سے نویں ذی الحجہ اعتقاد کیا ہے۔ مف۔ مترجم کہتا ہے کہ شیخ محقق نے بنائے تحقیق اس قاعدہ پر رکھی کہ جو بات فرض قطعی ہو اس کی تعمیل میں ظن و رائے واجتہاد جاری ہوتا ہے۔ مثلاً نماز کے لئے وضو فرض قطعی ہے پھر پانی کے وجود اور پاکی میں غالب گمان واجتہاد کافی ہو جاتا ہے اور یہاں کلام تحقیق طویل ہے جو اردو ترجمہ کے لائق نہیں لہذا میں قلم روکتا ہوں واللہ تعالیٰ ہو الموافق للصواب۔ بالجمہ یہ گواہی اگرچہ قبول ہے لیکن جب بعد وقت کے واقع ہوئی تو وقوف عرفہ جو پورے اعتقاد سے وقت صحیح پر ہو چکا ہے ادا ہو گیا اور آئندہ افعال میں گواہی کا وقت معتبر ہو گا اور حج پورا ہو گا۔ ولان فیہ بلوے ماما لتعذر الاحتراز عندہ اور ایسے اشتباہ میں ابتلائے عام ہے یعنی اکثر اس میں لوگ مبتلا ہو ا کرتے ہیں اس لئے کہ اس سے بجاؤ دشوار ہے نہ کیونکہ چاند میں اکثر اختلاف واقع ہوتا ہے اور گواہی بعد وقوف کے گزری۔ والتدارک غیر ممکن۔ اور تدارک کر لینا غیر ممکن ہے

۴۔ قولہ نفی پر قبول ہے اقول فیہ نظر و الکلام فیہ طویل ۱۲۔ لہ فان قیل اذا ظهرت نجاة الماء اعيد فكذا ههنا قلنا بل

اذا صلی بالتیمم فی الوقت ثم وجد الماء لم يعد مع امکان القضاء بلا حرج و ههنا قامت النية بعد الوقت وفي الاعداء حرج بن ثم الغرق بين قبول النية و ردّها ان الوقت في الروي ان يكون في النك الباقية على ما اعتقد الناس في الوقوف مع ان فيه شائعات من قبل المحامات حيث يدخل الوقت ضمناً في القول يكون الوقت على وجه الشهادة ولا يتعارض في القضاء فالجواب هو القول واللہ تعالیٰ اعلم ۲۔

فے سوائے اس کے کہ حج دوسرے سال اعادہ کرنے کا حکم دیا جاوے۔ وفی الامر بالاعادة
 حرج بن۔ اور اعادہ حج کا حکم کرنے میں کھلا ہوا حرج ہے فے اس کی دشواریاں و پیچیدگیاں ایسی
 ظاہر ہیں کہ حاجت بیان نہیں۔ اور حرج کو اللہ تعالیٰ نے اپنے کرم سے عفو فرما دیا ہے۔ فوجب ان
 یکتفی بہ عند الاشتباہ۔ تو لازم آیا کہ اشتباہ کے وقت میں وقوف عرفہ جو ہوا اسی پر اکتفا کیا جاوے
 فے یعنی نکل آیا کہ حکم الہی ایسی صورت میں بوجہ حرج دور فرمانے کے یہی ہے کہ جو وقوف بسر ہوا
 وہ مقبول ہے اور حدیث مزبور اس کے واسطے گویا نص صریح ہے۔ اس لئے معلوم ہوا کہ مدار اس کا
 حرج پر ہے جبکہ تدارک ممکن نہیں بدون حرج کے اور یہ اسی صورت میں جبکہ نویں سے چھپے وقوف واقع
 ہونے کی گواہی دے۔ بخلاف ما اذا وقفوا یوم الترویۃ۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب لوگوں نے آٹھویں
 کو وقوف کیا فے چنانچہ یہ وقوف معتبر نہیں۔ لان التدارک ممکن فی الجملة۔ کیونکہ فی الجملة تدارک ممکن ہے
 فے بدون حرج شدید اعادہ کے بان لا یزول الاشتباہ فی یوم عرفة۔ بایں طور کہ عرفہ کے روز اشتباہ
 دور ہو جاوے فے کیونکہ آٹھویں سے لے کر دسویں کے طلوع فجر تک بہت وقت ہے اور بہت بعید
 کہ لاکھوں آدمیوں میں سے کسی کو حساب کی غلطی یاد نہ آوے۔ پس تدارک کرنا ممکن ہے تو نویں سے
 مقدم وقوف میں اور مؤخر وقوف میں دو طرح فرق ایک تو اس لئے کہ مؤخر میں تدارک ممکن نہیں اور مقدم
 میں غالباً ممکن ہے^{۱۲} اور بیان دوم^{۱۳}۔ ولان جواز الموقوفہ نظیر۔ اس لئے کہ مؤخر جائز ہو جانے کے واسطے نظیر
 موجود ہے فے جو موافق قیاس ہے مثلاً دار الحرب میں مسلمان قیدی نے انگل سے اس سال رمضان کے
 روزے ادا رکھے حالانکہ وہ وقت رمضان کا نہ تھا پس اگر رمضان کے بعد کوئی مہینہ تھا تو ادا
 ہو گئے۔ ولا کذلک جواز المقدم۔ اور مقدم جائز ہونا ایسا نہیں ہے فے یعنی اس کی کوئی نظیر موافق
 قیاس موجود نہیں ہے چنانچہ مسئلہ رمضان قیدی میں اگر رمضان سے پہلے تھا تو ادا نہ ہوں گے اور
 ربازکوة و صدقة الفطر پیشگی ادا ہونا خلاف قیاس ہے۔ م۔ قالوا ینبغی للعاکم ان لا یسبع هذه
 الشهادة۔ فقہاء مشائخ نے کہا کہ عالم کو چاہیے کہ ایسی گواہی کی سماعت نہ فرماوے فے جو گواہ
 بنے ہیں کہ لوگوں نے یوم النحر کو وقوف کیا۔ ویقول قد تم حج الناس فالصرفوا۔ اور گواہوں سے کہے
 کہ لوگوں کا حج تو پورا ہو گیا اب تم پھر جاؤ فے میں تمہاری گواہی نہیں سنوں گا۔ لانه لیس فیہا الا
 الفاظ الفتنۃ۔ کیونکہ اس گواہی میں کچھ نہیں سوائے فتنہ جگانے کے فے حالانکہ حدیث میں ہے کہ الفتنۃ
 نائمة لعن الله من یقظھا۔ یعنی فتنہ خواب میں ہے اللہ تعالیٰ اس پر لعنت کرے جو اس کو جگاوے
 خلاصہ یہ کہ اس گواہی کا کچھ فائدہ نہیں سوائے اس کے کہ اس کی سماعت سے لوگوں میں شہرت ہوگی
 اور عوام مسلمانوں کے دل میں کدو ریف ہو جائے گی کہ آیا ان کا حج ہوا یا نہیں پس ان کے دل معتمل
 ہو جائیں گے جب وے اس طول مشقت و محنت کے بعد اس مختصہ میں پڑیں گے۔ پھر گواہوں نے اگر
 پہلے تنہا وقوف کر لیا ہو تو روا نہیں ہے اور واجب ہے کہ امام کے ساتھ وقوف کریں۔ کما روی عن
 محمدؐ۔ مف ع۔

۱۲۔ وعلیٰ ہذا گواہوں کو اس گواہی سے فتنہ جگانا بھی جائز نہیں ہے پھر یہ تو وقت گزر جانے کے بعد تو

ہے اور اگر وقت ہو لیکن قابل تدارک نہ ہو تو بھی بمنزلہ گزرے کے ہے چنانچہ فرمایا۔ م۔ وذا اذا
شہد واعشیتہ عرفۃ برویۃ الهلال۔ اور یوں ہی جب گواہوں نے عرفہ کے آخری وقت میں چاند
دیکھنے کی گواہی دی ہے جس سے معلوم ہوا کہ آج وقوف عرفہ کرنا چاہیے حالانکہ وقوف وقت میں
سے رات یا کچھ رات باقی ہے۔ ولا یکنہ الوقوف فی نفسہ اللیس مع الناس او اکثرہم۔ اور امام کو باقی
رات میں سب لوگوں یا اکثر لوگوں کے ساتھ وقوف عرفہ کر لینا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ سب لوگ
یا ان میں سے اکثر لوگ جو متفرق ہو چکے ہیں اتنے وقت میں مجتمع نہیں ہو سکتے ہیں یا مجتمع ہو کر چلے جاتے
عرفہ پہنچنے تک فجر ہو جائے گی تو یہ گواہی بھی گویا بعد وقت جاتے رہنے کے واقع ہوئی۔ لہذا حکم یہ
ہے کہ۔ لم یعمل بتلك الشهادة۔ امام اس گواہی پر عمل نہیں کرے، ف سے کہ سماعت نہ فرماوے۔
اس سے معلوم ہوا کہ اگر امام کو اکثر لوگوں کے ساتھ وقوف کرنا ممکن ہو تو اس گواہی پر عمل کرنا لازم ہے
کافی الفتح مسئلہ۔ قال ومن رمی فی الیوم الثانی الحجۃ الوسطی والثالثۃ ولم یرم الاولی۔ امام محمدؒ نے صغیر
میں کہا کہ جس شخص نے دوسرے روز یعنی گیارہویں ذی الحجہ کو جمرہ درمیانی اور جمرہ سوم کو رمی کر اور
جرہ اولی کو رمی نہیں کیا ف یعنی پہلا جمرہ چھوڑا اور باقی دونوں کو رمی کیا۔ فان رمی الاولی تم الباقیین
فحسن۔ پس اگر وہ پہلے جمرہ کو رمی کرے پھر باقیوں کو رمی کر لے تو بہتر ہے۔ لانه راعی الترتیب السنون
کیونکہ اس نے سنت ترتیب کی نگہداشت کر لی ہے اور جس کو چھوڑا تھا اس کو ادا بھی کر لیا پس ترتیب
ہمارے نزدیک سنت ہے اس کی نگہداشت سے خوبی ہوئی۔ ولو رمی الاولی وحدها اجزاء۔ اور اگر
اس نے فقط جمرہ اول کو رمی کر لیا تو اس کو کافی ہو گیا۔ لانه تدارک المتروک فی وقتہ۔ کیونکہ اس
نے چھوڑے ہوئے کا تدارک اس کے وقت میں کر لیا ف سے کچھ تاخیر نہ ہوئی تاکہ امامؒ کے قول
پر قریبانی کفارہ لازم آوے۔ وانما ترک الترتیب۔ اور صرف اس نے ترتیب چھوڑی ف
کہ اول کو آخر کر دیا جس سے سنت ترک ہوئی اور یہ برا کیا لیکن کفارہ لازم نہ ہو گا۔ مگر
شافعیؒ کے نزدیک ترتیب بھی واجب ہے۔ وقال الشافعی لا یجزیہ ما لم یعد کل۔ اور شافعیؒ
نے کہا کہ اس کو کافی نہ ہو گا جب تک کہ سب جمروں کو اعادہ نہ کرے لانه شرع مرتباً۔ کیونکہ
رمی تو ترتیب کے ساتھ شروع ہوئی ہے ف سے پس جس صورت میں ترتیب ترک کی تو مشروع ادا نہ
کیا۔ فصار کما اذا سعی قبل الطواف تو ایسا ہو گیا کہ جیسے کسی نے طواف البیت سے پہلے سعی صفا
ومرہ کر لی ہے حالانکہ یہ بے ترتیب بالاتفاق نہیں کافی۔ اویداً بالمرۃ قبل الصفا۔ یا اس نے
(سعی میں) صفا سے پہلے مرہ سے شروع کی ہے حالانکہ بالاتفاق نہیں کافی کیونکہ صفا سے شروع
کرنا واجب ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ جمرہ کا ان دونوں پر قیاس مع الفارق ہے۔ ولنا۔ اور ہماری دلیل
ف سے دونوں میں فرق بیان کرنے کی اس طرح ہے کہ ان کل جمرۃ قریۃ مقصودۃ بنفسہا۔ ہر جمرہ
یعنی ہر جمرہ کو رمی کرنا (خود ایک قربت مقصودہ ہے ف سے مجموعی ایک قربت نہیں اور نہ ایک
دوسرے کے تابع ہے۔ فلا یتعلق ابجواز بتقدیم البعض علی البعض۔ تو ہر رمی کا جائز ہونا کچھ بعض کو

۱۔ کیونکہ اول روز تو صرف جمرہ عقبہ کی رمی ہوتی ہے ۱۲

بعض پر مقدم کرنے سے متعلق نہیں ہو گا فے یعنی ترتیب سے رمی ہونا ضرور نہیں بلکہ جو مقصود ہے وہ ادا ہو جائے گا اگرچہ اول مقدم و ثانی متوسط و ثالث آخریہ ہوا اور قضاء نمازوں میں بھی یہی حال تھا لیکن صاحب الترتیب کے حق میں خلاف قیاس نص وارد ہونے سے ہم نے وہاں ترتیب واجب کہی ہے اور باقی ہر جگہ جو چیز کہ خود مقصود ہو اس کا جائز ہونا دوسرے کی ترتیب پر معلق نہیں لہذا ہر جمرہ کی رمی جائز ہوگی۔ بخلاف السعی۔ بخلاف سعی کے فے جبکہ طواف سے پہلے کوئی۔ کیونکہ سعی خود قربت مقصودہ نہیں ہے۔ لہذا تابع للطواف کیونکہ وہ طواف کے تابع ہے فے تو اصل مقصود طواف اور اس کی تابع سعی ہے۔ لہذا دونہ کیونکہ سعی تو طواف سے کم رتبہ پر ہے فے چنانچہ طواف بدون سعی کے مشروع اور سعی بدون اس کے نہیں ہے۔ پس حاصل یہ کہ ہر جمرہ رمی کی بذات خود مقصود عبادت ہے ایک دوسرے کے تابع نہیں اور سعی تابع طواف ہے۔ والہوۃ عرف منتهی سعی بالنص۔ اور مروہ سعی کا منتهی بحکم نص معلوم ہوا ہے فے یعنی مروہ سے ابتداء کرنا اس وجہ سے جائز نہیں ہوا کہ نص سے ہم نے جانا کہ سعی کرے میں جہاں سعی ختم ہو وہ مروہ ہے۔

اس لئے کہ نص میں حکم دیا کہ صفے سے شروع کرو۔ فلا يتعلق بها البدایۃ۔ تو مروہ سے ابتداء کرنا متعلق نہ ہو گا فے کیونکہ سعی سات پھرے ہیں پس اگر مروہ سے شروع کریں تو صفا پر ختم ہوگی اور یہ خلاف نص ہے اس وجہ سے مروہ سے ابتداء کرنا جائز نہ ہوا۔ اگرچہ سعی کے حد ہونے میں صفو مروہ دونوں برابر ہیں اور رمی الجمار میں ہر جمرہ کا رمی کرنا ایک پوری عبادت ہے۔ م۔ مسئلہ۔

قال ومن جعل علی نفسه ان یحج ماشیا فإنه لا یؤکب حتی یطوف طواف الزیارتۃ۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے اپنے اوپر لازم کیا کہ پیدل حج کرے گا تو وہ سوار نہ ہو یہاں تک کہ طواف زیارت پورا کرے فے یعنی حج کے سب افعال پیدل ادا کرے حتی کہ طواف زیارت۔ وفي الاصل خبرہ بین الركوب والمشی۔ اور بسوط میں یہ حکم لکھا کہ اس نذر کرنے والے کو اختیار ہے کہ چاہے سوار ہو اور چاہے پیدل رہے فے پس بسوط سے ظاہر ہوتا ہے کہ پیدل ہونے کی نذر کچھ لازم نہیں بلکہ حج لازم آوے گا خواہ پیدل جاوے یا سوار ہو جائے۔ وهذا اشارة الى الوجوب۔ اور یہ خبر جامع صغیر میں مذکور ہے اشارہ ہے واجب ہونے کا فے یعنی پیدل نذر لازم ہے۔ وهو الاصل اور اصل یہی ہے فے کہ نذر مذکور واجب ہو یہی صحیح ہے التعیین۔ لہذا التزم القویۃ بصفة الکمال فیلزمہ بتلك الصفة۔ کیونکہ اس نے قربت کا بصفۃ کمال التزام کیا تو اسی صفت کے ساتھ لازم ہوگا فے یعنی حج کو پیادہ ہو کر ادا کرنے کی نذر کی اور پیادہ ہونا حج میں کامل ہونے کی صفت ہے تو اسی کمال کے ساتھ نذر لازم ہوگی۔ واضح ہو کہ جو شخص میقات کے اندر رہتا ہے اگر وہ سواری نہ پاوے اور پیادہ چل سکے تو اس پر پیادہ حج کرنا لازم ہوتا ہے۔ ف۔ تو پیادہ ہونے کی نذر بھی صحیح ہوئی۔ م۔

اور امام ابو حنیفہ نے پیادہ حج کو جانا مکروہ کہا اس واسطے کہ تکلیف برداشت کرنے میں

بدخلقی و بد مزاجی کرے گا جس کو دیکھ کر لوگوں کو نفرت ہوگی ورنہ کچھ شک نہیں کہ زیادہ مشقت کے ساتھ خوشی سے عبادت کرنا کامل و افضل ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی جب آنکھیں معذور ہو گئیں تو فرماتے تھے کہ مجھے سب سے زیادہ اس کا افسوس رہا کہ میں نے زیادہ حج نہیں کیا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے پیادوں کو مقدم بیان فرمایا فی قولہ تعالیٰ یا توکرجالاً وعلی کل ضامراً لآیۃ یعنی ابراہیم علیہ السلام کو حج کے لئے پکارنے میں فرمایا کہ لوگ آویں گے تیرے پاس پیادے اور پہنچی ہوئی سواری پر الحج۔ اس میں پیادوں کو مقدم فرمایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ جس نے پیدل حج کیا اس کے واسطے ہر قدم کے بدلے حرم کی نیکیوں سے ایک نیکی بکھی جاوے گی اور حرم کی ہر نیکی سات سو گنا ہے۔ مف۔

الحاصل سواری تو حج فرض ہو جانے کی بشرط میقات سے باہر والوں کے واسطے ہے بایں معنی کہ جب پیسر ہو تو اس پر قطعاً حج کو نا لازم ہے جب پیادہ ہے تو فرض نہیں لیکن باوجود اس کے اگر ادا کرے تو افضل ہے اور جب نذر کر لیا تو پیادہ ادا کرنا لازم ہے۔ کما اذ انذر الصوم متابعاً جیسے کسی نے روزے رکھنے کی پے درپے نیت کی ف سے تو اسی صفت کے ساتھ پے درپے رکھنا لازم ہے حتیٰ کہ اگر مثلاً دس روزے پے درپے نذر کئے۔ پھر درمیان میں کسی روز ناغہ کیا تو نذر ادا نہ ہوگی تا وقتیکہ پے درپے دس پورے نہ کرے۔ اسی طرح حج بھی اس صفت کے ساتھ پیدل واجب ہے۔ و افعال الحج تستھی بطواف زیارۃ فیمشی الی ان یطوف۔ اور حج کے افعال طواف زیارت پر ختم ہوتے ہیں تو برابر پیدل رہے یہاں تک طواف زیارت کرے ف بعد اس کے پیدل رہنا لازم نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اس بیان سے ظاہر ہے کہ جامع صغیر کی روایت مختار ہے یعنی حج میں پیدل ادا کرنے کی نذر لازم ہے اور اصل یعنی بسوط کی روایت پر لازم نہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حج واجب ہونے کے لئے سواری شرط فرمائی حتیٰ کہ بدون سواری کے وجوب نہیں پس بندہ کی نذر سے بھی وجوب نہ ہوگا تا کہ بندہ کے واجب

کرنے کا مرتبہ ایجاب الہی عزوجل سے زائد نہ ہو۔ یا یوں کہو کہ اللہ تعالیٰ بندہ پر اسی قدر بندگی واجب فرماتا ہے جو اس کی استطاعت میں ہو اور مشقت دور فرمایا ہے لہذا سواری پر حج واجب فرمایا اور پیدل دور کر دیا پس اگر بندہ کے واجب کرنے سے پیدل واجب ہو جاوے تو معارضہ لازم آوے کیونکہ نذر بھی اللہ تعالیٰ ہی کے واجب کرنے سے واجب ہوتی ہے۔ پس لازم آتا ہے کہ پیدل حج کو اللہ تعالیٰ نے واجب نہیں کیا کہ حرج ہے اور اللہ تعالیٰ نے واجب کر دیا کہ نذر ہے۔ لہذا اصل میں کہا کہ پیادہ لازم نہیں ہے بلکہ حج لازم ہے اور کہا گیا کہ یہی باقی ائمہ ثلاثہ کا قول ہے فانہم وکلام آتلبے۔ م ثم قبل یبتدی المشی من حین یحرم۔ پھر واضح ہو کہ ایک قول یہ ہے کہ پیدل چلنا اس وقت سے شروع کیے جب سے احرام باندھے ف سے حتیٰ کہ اگر میقات سے باندھے تو وہاں سے پیدل ہو جاوے۔

فتح القدیر میں کہا یعنی میقات سے پیدل ہو اور گھر سے میقات تک سوار ہو جاوے۔ عینی نے لکھا کہ اسی پر فخر الاسلام و شیخ عتابی وغیرہ نے فتویٰ دیا ہے اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں وجہ صحت یہ کہ راحلہ کی قید جو باہر والوں کے واسطے ہے اس وقت نہیں رہی کیونکہ داخل میقات ہو گیا تو یہاں سے پیدل ہو جائیکہ طاقت ہے واجب ہوا اور اس میں ایجاب الہی عزوجل سے موافقت ہے پس یہ اصح و افضل ہے۔ م۔ وقیل من بیتہ لان الظاہر انہ ہوا لہر اد۔ اور دوسرا قول یہ کہ نذر کنندہ گھر سے پیدل چلے کیونکہ ظاہر یہ کہ اس کی یہی مراد تھی ف سے کہ گھر سے پیدل جا کر حج کرے گا یہی صحیح ہے قاضی خاں اور یہی اصح ہے۔ مضاف۔ ولو رکب اداق دمالانہ ادخل نقصانہ۔ اور اگر وہ سوار ہو گیا تو قربانی کرے کیونکہ اس میں نذر میں نقص داخل کر دیا ف سے بقول اول میقات احرام سے اور بقول دوم گھر سے سوار حج کیا تو کفارہ کی قربانی دے اور نذر ہو گئی حالانکہ پے درپے روزہ کے قیاس پر چلے تھا کہ جب پیادہ نہیں کیا تو ادا نہ ہو لیکن یہاں نفس موجود ہے اور وہ حدیث ابن عباسؓ ہے کہ عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کی بہن نے نذر کی تھی کہ پیدل حج ادا کرے گی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو حکم کیا کہ سوار ہو اور ہدی دے۔ رواہ ابو داؤد و اسنادہ حسن۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ عقبہ بن عامر نے عرض کیا کہ وہ پیدل ادا کرنے کی طاقت نہیں رکھتی تو آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تیری بہن کے پیدل چلنے سے غنی ہے اس کو چاہیے کہ سوار جاوے اور بدنہ ہدی دے۔ ابن الہمام نے کہا کہ اول روایت میں مطلق ہدی ہے اور اس کی اسناد قوی ہے تو اسی پر عمل ہوا اور بدنہ کی خصوصیت نہیں ہے۔ لیکن میرے نزدیک یہ مشکل ہے اس واسطے کہ واقعہ ایک ہے تو جب دوسری روایت میں سے عاجزی کی قید اعتبار کی تو بلا وجہ بدنہ کی قید کیوں ترک ہوگی۔ کیونکہ تعارض مطلق و مقید میں نہیں رہا جبکہ واقعہ واحد ہے۔ علاوہ بریں صحیح مسلم کے اقویٰ روایت میں وارد ہے کہ آپ نے حکم دیا کہ وہ پیدل چلے اور سوار ہو لے۔

فعلیٰ ہذا حکم یہ ثابت ہوا کہ جس شخص کو تمام راہ میں پیدل کی طاقت نہ ہو وہ اپنے ساتھ سواری لے کر پیدل روانہ ہو جب تھک جاوے تو سوار ہو جاوے و علیٰ بنا القیاس پس جہاں تک پیدل چل سکتا ہے پیدل چلے اور عاجزی کے وقت سوار ہو اور بدنہ کفارہ دے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ پیدل چلنے کی نذر لازم ہے پس جامع صغیر کی روایت مختار کے واسطے یہ حجت قوی ہے اور یہی روایت اصل تو وہ برہنہ عاجزی ہے۔ چنانچہ امام مصنف نے لکھا کہ قالولہ انہا یوکیب اذا بعدت المسافۃ و شق المشی۔ مشائخ نے فرمایا کہ سوار جب ہی ہوگا کہ مسافت بعید ہو اور پیدل چلنا دشوار ہو ف سے جیسا کہ روایت الاصل ہے۔ و اذا قربت والرجل من یعتاد المشی ولا یشتق علیہ ینبغی ان لا یوکیب۔ اور جب مسافت نزدیک ہو اور آدمی ان میں سے ہو جو چلنے کی عادت رکھتا ہے اور اس پر چلنا دشوار نہیں ہے تو اس کو چاہئے کہ سوار نہ ہو ف سے جیسا کہ جامع صغیر کی روایت ہے پھر قریب و بعید میں چلے کہ میقات احرام حد ہو پس اللہ تعالیٰ نے شرط سواری واسطے ان لوگوں کے مشروط فرمائی کہ میقات سے خارج ہیں۔ اور اسی معنی میں فخر الاسلام و عتابی وغیرہم نے پیدل چلنے کا

فتویٰ میقات سے دیا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ بندہ کی نذر کا قیاس اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے پر ہے۔ پس جب مسافت بعید یا عاجزی ہو تو بکرم حدیث معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ اس کے پیدل رفتار سے غنی ہے پھر چونکہ اس نے جبرأت کی تو اس پر کفارہ بدی لازم ہے اور اللہ تعالیٰ نے میقات سے باہر والوں کے اوپر حج واجب ہونے میں سواری شرط کر دی۔ پس جب یہ شخص میقات پر پہنچے تو اس کی نذر بھی بقیاس ایجاب الہی عزوجل کے لازم ہوگی پس اگر پیدل ادا کی تو خیر ورنہ سواری میں کفارہ قریانی ہے فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (فروع) اگر کسی نے مسجد بیت المقدس یا مسجد مدینہ منورہ یا کسی اور مسجد و مقام کی جانب پیدل چلنے کی نیت کی سوائے بیت اللہ کعبہ کے تو نذر کرنے والے پر کچھ لازم نہ ہوگا کیونکہ تمام مساجد میں بلا احرام داخل ہونا جائز ہے۔ اگر کہا کہ مجھ پر پیدل نہ یا کہ نہ جانا واجب ہے تو مثل اس قول کے مجھ پر بیت اللہ کو پیدل جانا واجب ہے اگر کہا کہ مجھ پر حرم یا مسجد احرام میں پیدل جانا واجب ہے تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک کچھ لازم نہیں کیونکہ یہ محاورہ نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اس پر حج یا عمرہ لازم ہے اور جس شخص نے نذر کی کہ فلاں سال حج کروں گا پھر اس سے پہلے نذر ادا کر دی تو ابوسفیان کے نزدیک جائز ہے اور یہی اقیس بن خثیمہ و الخمدی نے بکر کو کہا کہ مجھ پر حج ہے اگر بکر چاہے پس بکر نے کہا کہ میں نے چاہا یا تو زید پر حج واجب ہوگا۔ پھر بکر کا چاہنا کچھ اسی مجاہد تک یا جس جلسہ پر اس کو زید کے قول کی خبر پہنچی ہے مقصور نہیں ہے حتیٰ کہ بکر اسی جلسہ تک چاہے یا نہ چاہے بلکہ جب چاہے زید پر حج واجب ہو جائے گا اور یہی اصح ہے مف۔ مسئلہ واضح ہو کہ غلام و باندی نے جب بدون اجازت آقلے احرام باندھا تو آقا کو اختیار ہے اس کو بدون بدی کے حلال کرے یا اس طور کہ کمتر درجہ کی کوئی بات جو احرام میں منع ہے اس کے ساتھ کرے جیسے ناخن کترے۔ اور اگر مولیٰ کی اجازت سے احرام باندھا پھر مولیٰ نے چاہا کہ اس کو حلال کرے تو حلال ہو جائے گا مگر مکروہ ہے۔ ف۔ دن باع جاریہ معرومۃ قد اذن لها فی ذلك فلم تشتري ان یحللها ویجامعها۔ اور جس شخص نے اپنی باندی کو جو احرام میں ہے فروخت کیا حالانکہ باندی کو مالک نے احرام کی اجازت دی تھی تو (تو بیع کرنا جائز ہے) مشتری کو رول ہے کہ باندی کو حلال کرے اور اس سے جماع کرے نہ جبکہ مشتری احرام میں نہ ہو۔ وقال ذہبیس لہ ذلک۔ اور زفر نے کہا کہ مشتری کو یہ اختیار نہیں ہے نہ بلکہ چاہے محرمہ ہونے کے عیب کی وجہ سے واپس کر دے۔ لان ہذا عقد سبق ملکہ۔ کیونکہ یہ احرام ایک عقد ہے جو مشتری کے مالک ہونے سے پہلے ہو چکا ہے۔ فلا یتمکن من فسخہ تو مشتری کو اس کے توڑنے کا اختیار نہ ہوگا۔ کہا اذا اشتري جاریہ منکوحہ۔ جیسے اس نے کوئی منکوحہ باندی خریدی نہ جس کو بائع نے کسی مرد کے ساتھ قبل فروخت کے نکاح کر دیا ہے تو مشتری کو یہ اختیار نہیں کہ نکاح توڑ کر خود بجا موت کرے بلکہ اگر واقف نہ تھا تو اب عیب کی وجہ سے واپس کر دے پس یہی حکم محرمہ باندی میں ہوگا۔ ولنا ان المشتري قائم مقام البائع۔ اور ہماری حجت یہ کہ مشتری قائم مقام بائع کا ہوا۔ وقد کان للبائع ان یحللها۔ اور بائع کو یہ اختیار تھا کہ باندی محرمہ کو حلال کرے نہ اگر یہ بعد از اجازت

کے مکروہ ہے۔ فکذا للمشتري تو مشتری کو بھی یہی اختیار ہے فے اور اسکو مکروہ بھی نہیں کیونکہ اس نے خود اجازت نہیں دی تھی۔ الا انه يكره ذلك للبائع لما فيه من خلف الوعد وهذا المعنى لم يوجد في حق المشتري. مگر فرق یہ کہ بائع کے واسطے ایسا کرتا یعنی حلال کر لینا مکروہ ہے کیونکہ اس میں وعدہ خلافی ہے اور یہ بات مشتری کے حق میں نہیں پائی گئی فے تو مشتری کو بغیر کراہت کے حلال کر لینا جائز ہے۔ بخلاف النكاح. بر خلاف نکاح کے فے حتی کہ منکوحہ باندی کو مشتری تصرف میں نہیں لاسکتا۔ لانه ما كان للبائع ان يفسخه اذا با شو باذنه. کیونکہ بائع کو خود یہ اختیار ہے تھا کہ نکاح کو فسخ کر دے جبکہ اس کی اجازت سے نکاح ہوا ہے۔ فکذا لا يكون ذلك للمشتري. تو یوں ہی مشتری کو یہ اختیار نہ ہوگا فے کیونکہ وہ تو بائع کا قائم مقام ہے۔ پس منکوحہ پر محرمہ کا قیاس صحیح نہیں ہے۔

ثابت ہو گیا کہ مشتری اس محرمہ باندی کو حلال کر سکتا ہے۔ فاذا كان له ان يحللها لا يتمكن من ردّها بالعيب عندنا۔ اور جب مشتری کو اختیار ہوا کہ محرمہ باندی کو حلال کر لے تو ہمارے نزدیک مشتری کو یہ قابو نہ ہوگا کہ باندی مذکورہ کو بوجہ عیب کے واپس کرے فے کیونکہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ محرمہ ہونے سے میرے کام کی نہیں ہے۔ وعند زفر يمكن لانه ممنوع عن غشيانها۔ اور زفر رحمہ کے نزدیک مشتری واپس کر سکتا ہے کیونکہ وہ اس باندی کو اپنے تحت میں لانے سے ممنوع ہے فے بوجہ احرام کے جس کو زفر رحمہ کے نزدیک نہیں توڑ سکتا۔ وذكروني بعض النسخ او يجامعها۔ اور جامع صغیر کے بعض نسخوں میں مذکور ہے او يجامعها۔ فے تو مسئلہ مذکورہ میں یہ معنی ہوں گے کہ مشتری اس محرمہ باندی کو حلال کرے یا اس کے ساتھ جماع کرے اور محصل یہ کہ اس کو جماع سے حلال کرے یا پہلے کسی اور طور سے حلال کر لے اور جو عبارت کہ کتاب میں اختیار کی وہ ہوا ہے۔ والاول يدل على انه يحللها بغير الجماع بقص شعراء بقلم ظفر ثم يجامع۔ اور اول یعنی جو کتاب میں اختیار کی وہ دلالت کرتی ہے کہ جماع کے سوائے کچھ بال کترنے یا ناخن وغیرہ کترنے سے اس کو حلال کرے پھر جماع کرے۔ والثاني يدل على انه يحللها بالمجامعة لانه لا يخلو من تقديم من يقع به التحليل۔ اور عبارت دوم دلالت کرتی ہے کہ اس کو مجامعت سے حلال کر لے کیونکہ جماع خالی نہیں پہلے کسی مساس سے جس کے ساتھ تحلیل واقع ہو جائے گی فے تو جماع میں بھی پہلے کسی مساس وغیرہ سے حلال ہو کر تب جماع واقع ہوگا۔ یا لجلد سوائے جماع کے حلال کرنا تو ظاہر ہے اور بعض نسخوں کی عبارت سے نکلا کہ جماع سے بھی حلال کرنا جائز ہے لیکن جماع قصد کرنے میں اگرچہ پہلے چھونے وغیرہ سے تحلیل ہو جائے گی لیکن چھونا وغیرہ بھی باندی جماع کے ہے۔ والاولی ان يحللها بغیر الجماع اور اول یہ کہ اس کو حلال کر لے سوائے مجامعت کے فے اور سوائے بوسہ و مساس وغیرہ کے جو مائتہ مجامعت کے ہے تعظیماً لا مراجع بغرض تعظیم امر حج فے و احرام کے واللہ تعالیٰ اعلم (فروع) خلاف نہیں کہ خالی اس کہنے سے کہیں نے تجھے حلال کر دیا حلال نہ ہوگی جب تک

کما اس کے ساتھ ایسا فعل نہ کرے جو احرام میں نہیں ہوتا ہے یا وہ اس کے حکم سے ممنوع احرام کا ارتکاب کرے مثلاً کنگھی کرے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا کو فرمایا کہ کنگھی کر اور عمرہ چھوڑ دے کما فی الصیح۔ اگر اپنی باندی کا کسی کے ساتھ نکاح کیا پھر باندی کو حج کی اجازت دی تو اس کا شوہر اس کو منع نہیں کر سکتا کیونکہ منافع اس کے مالک کے ہیں۔ اگر احصار حج فرض میں واقع ہوا تو دوسرے سال وہ قضاء کی نیت نہ کرے کیونکہ وقت ادا تمام عمر ہے اگرچہ جس پر حج فرض ہوا اور اس نے تاخیر کی تو تاخیر سے گنہگار ہے لیکن جب ادا کرے وہ ادا ہوگا بلا خلاف میث۔

فضائل حج

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ یا رسول اللہ ہم سب سے افضل عمل تو حج جانتے ہیں تو کیا ہم لوگ جہاد نہ کریں فرمایا کہ لیکن جہاد میں سے افضل اجل حج مبرور پھر یوں کو لازم پکڑنا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ جب سے میں نے سنا میں حج نہیں چھوڑتی ہوں رواہ البخاری والنسائی فقہ حدیث یہ کہ اللہ تعالیٰ کی بندگی میں کوشش کرنا جہاد ہے ازاںجملہ کافروں سے قتال کا نام مردوں کے لئے خاص جہاد پڑ گیا اور عورتوں کے لئے حج ہے اور بوریوں کا لازم پکڑنا واسطے ذکر و تسبیح و نوافل کے۔ م۔ حدیث سہل بن سعدؓ میں ہے کہ عمرہ سے عمرہ تک درمیانی گناہوں کا کفارہ ہے اور حج مبرور کی کچھ جزائیں ہیں سوائے جنت کے رواہ السنہ الابداد اؤد۔ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ یوم النحر میں کوئی عمل اللہ تعالیٰ کے نزدیک قربانی کرنے سے محبوب تر نہیں ہے۔ الترمذی۔ م۔ ابن الہمامؒ نے خاتمہ میں تین مقاصد بیان فرمائے اس میں سے بعض مسائل لیتا ہوں۔ مقصد اول اپنے اوپر بدی واجب کرنا، نذر سے بدی واجب ہوتی ہے عواہ اللہ تعالیٰ کے واسطے کہے یا اپنے اوپر کہے کیونکہ وہ بہر حال خالص اللہ تعالیٰ کے لئے ہے عواہ نذر مشروط ہو یا نہ ہو۔ اور مطلق بدی میں بکری بھی جائز ہے ورنہ بکری گائے یا اونٹ جو نیت ہو۔ اقول کمتر بدی بکری ہے یہ ابن عباسؓ سے مروی ہے۔ م۔ اور بکری واجب اور گائے یا اونٹ دیا تو بہتر ہے اور برعکس نہیں۔ اور جب بدی نذر ہو تو قیمت ایک روایت میں جائز ہے اور دوسرے میں نہیں اور یہی احسن ہے۔ مف۔ میں کہتا ہوں کہ قیمت میں صرف تصدق ہے نہ قربانی اور محبوب قربانی ہے۔ کما فی الحدیث۔ م۔ دو بکریوں کی نذر کی اور ان کے برابر ایک بکری یا قیمت دی تو نہیں جائز ہے اگر کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر واجب ہے کہ اپنے فرزند کو ذبح کروں تو قیاساً اس پر کچھ نہیں ہے اور استحساناً اس پر ایک بکری کی قربانی لازم ہے۔ مقصد دوم۔ مکہ میں مجاور ہونا بعض شافعیہ و صاحبین کے نزدیک مستحب ہے مگر جبکہ کسی ممنوع میں مبتلا ہوئے کا خوف ہو تو مکہ وہ ہے اور امام ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک مطلقاً مکہ وہ ہے۔ اور یہی احوط ہے اور ابن عباسؓ و ابن مسعود و عمر و سعید بن المسیب سے احترام مکہ اور وہاں ارتکاب خطا سے اجتناب کرنے میں جو روایات میں اسی کو مؤید ہیں اگرچہ مسجد الحرام میں ایک نماز کا ثواب بہ نسبت مسجد نبوی کے ایک لاکھ گنا زائد ہے۔ لیکن ایسے نفوس قدسی کمتر ہیں جو دہاں دل میں گناہ کا خطرہ نہ لادیں اور اس ثواب عظیم کو دائمی احترام سے نہ مٹا دیں۔ کیونکہ وہاں خطا بلکہ دل میں خطرہ خطا پر مؤاخذہ اور اسی قدر شدید ہے۔ واضح ہو کہ باطنی تعظیم و احترام مدینہ منورہ میں بھی مثل مکہ معظمہ کے ہے اور جو لوگ مدعی ہیں ان کے دعویٰ سے ابھی تعجب

ہے پس کبھی جرأت نہ ہونا چاہیے کہ شاید دوام سکونت سے دلوں کا احترام مٹ جاوے یا گناہوں کی شامت میں ماخوذ ہوں۔ نعوذ باللہ من ذلک۔ ہاں مبارک ان کو جنہوں نے دنیا و تمام مافیہا سے دل خالی کیا اور بارگاہ نبوت کے دروازہ پر ادب و تعظیم و اجلال کے ساتھ مقیم رہ کر مر گئے کہ حدیث میں ہے جس نے مدینہ کی سختیوں پر صبر کر کے انتقال کیا میں اس کے واسطے قیامت کو شفیع اور شاہد ہوں کما فی صحیح مسلم و الترمذی۔ مقصد سوم۔ زیارت مزار مبارک حضرت سرور عالم محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم زیارت مبارک سب مندوبات میں سے افضل ہے اور مناسک الفارسی و شرح المختار میں لکھا کہ واجب کے قریب ہے جس کو قدرت ہو۔ بزار نے حدیث روایت کی کہ جس نے میری قبر کی زیارت کی اس کے لئے میری شفاعت واجب ہوئی۔ ورواہ الدارقطنی ایضاً۔ اور حدیث ہے کہ جو کوئی میری زیارت کو آیا کہ سوائے میری زیارت کے اس کا کچھ کام نہیں تو مجھ پر حق ہے کہ قیامت میں اس کا شفیع ہوں ورواہ الدارقطنی۔ حدیث ہے کہ جس نے حج کیا اور بعد میری موت کے میری قبر کی زیارت کی تو گویا اس نے میری زندگی میں میری زیارت کی ورواہ الدارقطنی۔ مف۔ واضح ہو کہ آپ کی شفاعت سے جب گنہگار لائق دوزخ کو دوزخ سے نجات بلکہ عظیم کرامت یعنی جنت کی نعمت ہے کہ جس میں سے ایک ہاتھ پھر مقام دنیا و مافیہا سے افضل ہے تو سمجھو کہ بندہ مغفور لائق جنت کو آنحضرت سرور عالم حبیب مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شفاعت سے کیسی مرتبہ عظمیٰ عطا ہوگا۔ م۔ پھر اگر حج فرض ہو تو بہتر یہ کہ اول حج ادا کرے پھر زیارت کو جاوے اور اگر حج نفل ہو تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے جس کو پہلے ادا کرے۔ مف۔

بلکہ جو شخص اپنے اعمال پر اعتماد نہیں کرتا اور یہی صالحین کا طریقہ ہے تو وہ زیارت کو مقدم کرے گا کیونکہ عمل قریب اور وسیلہ شفاعت ہے اور نفل طور پر زیارت بیت اللہ صرف عمل قربت ہے فافہم۔ م۔ پھر مشائخ نے کہا کہ جب زیارت مرقد مبارک کی نیت کرے تو چاہیے کہ ساتھ میں مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی نیت کرے کیونکہ حدیث میں ہے کہ لا تشد الرحال الا فی ثلثة مساجد الحج۔ یعنی سفر کے کجاوے نہ باندھے جاویں مگر تین مسجدوں کی جانب ایک مسجد الحرام اور دوسری مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سوم مسجد بیت المقدس کما فی الصصح۔ مف۔ یہاں اہل علم کے دو قول ہیں اول یہ کہ زیارت کے واسطے مطلقاً سفر کرنا ممنوع ہے سوائے ان تین مساجد کے پس ان لوگوں کے نزدیک صرف مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیت سے سفر کرے پھر جب مسجد میں پہنچ جاوے اور اس میں نماز پڑھ کر مسجد بیت المقدس کے برابر ثواب پاوے تو وہ اب مدینہ میں ہے پس وہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کرے۔ چنانچہ بخاری میں کوہ طور کی زیارت کو جو صحابی گئے تھے ان کو دوسرے صحابی نے اسی حدیث کی دلیل سے قائل کیا۔ قول دوم یہ کہ یہ حدیث صرف مساجد کے حق میں ہے یعنی کسی مسجد کی زیارت کے واسطے سفر نہ کرنا چاہیے سوائے ان تین مساجد کے۔ مخفی نہیں کہ حدیث مزبور میں مطلقاً سفر سے ظاہر اہمالفت ہے سوائے ان مساجد کے حالانکہ سفر تجارت اور سفر طلب علم اور سفر بلا غلبہ جائز بلکہ فی الجملہ فرض میں تو معلوم ہوا کہ

حدیث اپنے ظاہری الفاظ پر مقصود نہیں ہے اور تعظیم کی کوئی دلیل نہیں اور اگر ہو تو زیارت کی احادیث جن میں سے بعض مذکور ہو چکیں اگر تسلیم کیا جائے کہ طرق منفرداً ضعیف رکھتے ہیں تو کچھ شک نہیں کہ کثرت طرق سے قوت بدرجہ حسن ہے پس یہ بھی مستثنیٰ ہے اور حق یہ کہ مساجد چونکہ ہر جگہ ثواب میں بمنزلہ واحد ہیں سوائے ان تین مساجد کے لہذا حدیث میں مساجد کے سفر سے منع کر دیا کہ یہاں تک تعجب لغو جائز نہیں یا مستثنیٰ ان تین مساجد کے کہ ان میں ثواب کثیر ہے رہا سفارح و طلب علم و ملاقات و تجارت و زیارت شریف یہ سب اپنے دلائل سے مرغوب ہیں اور ان کو اس حدیث کی ممانعت سے کچھ تعلق نہیں ہے اور قول اول ضعیف ہے پس ارجح و مختار قول دوم ہے لہذا زیارت شریف کے قصد میں مسجد کی نیت کچھ ضرورت نہیں ہے اور اگر کسی کو یہی ہو جس ہو تو چاہئے کہ اصل نیت تو زیارت شریف کی ہو اور اس کے ذیل میں ابھی سے زیارت مسجد کی بھی نیت کر لے اور مختار میرے نزدیک قول شیخ محقق ابن الہمام رحمہ اللہ ہے کہ فتح القدیر میں لکھا کہ اس بندہ ضعیف کے نزدیک بہتر یہ کہ زیارت مرقد شریف کے واسطے ایسی خاص نیت کرے کہ جب وہ مدینہ منورہ پہنچ گیا تو خود ہی اس کو مسجد مقدس کی زیارت نصیب ہو جائے گی۔ کیونکہ ایسا کرنے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم و اجلال مزید ہے مفہم یعنی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم و تجلیل فرض ہے لقولہ تعالیٰ تعزروا و توبوا الذیۃ۔ اور یہ جو بعض عوام میں مشہور ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے بڑے بھائی کی سی تعظیم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء علیہم السلام کو ان کے قوم کا بھائی فرمایا اور خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اکبر و اکملہ سے تصریح کی بہتر جم کہتے کہ آیت و حدیث میں کچھ شک نہیں۔ لیکن ان عوام نے اپنے فہم ناقص میں اس کا مفہوم باطل سمجھا یا کہ نہ حضرت موسیٰ و عیسیٰ وغیرہم علیہم السلام آپ کی تعظیم میں اپنے امام و بھائی کی سرداری تسلیم کرتے ہیں بلکہ آپ تمام انبیاء و رسولوں کے سردار و امام ہیں۔ اگرچہ حدیث میں ہے کہ انبیاء علیہم السلام علانی بھائی ہیں باب ایک اور مائیں متعدد ہیں۔

پس اس عامی الحق کی سمجھ اپنے بڑے بھائی کے اور مثلاً حضرت ہارون و موسیٰ کی اپنے بھائی کے کے کس انداز پر اس عامی نے رکھی ہے اور شک نہیں کہ عظمت قدر و کرامت منزلت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی علمائے محققین کے نزدیک عرش کی منزلت سے بہت زیادہ ہے امید ہے کہ اتنی زیادہ ہو جسے آفتاب و ماہتاب کو تارے پر فضل ہے کیونکہ عرش وہی جو حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کی وفات سے جنبش میں آیا اور عرش کی خاطر سے مخلوقات کا ظہور نہیں ہوا پس ثواب یہ تھا کہ کسی عالم کی زبان سے ایسے کلمات نہ نکلیں جس سے عوام ایسی حماقت و جہالت میں پڑیں۔ ہاں عوام کو عظمت و جلال الہی عزوجل سمجھانی چاہئے اور کون اس عظمت کو سمجھ سکتا ہے کہ جہاں خالق جل شانہ کی عظمت قدیم لایزال ہے انتہا رہے بندہ اس عظمت کے سامنے فنا رہے اور حضرت خالق جل شانہ کے مقابلہ کا نام مخلوق سے بے ادبی کہ کہاں خالق عزوجل اور کہاں اس کی پیدا کی ہوئی مخلوق۔ پس معنی یہ ہیں کہ مخلوقات تمام و کمال میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم و توقیر

سب سے اعلیٰ و اشرف اور ہم پر فرض شریف ہے تو جس بات میں یہ فرض ادا ہو وہ بات اس
لہذا خالص آپ کی زیارت کی نیت اولیٰ واجب ہے۔ م۔ پھر خالص نیت کر کے روانہ ہو اور
راہ میں درود شریف کی کثرت کرے جب قریب پہنچے تو بہتر ہے کہ باہر اتر پڑے اور پیدل چلے
اور داخل ہونے سے پہلے افضل ہے کہ غسل کر کے نئے کپڑے پہنے اور سر شرمی ادیا جس سے
تعظیم و اجلال زیادہ ہو بہتر ہے اور نہ ہو سکے تو وضو اور پاکیزہ کپڑے پہن کر پاؤں داخل ہو۔
اور کہے بسم اللہ رب ادخلنی مدخل صدق واخرجنی مخرج صدق واجعل لی من لدنک سلطانا نصیرا
اللہم افتح لی ابواب رحمتک وارزقنی من زیادۃ رسولک وجیبک مارزقت اولیائک و اهل طاعتک
واغفر لی غفرا نادرمة واسعة یا ارحم الراحمین۔ اور چاہئے کہ تواضع و فروتنی و دلی عاجزی کے ساتھ
احترام و تعظیم کا لحاظ کئے ہوئے داخل ہو۔ ف۔

اور مترجم کو اگر اللہ تعالیٰ یہ کرامت نصیب فرما دے تو اس کو سب سے بڑھ کر خوف و حیا
اس امر کی ہونا چاہئے کہ معاصی و نالیافتی سے وہ اس لائق نہیں کہ ایسے متبرک مقام میں داخل ہو
اور کس منہ سے سامنے جاوے کہ وہاں ابرار و اخیار صحابہ کبار ہیں مگر اس امید پر کہ ادب کے امت
نجاسات کو پاک کرتا ہے۔ م۔ پھر حضور دل کے ساتھ آنحضرت صلعم و اصحاب رضی اللہ عنہم پر
درود پڑھتے ہیں فتور نہ کرے۔ ف۔ اور اگر ہو سکے تو روزہ دار اور ایسی حالت میں کہ ہر وقت
با وضو ہو اور غذا وغیرہ میں کمی حتی الامکان مرعی رکھے۔ م۔ اور جانے کہ یہ وہ مقام ہے جس کو
اللہ تعالیٰ نے رسول اشرف الرسل صلعم کے واسطے دار ہجرت و مرقد و منبع ایمان و صدر اسلام قرار
دیا اور بدون تلوار کے قرآن و نور نبوت سے مفتوح و روشن فرمایا اور امیدوار ہو کہ شاید اس
کا قدم اس جگہ پڑ جاوے جہاں حضرت سرور عالم صلعم کا قدم مبارک پڑا ہے۔ امام مالکؒ فرماتے
کہ مجھ کو شرم آتی ہے کہ اس پاک زمین کو سواری کے گھروں سے روندوں جس میں رسول اللہ صلعم
ہیں۔ پھر طریق سنت کو بسر و چشم بجا لاوے یعنی پہلے مسجد میں باداب داخل ہو اور بروضۃ الجنۃ
کا قصد کرے جو درمیان ممبر و مرقد شریف ہے اور کربانی و اختیار میں ہے کہ اس نعمت عظمیٰ کے
لئے سجدہ شکر بجالائے بعد دو رکعت تحیۃ المسجد کے۔ مف۔ پھر اگر وقت نماز فریضہ ہو تو جماعت
میں فرض سے بچاں ہزار کا ثواب حاصل کرے۔ م۔ پھر منار شریف میں قبلہ کی طرف حاضر ہو
اس طرح کہ وسط قبلہ کی طرف مائل ہو یعنی قدموں کی طرف جھکا ہوا کھڑا ہونے میں گویا حضور کی
نظر مبارک کے سامنے ہے۔ اور یہ اگرچہ فی الحقیقت ہے لیکن اپنی نظر ادب بھی رکھے اور مقام ادب
میں کھڑا ہو کر کہے۔ السلام علیک یا رسول اللہ السلام علیک یا خیر خلق اللہ، السلام علیک یا خیر
من جمیع خلقہ السلام علیک یا حبیب اللہ السلام علیک یا سید ولد آدم ف۔ السلام علیک یا خاتم النبیین
السلام علیک یا رحمة للعالمین۔ م۔ السلام علیک ایہا النبی ورحمة اللہ وبرکاتہ یا رسول اللہ انی اشہد
ان لا الہ الا اللہ وحد لا شریک لہ وانک عبد ورسولہ اشہد یا رسول اللہ انک بلغت الرسالة و
وادیۃ الامانة و نعت الامۃ و کشفتم لجنۃ اللہ تعالیٰ مناہیرہ و افضل ما جزى نبیا من امتہ۔ پھر

جناب یاری تعالیٰ جل شانہ میں دعا کرے۔ اللہم اعط سیدنا عبدک ورسولک محمدًا الوسيلة والفضيلة والدرجة الرفیعة واللجنة مقامًا محمودًا لذي وعدته انک ذوالفضل العظیم۔ ف۔ اور بندہ ضعیف کے نزدیک اس سے پہلے اللہ تعالیٰ سے صلوة کی دعا کرے اللہم صل علی سیدنا ومولانا عبدک ورسولک محمد وآلہ کما صلیت علی ابیہ ابراہیم الخ۔ پھر دعائے وسیلہ کرے۔ م۔ پھر آنحضرت صلعم کے توسل سے اپنی مراد مانگی اور سب سے اعلیٰ مراد اس موقف میں دعائے حسن ایمان واسیر خاتمہ ومغفرت ہے۔ پھر آنحضرت صلعم سے شفاعت کی درخواست کرے۔ ف۔ اور بندہ ضعیف کے نزدیک یہ بھی دعائیں شامل کرے حتیٰ کہ دعا وسیلہ میں اور قننا شفاعتہ یوم القیامة۔ ملاوے۔ م۔ پھر جس شخص نے مسلمانوں میں سے اپنا سلام کہا ہو وہ حضور میں اس کے نام سے پہنچاوے۔ عمر بن عبدالعزیز اپنے سلام کے واسطے قاصد بھیجتے تھے اور سلف صالحین میں سے ایک جماعت نے فرمایا ہے کہ اس موقع حضوری میں جہاں تک ممکن ہے دیر نہ لگاوے اور نہ طول طویل باتیں کرے بلکہ حسن ادب سے موجز مختصر ادا کرے مف مترجم اگر اس قابل ہوتا تو اس سے امید نہیں کہ ضروری عرض بھی پوری کر سکتا شاید کہ اس کی زبان بند ہو جاتی۔

۔ احب مناجات الحبيب بأوجه ولكن لسان المذنبین کلیل
یہ کچھ معاذ اللہ خاموشی استغنا نہیں لیکن گنہگاروں کی زبان ہی گوئی ہوتی ہے۔
اللہم صل علی سیدنا ومولانا محمد وآلہ وصحبہ صلوة طيبة زاکیہ عدد خلقک ورضا نفسک ورتبة عرشک ومداد کلماتک۔ ولله الحمد کما اثنی علی نفسه سبحانه ذوالجلال والاکرام۔ ھ۔ پھر ایک ہاتھ اتر کر حضرت سید الصديقین ابو بکرؓ پر سلام کرے۔ السلام علیک یا خلیفة رسول اللہ السلام علیک ویا صاحبہ وثانیہ فی الغار السلام علیک یا وفیق الرسول صلعم فی الاسفار وامینہ الاعلی الاسرار جزاک اللہ عن امة محمد خیر الجزاء والفصل ماجزی اماما عن امة النبی۔ پھر ایک ہاتھ اتر کر حضرت فاروق اعظمؓ پر سلام کرے۔ السلام علیک یا امیر المؤمنین السلام علیک یا من اعز اللہ۔ الاسلام والمسلمین جزاک اللہ عن الامۃ خیر الجزاء۔ پھر ادب کے ساتھ بعد حمد وثناء اور درود اور دعائے جس میں والدین کو بلکہ احباب کو نہ بھولے انہیں پر ختم کر کے باہر آوے پھر جب تک قیام پسر ہے کوشش کرے کہ مسجد میں فریضہ نماز ترک نہ ہو اور روضۃ الجنۃ میں کثرت سے درود اور دعا کرتا رہے۔ یقین الغرقہ۔ جہاں سے ستر ہزار آدمی قیامت کے روز بلا حساب داخل جنت ہوں گے جن کے چہرے مثل چاند کے ہوں گے کافی الحدیث۔ ہر روز جا کر بطریق سنت زیارت کیا کرے وہاں مرقد حضرت عثمان بن عفان خلیفہ سومؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور عثمان بن مظعون اول مدفون و مرقد عباس بن عبد المطلب و مرقد حسن بن علی و مرقد زین العابدین و مرقد باقر و جعفر صادق اور مرقد صفیہ بنت عبد المطلب وفاطمہؓ بنت اسد ہے اور حضرت سیدۃ النساء

لہ ہزار زبان سے چاہتا ہوں کہ حبیب سے عرض حال کروں لیکن گنہگاروں کی زبان گوئی ہے ۱۲ م

فاطمہؑ کی مرقد مبارک میں اختلاف ہے بعض نے کہا کہ بقیع کی مسجد فاطمی میں اور بعض نے کہا کہ اپنے مکان میں اور یہی اظہر ہے اور بقیع مقابر ازواج مطہرات اور قبر عقیل و عبداللہ بن جعفر و قبہ ابراہیم بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و مرقد عبدالرحمن بن عوف وغیرہم میں ہیں۔ احد ہر پنجشنبہ کی فجر کو جانے اور اول مرقد حمزہ بن عبدالمطلب سید الشہداء پھر تمام شہداء احد کی زیارت کرے خود کوہ احد کی زیارت کرے کہ وہ جنت کے پہاڑوں سے ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و اصحاب کو دوست رکھتا تھا۔ حدیث میں ہے کہ احد پہاڑ ہے کہ ہم کو محبوب رکھتا ہے اور ہم اس کو محبوب رکھتے ہیں۔
کمانی الصحیح۔

اور ابن ماجہ کی روایت میں ہے کہ احد جنت کے نزعوں میں ایک نزعہ پر ہے اور کوہ غیر جہنم کے نزعوں میں سے ایک نزعہ پر ہے۔ اور صحیح میں ہے کہ آپ مع ابوبکر و عمرؓ کے احد پر تشریف لے گئے اس کو جنبش ہوئی تو فرمایا کہ ساکن ہو کہ تجھ پر کوئی نہیں سولے پیغمبر و صدیق و شہید کے اور مترجم نہ مجتمع کیا ان نصوص کو جن سے ثابت ہے کہ پہاڑوں و جمادات و حیوانات میں سولے انس و جن کی قوت اور اک و تسبیح ہے اور یہی حق و اسی پر سلف صالحین رہتے۔ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا گذر مصعب بن عمیرؓ کی طرف ہوا یہ احد میں لشکر کے نشان بردار تھے اور بعد کو شہید ہوئے ہیں وہاں کھڑے ہو کر فرمایا کہ میں گواہ ہوں کہ تم اللہ تعالیٰ کے نزدیک زندہ ہو اور فرمایا کہ تم لوگ ان کی زیارت کیا کرو اور ان پر سلام کہا کرو پس قسم اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے کہ نہیں کوئی ان پر سلام کہے گا مگر آنکہ یہ لوگ قیامت تک اس پر سلام بھیجتے رہیں گے۔ ف۔ شاید یہ مراد ہو کہ قیامت تک ان کی شان اسی طرح ہے اور شاید مراد یہ کہ جو آپ میں ان کی طرف سے ایک سلام کا عوض قیامت تک ہے اور یہی اظہر ہے واللہ اعلم۔ پھر مستحب ہے کہ سینچر کو مسجد قباد میں آوے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر سینچر کو مسجد میں تشریف لاتے تھے۔ کمانی الصحیحین۔ اور یہ اول مسجد ہے جو اسلام میں بنائی گئی اور پہلا پھر اس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے رکھا ہے پھر ابوبکر صدیقؓ نے پھر عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے پس اس کی زیارت کی نیت کرے مع اس میں نماز کے اور صحیح حدیث میں آیا ہے کہ اس میں ایک نماز کا ثواب عمرہ کے برابر ہے اور وہاں برابر اس کی زیارت کرے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ و بن مبارک ڈالا جس سے وہ شیریں اور خوشگوار ہو گیا۔ اور اسی میں حضرت عثمانؓ سے آنحضرت کی انگلی اٹھ گئی ہے پس اس میں سے وضو کرے و اس کا پانی پئے اور مسجد الصنع کی زیارت کرے جو کہ کوہ سلع کے مغرب کی جانب پہاڑ پر واقع ہے وہاں نماز پڑھے اور دعا مانگے اور حضرت جابرؓ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں تین روز تک احزاب کفار پر دعا کی پس پھر شنبہ کے روز آپؐ کی دعا ان پر قبول ہوئی۔

اور جو مساجد وہاں ہیں ان میں سے ایک بنی ظفر ہے اس میں ایک پتھر ہے جس پر

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جلوس فرمایا اور مشہور ہے کہ جس عورت کو فرزند کی آرزو ہو جب وہ اس پر بیٹھے گی اللہ تعالیٰ اس کو فرزند عطا فرماوے گا اور کہتے ہیں کہ تمام مساجد و مشاہد جو مدینہ منورہ میں ہیں سب ۳۰ ہیں ان کو اہل مدینہ جانتے ہیں اور سات کتویں ہیں جن سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور پانی پیا ہے انہیں میں سے سر بضاعہ ہے۔ ف۔ کتاب الصلوٰۃ میں سر بضاعہ کے مشاہدہ کی روایت ابو داؤد سے نقل ہو چکی ہے۔

فصل | جب اپنے وطن کی واپسی کا قصد مصمم ہو تو مسجد میں جا کر نماز پڑھے اور جو دعاء بہتر و مرغوب ہو مانگے اور مزار مبارک پر رخصت کے واسطے حاضر اور سلام کر کے دعائیں مانگے جس طرح اس کو پسند ہو اپنے واسطے اور والدین و اولاد و مال کے لئے اور اللہ تعالیٰ سے یہ بھی دعا کرے کہ اس کو دنیا و آخرت کی بلاؤں سے محفوظ فرما کر دھن میں پہنچا دے اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے وداع نہ کرے بلکہ درخواست کرے کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو مجھے دوبارہ حرمین شریفین میں لاوے مع عافیت کے اور یہ دعاء روضۃ الجنۃ میں بعد نماز کے اور نزدیک مزار مبارک کے زیادہ مانگے۔ میں کہتا ہوں کہ محیط میں مصرح ہے کہ دعائیں مانگے کہ الہی میرا یہ آخری عہد مزار مبارک سے نہ فرمائو بلکہ مجھے دوبارہ آنا نصیب فرمائو۔ اے ذوالجلال والاکرام۔ ھ۔ اور اس وقت آنسوؤں کا جاری ہونا نشان قبول سے ہے اور چاہئے کہ جو کچھ ہو سکے مجاوران مقام پاک کے واسطے ہدیہ کرے پھر فراق سے حسرت کھا کر روتا ہوا وہاں سے واپس ہو۔ واضح ہو کہ بعضے بد نصیب اس سفر پر قدامت ظاہر کرتے اور آئندہ عزم کرتے ہیں کہ پھر نہ آویں اور دوسروں سے کہتے ہیں کہ خبردار اب ایسی حرکت نہ ہو کہ دوبارہ آوے۔ اور مانند اس کے کلمات کہتے ہیں تو خوب جانو کہ ایسے کلمات و حرکات دلیل ہیں کہ اس سے کچھ قبول نہیں ہوا اور وہ خشم و غضب میں گرفتار بے نصیب رہا بخود باللہ من ذلک۔ اہل سعادت بغیر حزن و حسرت کے اس بارگاہ رحمت کو نہیں چھوڑ سکتے ہیں اور یہ چھوڑنا مقتضائے ادب اور فرمانبرداری ہے۔ والحمد للہ علی فضلہ لاهل السعادتۃ من المومنین والمسلمین والصلوٰۃ والسلام علی حبیبہ خیر المخلوق والہ وصحبہ اجمعین۔

آداب رجوع | واپسی میں ہر بلندی پر تکبیر کہے اور حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ نزدیک مدینہ منورہ پہنچ کر فرماتے

آئبون تابون عابدون ساجدون حامدون وعدۃ ولضرعبدۃ وهزمرا لآحزاب وحدۃ پس اقتداءً یہ کلمات کہے اور پڑھے کل شی ہالک الا وجهہ لہ الحکم والیہ توجعون۔ اور جب وطن سامنے ہو تو دعا کرے۔ اللہم رب السموات السبع وما اظللن ورب الارضین السبع وما اقللن ورب الشیاطین ادما اظللن ورب الریاح وما ذرین فاننا نسألك خیر هذه القرية وخیر أهلها

ونحیوما فیہا وبعوذیک من شرھا وشر اھلھا وشر ما فیہا۔ اللهم اجعل لی فیہا قراراً ودرقارزناً حسناً۔ پھر اپنے اہل کے پاس آدمی بھیج دے جو ان کو آگاہ کرے اور اچانک ان کے وہاں داخل نہ ہو جائے اور نہ رات میں داخل ہو کیونکہ حدیث میں منع ہے۔ پھر جب محلہ میں پہنچے تو پہلے مسجد میں داخل ہو کر دو گانہ پڑھے جبکہ وقت مکروہ نہ ہو، پھر گھر میں جاوے اور وہاں دو رکعت پڑھے اور اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کرے اس نعمت عظمیٰ پر جو عطا فرمائی اور سلاطی کے ساتھ واپس لایا۔ اور اس پر جب تک زندہ رہے حمد و شکر کرتا رہے اور ہمیشہ جب تک زندہ ہے ممنوعات سے پرہیز کرنے میں کوشش کرے مخصوص ایسے قول و فعل سے نہایت خوفناک رہے جو اعمال کو مٹا دیتے ہیں۔ اور حج مبرور اور مقبول کی علامت یہ ہے کہ اول کی نسبت اس کی حالت دین میں بہتر ہو جاوے۔ ہذا تلخیص ما قال الشیخ رحمہ اللہ فی الفتح مع زیادات من المترجم عفا اللہ عنہ وجعلہ من لواحقہم بفضلہ وکرمہ وھو ذو الفضل العظیم وعلی ما یشاء قدیر والمحمد للہ رب العالمین۔

ملحقات | حج کبیرہ گناہوں کا کفارہ ہے اور بعض کے نزدیک سوائے حقوق العباد کے اور قاضی عیاضؒ نے کہا کہ اہل السنۃ نے اجماع کیا کہ کبائر کا کفارہ نہیں سوائے توبہ کے اور قرضہ ساقط ہونے کا کوئی قائل نہیں اگرچہ قرضہ الہی مانند قرضہ نماز وغیرہ ہو۔ ہاں ادائے قرضوں میں دیر کرنا معاف ہوں گے، لباس کعبہ کو خرید کر پہننا منع نہیں ہے، آب زمزم سے استنجاء مکروہ ہے نہ غسل کرنا، حرم مدینہ میں اختلاف ہے اور میرے نزدیک حق یہ کہ جیسا کہ بیت اللہ کے گرد حرم ہے دونوں لاتین مدینہ کے پنج میں حرم ہے لیکن حرم کے احکام مختلف ہیں حتیٰ کہ حرم مدینہ میں شکار و درخت کا ٹٹا وغیرہ جائز ہیں نہ حرم مکہ میں اور حرم مدینہ میں بعض احکام خاص مذکور ہیں ازاںجملہ کثرت ثواب طاعت ہے وکمال اجتناب معصیت۔ راجع قول یہ کہ مدینہ سے مکہ افضل ہے لیکن جس قدر زمین مرقدہ کہ جسم پاک حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ملی ہے وہ مطلقاً افضل ہے حتیٰ کہ بیت کعبہ وعرش و کرسی سے افضل ہے۔ ذکرہ القاضی عیاضؒ اور مترجم کہتا ہے کہ اسی پر فتوے دیا جاوے اور باطن و حقیقت کا علیم اللہ تعالیٰ علام الغیوب جل شانہ ہے۔

وصلی اللہ تعالیٰ علی سیدنا و مولانا محمد والہ واصحابہ اجمعین والمحمد للہ رب العالمین یہ ربیع اول عین الہدایہ بفضل اللہ سبحانہ تعالیٰ وحن توفیق حق سے تمام ہوا و ربیع دوم اس التزام سے اس کے بعد لاحق ہے۔ وعلی اللہ التوکل وبہ الاعتصام وبہ الثقة علی توفیق حسن الاختتام ان ربی حسبی ونعم المجیب۔
تمہ لربیع الاول بحمد اللہ سبحانہ ویتلوہ الثانی بحسن توفیقہ

خاتمہ الطبع

الحمد للہ سبحانہ تعالیٰ شانہ کہ مطبع ہذا کو کتاب عین الہدایہ کے طبع و ترجمہ پر موقع افتخار ہے کہ جس کی نظیر ان دیار و امصار میں موجود نہیں۔ اور اہل اسلام جہاں تک اس کی قدر کریں زیبا ہے چند فوائد عظیمہ پر لحاظ فرمائیے اور کتاب ہائے فقہ میں ہی دیکھ لیجئے کہ بیان ذیل محض نمونہ ہے۔ اول ترجمہ فصیح سلیس عام فہم زبان میں ہر استعداد کے سمجھ کے لائق ہے۔ دوم کسی قدر عربی جاننے والے کو ہدایہ شریف کا معلم ہے اور کیوں نہیں کہ ہر فقرہ کے عربی ترجمہ کو تو ضیح بیان سے اس طرح مربوط کیا گیا کہ مطلب بتحقیق حل ہو جاوے۔ سوم فقہاء جن قیود کو علماء کے فہم پر چھوڑتے ہیں مترجم علام نے ان کو ذیل بیان میں ظاہر کر دیا۔ چہارم فقہ کامل تین اجزاء ہیں جزو اول عقائد حقہ جن کو فقہ اکبر کہتے ہیں اسی واسطے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے رسالہ عقائد کا نام فقہ اکبر رکھا دوم علم اخلاق سوم علم الاعمال جوارح۔ اس کتاب جامع میں زیادات عظیمہ سے یہ کہ اول رسالہ عقائد امام اعظم مع رسالہ وصیت و فوائد حضرت ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ کا ترجمہ مع متن و تحقیقات لطیفہ داخل ہے اور لباب افادات شروح عقائد نسفی و رسالہ مولانا عبدالحق رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہ ہے۔

اردو میں اس وقت تک عقائد کا ایسا ترجمہ نہیں ہوا تھا پنجم اصل کتاب علیحدہ لوح کے ساتھ جس میں فضائل اعمال کی حدیث جامع اور مسئلہ عربی کی ذیل میں فائدہ کے طور پر اس جنس کے مسائل مع دلائل گویا لب لباب شرح عینی و فتح القدیر و تخریج زیلعی وغیرہ ہے ششم تحریر دلیل میں جس حدیث سے استدلال ہے اس کی تصحیح جہاں تک کسی امام فن سے ملی کافی وافی ہے ہفتم اگر آئمہ حدیث میں بابت تصحیح اختلاف ہوا تو جس راوی کے وجہ سے کلام ہے اسی کی توثیق پر مدار ہوا تاکہ جن راویوں میں اتفاق ہے بیفائدہ طول کلام نہ ہو جس سے اصل مطلب سمجھنے میں پریشانی لاحق ہو یاں اگر اتفاق کسی حدیث میں جدید کلام کی ضرورت ہے تو تعدیل رواۃ کی ضرورت ظاہر ہے حاصل یہ کہ حدیث صحیحین و موطا اجماعی صحیح ہیں پس حوالہ کافی ہے۔ دیگر میں امام ترمذی نے تصحیح کی تو کافی ہے لیکن اگر دوسروں نے جرح کی تو صرف محل اختلاف راوی یا اضطراب میں کلام کیا گیا تاکہ عوام کا ذہن منتشر نہ ہو کیونکہ زیادہ تر انہیں کا افادہ مقصود ہے ہشتم مسئلہ میں جو قیود ہیں صاف بیان کر دیئے گئے جس سے عربی جاننے والے بھی بڑا فائدہ اٹھا سکتے ہیں کیونکہ ان کی معرفت دقیق ہے حتیٰ کہ بعض علمائے فرمایا کہ فتاویٰ شمس اللامۃ او امام ابھیالی و قاضی خاں وغیرہ صرف وہی افادات میں جو مختصر جامع صغیر کے قیود سے نکالے گئے ہیں پس یہ شخص کو میسر نہیں اور فقہ کا علم اسی امتحان پر دائر ہے نہم جو مسائل ہدایہ شریف میں منصوص ہیں اکثر اصول مسائل میں جو امام گو صاحبین سے ماخوذ ہیں۔ حضرت مترجم عم فیضہ نے نہایت لطافت کے ساتھ ان اصول مسائل کے ذیل میں فتاویٰ مشائخ و مسائل مذہب کو اصول معتبرہ متعددہ سے برہا کر جامع

کر دیا یعنی عین الہدایہ دیکھو تو مسائل اصول ہیں اور تذیل دیکھو تو مسائل مذہب فتاویٰ ہیں وہم سب سے عمدہ صنعت و کامل سعی بلغ یہ ہے کہ تذیل نہیں مسائل مذہب و فتاویٰ میں سے صرف وہی مسائل لئے جن پر فتویٰ ہے اور باقی اقوال ترک کر دیئے کیونکہ عموماً اسی حکم کی ضرورت ہے جو مفتی بہ ہو اور اس کے ساتھ خوبی نفیس یہ ہے کہ حوالہ کتاب مذکور ہے کہیں صریح نام ہے اور کہیں رمز و اشارہ ہے کیونکہ حوالہ کتاب سے عرض اعتماد اور علیہ طبقات مسائل وغیرہ ہے تاکہ آئمہ سابقین کے افادات میں ان کے نام کا ذکر برکت و نزول رحمت ہے لیکن ہر جگہ مثلاً یہ مسئلہ امام قاضی خان کی شرح جامع صغیر میں مذکور ہے، لکھنا تطویل سمجھ کر صرف رموز ذیل پر اکتفا کیا گیا ہے۔

نام کتاب	رمز	نام کتاب	رمز	نام کتاب	رمز	نام کتاب	رمز	نام کتاب	رمز
شرح شیخ	ع	شرح امام ابن تیمیہ	ف	فتح القدیر	م	افادات ثانی	ش	مبسوط امام محمد	ش
الاسامعینی		مجمع فتاویٰ	م	افادہ مترجم	م	در مختار	د	مع شروح	د
لمحضر عینی	م	مجمع	م	فتاویٰ قاضی خان	م	تنویر البصار	د	مبسوط امام غزالی	د
مترجم مع عینی	م	مجمع عینی	م	شرح جامع صغیر	م	تخریج حدیث	د	یعنی شرح الکافی	د
یا محض	م	فتح القدیر	م	افادہ بحر الرائق	م	تحف	ت	امام زیلعی شلح	ت
فتاویٰ ہندیہ	ع	صدر الشریعہ	ع	الصدور	ع	چلی	چ	امام زبیری شلح	ز

اور جامع نفیس فتاویٰ عالمگیر یہ یا اس کے ترجمہ فتاویٰ ہندیہ سے مسائل نقل کئے گئے ہیں ان میں اصل کے موافق حوالہ کتاب مذکور ہے اور بدائع و تہذیب و مفردات وغیرہ نفائس کتب نایاب سیلابی فتاویٰ کے نظر سے منقول ہیں لیکن کمال اتمام سے صرف انہیں اقوال کو لیا گیا جن پر فتویٰ ہے اور جاننا چاہئے کہ فتویٰ کے علامات مانند اصح و صحیح و ارجح و معمول و مفتی بہ و معمول یہ وغیرہ کے مقدمہ میں موضح ہیں (تنبیہ) جسے دلائل حنیفہ مذکور ہیں اسی طرح امام مصنف نے جو دلائل شافعیہ نقل فرمائے انکی بھی کافی تحقیق کئی گئی اور آخر متنبہ کیا گیا کہ اختلاف نہیں بلکہ سبیل اجتہاد میں تفاوت ہے تاکہ سب لوگ جان لیں کہ ہمارے ائمہ اہل السنۃ میں مخالفت نہیں بلکہ اجتہاد ہی طریقہ میں مثلاً امام شافعیؒ حدیث میں سے حکم نہیں نکالتے بدون تقویت کے تو انکے موافق ایک حکم حاصل ہوگا اور امام ابو حنیفہؒ و جمہور بدولت اس کے حکم نکالتے ہیں تو لامحالہ نتیجہ دوسرا نکلا اور اسی طرح قیاس کی توضیح و اجتہاد کی تحقیق سے یہ کتاب آسم باہمی عین الہدایہ ہے اور دیگر مرغوب نفائس ملاحظہ استفادہ پر موقوف ہیں چونکہ اس زمانہ میں اہل اسلام کو نماز و زکوٰۃ و صوم و حج و عقیقہ حقہ کی مزید ضرورت ہے لہذا جلد اول ہدایہ جو تین سو صفحہ اصل ہے ان فوائد کے الحاق سے جلد ضخیم ہو گئی اور جن مجلدات میں مسائل و کالات و حدود و مکاتب وغیرہ ہیں انہیں زیادہ تطویل اس وجہ سے نہیں ہے کہ بالفعل مسلمانوں کو ان کی ضرورت نہیں ہے البتہ محاکمہ کے مسائل بشرط ان غرض سے واضح تھے کہ اہل اسلام صدق دیانت سے باہمی تضایا کا فیصلہ موافق شریعت کر لیں تاکہ باوجود حکم شریعت ماحصل ہو سکے احکام و فقہ کو کلفت تدین اور غلو و حیا اخراجات کی بریادی سے محفوظ رہیں۔ اسی طرح اصل ہدایہ میں کتاب الفرائض مسائل میلٹ نہیں تھے لہذا حضرت مترجم ہم فیضہ نے جلد چہارم کے آخر میں کتاب الحیل و کتاب الفرائض کے الحاق سے مکملہ کر دیا۔

